المجلد الاول من حاشية الشهاب
على البيضاوي للشهاب
افندي رحمه الله
ونفعنا
به
امين
تم



89

قاضي اردو

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نقتدي وعليه التكلان وبه نستعين
يا مفيض البركات ومنزل الايات البينات افتح عيون بصايرنا بمشاهدة
انوارك وارزقنا من موايد كرمك ذوق حلاوة اسرارك ووفقنا لشكر
الايك والتوفيق له من جملة نعمايك واجعلنا ممن تمسك بعرى البينة
واعتصم بحبلك المتين من كتابك الكريم المنزل نجوما شرقه بنور
الهدى ورجوما للشياطين الغواية المسترقة لسمع التحدي في ظلمات الردى
تقطع علائقهم عن طرق الحقيقة فلم يهتدوا الى المجاز حتى تصغى اسماعهم
الى هيمنة الاعجاز فظل كل شاعر في كل واد يهيم لا يجد شعورا وكل خطيب لسن
يرى اسجاعه هباء منثورا الا من لمعت له انوار ذاته من خلف سرادقات
صفاته فدخل عكاظ الحقايق وفاز بمتاع اسرار الدقايق بالوساطة المحمدية
لا زالت الملايكة تهدي منا اليه كل حين انفس صلاة وسلام وتحية فانه
جزاه الله عنا خير الجزا ختمت به الاديان وفتحت به ابواب الرحمة
وقصور الجنان صلى الله عليه وعلى اله واصحابه عرانين الكرم ومصابيح
الدجى والظلم حماة بيضة الهدى وكماة حومة الوغى ما لمعت بروق
البراهين من مطالع اليقين هذا وان الله تعالى لما خلق السموات
والارض وجعل الظلمات والنور خط على مهارق البسيطة ايات
توحيده معربة بالنبات منقوطة بالزهور والارض فرشت والرياض
سطوره والزهر شكل بينها وحروف وجعل اديم الخضر المحيط بالسطور
لاوراقها جلدا مذهبا بالشموس والبدور بعد ما خاط دفاتر الرياض
بابر الطل وخيوط الوسمي الفياض ثم نشر صحفها على كراسي الروابي
بايدي الصبا والقبول حتى درستها بمكتب الهيولى اطفال الطبايع
والعقول تردد ها خرير الماء الجاري وخطبت بسجعها على منابر
القضب فصحا القماري فاذان الزهور لها مصغية وروس الجبال
مطرقة وعيون سيارة الزهر لها حيرة باهتة محدقة فلم
تفقد لها قلوب ميتة ظلت اجسامها لها قبورا وان من شي الا يسبح
بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم انه كان حليما غفورا فسبحانه
ما اوضح دلايل توحيده وما افصح السنة الكاينات الناطقة بتحميده

كما

كما ابداه ترجمة الحضرة القدسية دوحة جرثومة المجد الابطحية من
فروع هامة العز والشرف وشنف مسامع الدهر بدرر لا تعرف
اذان الصدف من كتاب تدفقت مياه البلاغة من حياضه وتفجرت
ينابيع الاعجاز خلال رياضه فشرقت بها المصاقع حسدا وغصت
بتريض العجز كمدا كما قال الوليد وقد اصاخ له والله ان له لحلاوة
وان عليه لطلاوة وان اسفله لمغدق وان اعلاه لمثمر مونق وما
هذا بقول بشر والفضل ما شهدت به الاعدا فكل من يمم النظر فيه
ويمعنه يقول هذا طراز ما احسنه وهم ماهم في الجلاد والجدال
وفتح اكمام الافواه عن انوار المقال من كل من ساجل الدهر حتى مل
ساجلته وصبر حتى وجد صبره من الفرح ضالته وكانت مناهل
تفسيره ترد ها سايلة الافهام والمورد العذب كثير الزحام
وتفسير البيضاوي لهي من نسبتها اليه البيضا لاقتناصه روايع
الاسلين وبدايع الشريعة الغرا وقد تقدم رتبته وان جاز منه اخيرا
فلسان حاله يتلو ولا ياتونك بمثل الا جيناك بالحق واحسن تفسيرا
وان امعنت في تاويله نظرا ليس حصيرا ولا كليلا فهو خير واحسن تاويلا
اتيت بها يدا بيضا حتى كانك في الذي ابدعت موسى وقد احييت موتى الفضل فيها
كما قد كان يحيي الميت عيسى له فيه وفور حظ وسلامة لفظ كما قال
البحتري فقد ركبنا اللفظ القريب فادركن به غاية المرام البعيد
بلى لفظه قريب لكنه امنع من معشوق له رقيب وشاوه بعيد
ولكن ليس للنفس الفكور وراه تصعيد فهو انضر روض طابت
ثماره وتفتحت بيد النسيم انواره سقاه من صيب البلاغة هتون
حتى تشعبت فروعه وتهدلت غصونه نجوه بصوب الوحي
مغدق ود وحه في ربيع المعاني مثمر مورق وكنت ممن اجتنى
باكورة ابكاره وتمشت في حدايقه احداق افكاره وقد كثرت حواشيه
ونم على ضماير اسراره واشيه وتبوح القليب بعذب ماوه وباتفاق
المالك زكوا ثماره وبصقل الفرند بيد جوهره وعتقه ويزيد في
عطر المسك الذكي سحقه راقت محاسنه فالعيون والاذان

تهواها قلوب من الحسن اماني ما تعداها اذا استحسنت محاسنها تنته
غرائب جمة من كل باب وكيف تتشبث يد الحجر باهداب سحرها او يصل غائص
النظر الي قرار فكره والتفاسير جداول تنصب في لجة بحره ولكني
رايت البغاث ربما تفكهت باعذب الثمار ووردت قبل الضواري
نهر الانهار فحداني ذلك الي موارده ومصادره وحثني على الغوص على فرائد
جواهره وان اكتب عليه حواشي يكون سياجا لثماره ومقدمات لنتائج
افكاره التي تحير فيها البيان ونادت الفضل للمتقدم في كل زمان ولما
تعنت درر هامن الاقلام المثاقب فكان فكر الشهاب لما هو الثاقب
ولاح نور من سنا افقها لا يدعيه البدر والشمس نظمتها في سلك التحرير
عقودا واجتهدت في ان اقلد بها جيد هذا العصر العاطل تقليدا فجاءت
مواردها صافية من الكدر ورياضها محروسة بعين القضا والقدر
لازالت وجوهها ناضرة وعيون معانيها الي ربها ناظرة ما انجلا
صدا القلوب والاذهان بتدبر ما في الذكر الحكيم من الاحكام فرحم الله
من استصبح من نور القران واستضاء بقبس البيان وجعل ذلك
مطيته الي سبل الجنان اخلق بذي الصبر ان يحظى بحاجته
ومدمن القرع للابواب ان يلجا ولما وقفت وهمها اقلام على ساحل
التمام سميته عناية القاضي وكفاية الراضي وها انا اقول
مستعطيا بكف الضراعة القبول **مصنف هذا الكتاب**
ابو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد بن علي ابو الخير القاضي ناصر الدين
البيضاوي نسبة الي البيضا قرية من اعمال شيراز كان اماما
في فقه الشافعي رحمه الله والتفسير والاصلين والعربية
والمنطق نظارا زاهدا متعبدا ومن مصنفاته هذا التفسير
وهو اجلها ومنهاج الاصول وشرحه وشرح مختصر ابن الحاجب
ومتن في علم الهيئة وشرح المنتخب للرازي والطوالع والايضاح
في اصول الدين والغاية القصوى في فقه الشافعي وشرح المصابيح
ومختصر الكافية وتاريخ الدول الفارسية الذي سماه نظام التواريخ
وتوفي سنة خمس وثمانين وستماية بتبريز وقال السبكي سنة احدى

ونسعين

نمير

و تسعين وستماية قدس الله روحه ونور ضريحه اقول
هذا هو المشهور والذي اعتمده وصححه المورخون في التواريخ الفارسية
انه توفي في شهر جمادي الاولى سنة تسع عشرة وسبعماية تقريبا وتشهد
له ما في اخر تاريخه نظام التواريخ والمعتمد عليه **قوله** الحمد لله براعة
استهلال وفي نسخة القران بدل الفرقان والاولى موافقة للتنزيل
ان فسر بما يكون مفرقا في النزول لا بالفارق بين الحق والباطل ونحوه
بحسب الظاهر بنا على الفرق بين التنزيل والانزال بان الاول التدريجي
والثاني الدفعي وهل هو اكثري او كلي وعندنا لتقابل وضعي مستفاد
مما يدل عليه التكثير او لا ذهب الي كل طايفة وسياتي في محله ولا يرد هنا
السوال الوارد علي النظم في سورة الفرقان بان الموصول يقتضي سبق
العلم بالصلة ليعرف بها وهذا ليس كذلك فيجاب بانه نزل منزلة المعلوم
لسطوع برهانه ونحوه لانه علم بعد ذلك فضلا عن زمان التصنيف
والنزول وان استعمل في الاجسام والاعراض لا توصف به الالفاظ الا
باعتبار محالها والقران من الاعراض الغير القارة فلا يتصور انزاله
ولو بتبعية المحل فهو مجاز متعارف لوقوعه على مبلغه كما يقال نزل
حكم الامير من القصر والتنزيل مجاز عن ايحائه من الاعلى رتبة
الي عبده تدريجا فالتجوز في الطرف او الاسناد والقران مصدر
قرا قراة وقرانا صار حقيقة في المقروء وهو كلام الله الذي بين دفتي
المصحف ويطلق علي المجموع وعلى المشترك بينه وبين الاجزا المختصة
به وعلى تلك الاجزا وعلى الكلام النفسي القايم بذاته والظاهر
اشتراكه بينها خلافا لمن جعله حقيقة في احدها وقيل المعرف مخصوص
بالجميع بخلاف المنكر حتى لو حلف لا يقرا القران انما يحنث بقراة الجميع
بخلاف ما لو حلف لا يقرؤ قرانا ثم ان المصنف رحمه الله يقل سار كه
مع انه الموافق للنظم والمناسب للاقتباس المتعارف فيه ترجيحا لمقتضى
المقام من التصريح بالجمع فقيل لا حاجة الي العذر لانه اعتذار لارتكاب
خلاف الظاهر الا ان يقال انه هو الظاهر بعد قصد الاقتباس
فاذا عارضه مقتضى المقام فرعايته اولى لانه مبنى البلاغة

هوم

سمين

على ما يقتضيه الاقتباس من المحسنات وفيه نظر ثم انه رتب استحقاق
الحمد على تنزيل القران لبراعة الاستهلال مع انه من اعظم النعم لان به
نظام المعاش والمعاد وقال على عبده موافقة للنظم ولانه اشرف
الاوصاف لاقتضائه التمحض لجانب الحق بخلاف النبوة والرسالة ولذا قال
سبحان الذي اسرى بعبده كما قال الشاعر

لا تدعني الا بيا عبدها فانه اشرف اسمائي

واضافته لله للتشريف وفي كيفية نزوله كلام فقيل نزل
جملة من اللوح المحفوظ الى السما الدنيا وامرت السفرة بانتساخه
ثم نزل الى الارض منجما في ثلاث وعشرين سنة على حسب المصالح
وان جبريل تلقاه في مقامه عند سدرة المنتهى من حضرة القدس
اما سماعه بلا صوت ولا حرف او بصوت من جميع الجهات على خلاف
العادة او من جهة بصوت غير مكتسب للعباد وقيل اخذ المعنى
وخلق فيه علم ضروري بعبارته وقيل تلقاه بلفظه ومعناه بالذات
او بواسطة ملك اخر كما فصل في محله وقوله ليكون فيه ضمير مستتر
للعبد وهو الاظهر او للقران وقد جوز ان يكون لله ونذير بمعنى منذر
او مصدر بمعنى الانذار كالنكير والاقتصار على الانذار اما اكتفاء
والمطوي منذرا اي وبشيرا وحذف ليوافق النظم وقيل لانه يعم الكل
بخلاف التبشير والاوجه ان يقال اقتصر عليه ليوافق قوله فتحدى
الى اخره اذ المعارضة انما صدرت من الكفرة واللائق بهم الانذار
لا التبشير وعلى تقدير عمومه فهو للبشر او الثقلين وهو المناسب
للعالمين ولا يشمل الملائكة الا بتكلف ان انذار الثقلين انذار
لهم وما قيل من انه ان كان المراد بالانذار والبشارة ما هو بطريق
التعيين مثل فلان يدخل الجنة وفلان النار فلا عموم في شي
منهما والا فهما سيان في العموم نحو من اتصف بكذا يثاب او يعاقب
فليس بشي اذ المراد الثاني والعصاة والكفرة من حيث العصيان
والكفر معنة ورون غير مبشرين بلا شبهة وتحقيق الحمد
ومعنى العالمين سياتي في محله ولام ليكون تعليلية وهو ظاهر

على راي

على راي من جوز تعليل افعاله تعالى ومن منعه يقول لها ثمرات وحكم
نزلت منزلة العلل وهي لامر لها فتنزه وسياتي تحقيقه ان شا الله تعالى
قوله فتحدى الى اخره التحدي طلب المعارضة ويكون بمعنى المعارضة
نفسها كما صرح به اهل اللغة لكنه غير مناسب هنا كما توهم الا بتعسف
لا حاجة اليه واصله من الحدا وهو التغني لحث الابل على سرعة السير
ثم توسعوا فيه وصار حقيقة لما مر ولذا قيل ان فيه ايما الى اختصاصه
بالانس بل بالعرب لانهم اصحاب ابل فيكون تمهيدا لما بعده وجملة
تحدى لا تحتاج لرابط وان عطفت على جملة الصلة وكان الضمير فيها
عائدا الى العبد كما هو الظاهر لتكلف عوده للقران من غير حاجة اليه
اذ الفا تجعلهما كجملة واحدة فيكتفي بالضمير الواقع في احديهما مثل الذي
يطير الذباب فيغضب عمرو كما قرره النحاة سوا قلنا الفا سببية فقط
او سببية وعاطفة كما ارتضاه الرضي فان كان الضمير لله فهو ظاهر
والتحدي كما ينسب للنبي صلى الله عليه وسلم ينسب لله لقوله
وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وهذا
مما لا مرية فيه وانما الكلام في انه ان اريد بالقران المجموع لم يصح
دخول الفا لان التحدي لم يكن بعد نزول المجموع وان لم يرد لم يصح
رجوع الضمير في من سوره اليه اذ هي بعض من الاول دون الثاني
كما في بعض الحواشي وقد اجيب عنه بوجوه الاول ان المراد المجموع
لكنه تجوز به عن الارادة كما في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة ولا
يلايمه ما بعده لان الانذار بما نزل لا بما اريد انزاله اللهم الا ان
يقال ارادة انزال الكل لا ينافي انزال مقدار يتحدى به وينذر
ولا يظهر ايضا كونه محمودا عليه وان كان الامر فيه سهلا الثاني ان
المراد به الثاني والتفريع باعتباره وارجاع الضمير اليه لانه من
جنسه كعندي درهم ونصفه اقرب وان قيل انه استخدام ايضا
الثالث ان الفا للترتيب الرتبي لا الوجودي كما في رحم الله المحلقين
والمقصرين لان التنزيل اعلا واشرف رتبة من التحدي لانه من
اعظم النعم في هداية المومنين ولذا جعل محمودا عليه او للترتيب

باعتبار المجموع استخداما
ولا يخفى ما فيه فان المقام
لا يناسبه وارجاع الضمير اليه

في الوجود لكنه بالنسبة الى انزال بعض القران لكون التحدي في اثنا
التنزيل قاله الفاضل الليثي في حواشيه ثم اعترف ببعده ونوره بقوله
وهو وان كان بحسب الظاهر بعيدا لكنهم اعتبروا مثله فانهم ذكروا
ان المعطوف اذا كان ذا اجزا يحصل تمامه في زمان طويل جاز
عطفه بالفا اذا كان اول اجزايه متعقبا وجاز عطفه بثم نظرا الى تمامه
وعلى هذا اذا كان المعطوف عليه كذلك والمعطوف متعقبا لاخره
جاز الفا نظرا الى اخره وثم نظرا لاوله كما قرره التفتازاني في شرح
المفتاح في قوله فاصبح ثم امتثل في الالتفات وان رده الشريف فدل
على ان تراخي المعطوف لا يجب ان يكون عن جميع المعطوف عليه
بل يجوز ان يكون مجتمعا مع بعض اجزايه متراخيا عن بعض اجزايه
متراخيا عن بعض فلا يبعد تجويز مثله في التعقيب والمقصود تجويز
التمثيل لاعتبارهم في الترتيب بين المعطوف والمعطوف عليه بعض
الاجزا ولا ينافي ذلك الاعتبار تعقيب الامر الممتد المتعقب اول
اجزايه بالمعطوف عليه ووصفه بكونه عقيب لانه كذلك حقيقة
او في العرف نظرا الى عدم تخلل زمان بين زمان وجوده وزمان
المعطوف عليه بخلاف ما ذكرنا لانا ندعي ان ذلك متعارف كالرابع
ان المراد بالقران الجنس من حيث الوجود لا المجموع ولا المفهوم
الكلي وهو اقرب اذ به يصح التفريع وعود الضمير بلا تكلف وتاول
لكنه لا يخلو عن نظر وكون المتحدى به اقصر سورة يوخذ من التنوين
في قوله فاتوا بسورة من مثله وقوله من سوره احتراز عن سورة
غيره من الكتب السماوية فان فيها سورا ايضا كما صرحوا به قوله
مصاقع الخطبا الخطبا جمع خطيب وهو من ياتي بالخطبة وهي الكلام
البليغ المقول على رؤس الاشهاد وان لم يكن على الوجه المتعارف
الان ولا يشترط فيه السجع ايضا كما توهم والمصقع بكسر الميم
بزنة منبر البليغ ومن لا يرتج عليه كلامه والجهير صوته ومثله
لفظا ومعنى مجهر من صقع الديك اذا صاح او من الصقع بمعنى
الجانب لانه ياخذ في كل جانب من الكلام او من صقعه اذا ضرب

صرفته

صرفته وهي وسط راسه والعربا كالعاربة الخلص الصريح
وقال ابن قتيبة العرب العاربة ولد اسماعيل والمتعربة غيرهم
وهذا معنى اخر غير مراد هنا لانه للتاكيد من لفظه كليل اليل وظل ظليل
كما هو دابهم اذا ارادوا المبالغة ومن في قوله من العرب الى اخره تبعيضية
سوا اريد ما هو اعم من الفصحا او خص بهم بقرينة ما بعده لان منهم
خطيبا وشاعرا وغيره وليس خاصا بالخطبا ويجوز ان تكون بيانية
بتاويله بما من شانه ذلك وقيل هي على الاول تبعيضية وعلى الثاني
بيانية وقيل الاوجه على التقديرين تحمل بيانية لان مصاقع الخطبا
اخص من مطلق الفصحا ولا يخفى ان فيه ما هو غني عن البيان قوله
فلم يجد به قديرا قيل اي لم يجدهم او لم يصب اشاره الى ما في الرضي
من ان وجد لاصابة الشي على صفة ومن خصايص افعال القلوب
انك اذا وجدته على صفة لزم ان تعلمه عليها بعد ان لم يكن معلوما
انتهى يعني ان اصل معناها الاصابة كوجد ضالته فيتعدى لواحد
قال المتنبي ◦ والظلم من شيم النفوس وان تجد ذا عفة فلعله لا يظلم
ثم انها اذا دلت على الوجدان العلم كانت مثله في التعدي لاثنين
وهذا يخالف ما في التسهيل من ان كلا منهما معنى على حده وليس
هذا محل تفصيله والوجهان جايزان هنا ولو قيل انه على تعديه
لاثنين مفعوله الاول تقديره هنا فلم تجد المتحدى بصيغة
المفعول وبه صلته لتعديه بالبا والضمير للفرقان لم يبعد وهو
اقرب من تعلقه بتجد على ان البا للسببية او الملابسة او بمعنى
في الضمير للفرقان او لاقصر سورة او للتحدي لا للعبد لما فيه
من البعد او هو متعلق بقدير قدم للفاصلة او للقصر لقدرته
على غيره والبا بمعنى على كما قال النحاة في قوله تعالى ومنهم من ان
تامنه بقنطار وقوله واذا مروا بهم يتغامزون او على ظاهرها
لانه في معنى لا طاقة له به فلا يعترض عليه بان صلته على لا
البا لا يقال لا يلزم من نفي كامل القدرة الخاص نفي من له قدرة
ما العام لما قيل من ان قديرا هنا بمعنى قادر جرد عن قيد المبالغة

بادشاه

ليني

او هو كقوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد في احد الوجوه وهو ان المبالغة
في النفي لا المنفي على ما فيه وقيل ان المبالغة في وصف العبد به لا انكار
لها باعتبار تعلمه وكسبه وقيل انه لا ضير فيه اذ الاتي بالكامل في المبالغة
لا بد من كونه كاملا كما ستراه في سورة الانبيا في تفسير قوله لا يستحسرون
من ان المراد بمثله نفي اصل الفعل وعبر بهذا الدلالة على انه يقتضي
الغاية من ذلك وقيل الباء للملابسة فيصح ان يكون نفي قدير نفي الكامل
على ظاهره بلا تكلف والباء متعلقة بقدير اي لم يجد من يقدر عليه فضلا
عن وجوده فعدم الوجدان لعالم الغيب والشهادة كناية عن نفي الوجود
وايضا المبالغة ليست لازمة لفعيل الا اذا كان من فعل بضم العين
وليس هذا كذلك حتى يلزم ان عدم وجدان القدير لا ينافي ثبوت
من يقدر عليه في الجملة ولو سلم انه من نفس الصيغة فلا ضير فيه كما مر
انفا وقيل عليه ان القول بالفصل انما هو في الصفة المشبهة من المتعدي
ولزوم الضرر بعد التعدي ظاهر اذ الاتي بالكامل في المبالغة لا يلزم
ان يكون كامل القدرة في ذلك الاثبات وان كان كاملا في الجملة فلا
يلزم من نفي كامل القدرة نفي الاتي مطلقا ولا يخفى ما فيه من الخبط
فان هذا القايل رجع ضمير يجد له ليستلزم نفيه نفي الوجود
ويصح الكناية وما ذكر ليس بلازم حتى يرتكب مخالفة الظاهر
وما ذكره في الصيغة لا وجه له كما بينه المعترض مع انه لم يقف
على المراد فانه عين ما حققه المصنف رحمه الله كغيره في سورة
الانبيا وستعرفه والاوجه ان الباء بمعنى في الظرفية متعلقة
بيجد كقولك خطب اذا نزل لم تجد فيه معينا اي في شانه وحاله والضمير
للتحدي وانا لم يوجد اذا تحدي باقله ذو قدرة تامة فغيره بالطريق
الاولى واولى من هذا كله ما قرره العز بن عبد السلام في الاسئلة
القرانية ان المبالغة كما تكون في الكيف تكون في الكم فالمراد كثرة
العجزة عن اعجازه واعلم ان الامام الراغب قال ان القدير
لا يطلق على غير الله تعالى بخلاف القادر ففي اطلاقه هنا نظر لا يخفى
فتامل قوله والعجم الى اخره وفي نسخة العجم بدون عاطف لانه بيان

شيخ زاده

او توكيد

او توكيد لقوله لم تجد به قديرا فالعطف اما العدم فقصد ذلك والعطف على
جملة تحدي ويجوز كونه استينافا بيانيا حينئذ ايضا والافحام اسكات
الخصم عجزا حتى كانه لافتضاحه اسود وجهه وصار كالفحم كما قيل
فتحجبوا لسواد وجه الكاذب وتصدي بمعنى تعرض واصله تصدد
فابدلت الدال الاخيرة حرف علة هربا من ثقل التكرار كما قالوا في تقضض
تقضى فالمراد اسلتهم للمعجزة للمعرفة كما يشهد له السياق وهذا يدل
على وجود التصدي للمعارضة وقوله في الكشاف فلم يتصد للاتيان
بما يوازيه او يدانيه واحد من فصحائهم يدل على عدمه وكلام المصنف
هو الموافق للواقع فما في الكشاف اما محمول على نفي التقييد اي لم ياتوا
وان تصدوا بالموازيه او على تنزيل تصديهم منزلة العدم لعدم ثمرته
واما كون من تصدى غير فصيح فليس بشي وقد اعترف به الوليد
مع بلاغته ومبالغته في لغوه في كلامه المعروف في السير وقول
قريش له صبأ والله فان قلت لم خالفه المصنف وهو ابلغ كما قيل من
وجهين لان عدم التصدي مع كمال الحرص عليه ادل على العجز من عدم
الاتيان بعد التصدي كما ان عدم تصدي واحد للاتيان بما يدانيه فضلا
عن مساويه كذلك ولا احتمال ان ذلك لقلة المبالاة قلت هو كما ذكرت
في الابلغية لكنه مخالف للواقع ويوهم للصرفة ايهاما قويا فلذا رجحه
المصنف رحمه الله فاختر لنفسك ما يحلو فاثباته للتصدي يدل
على انه ليس للصرفة او الاخبار بالمغيبات قيل ولو قال افحم به اندفع
توهم ان الافحام بالصرفة لا للبلاغة وفيه ان السياق يدفعه
مع انه لا مجال له هنا اذ الصرف فعله تعالى والافحام مسند الى الرسول
صلى الله عليه وسلم وعبارة الكشاف توهمه لا اسناده الافحام
الى الله تعالى فلذا زاد به مع انه لولا دلالة السياق ايضا لم يفهم انه
بالبلاغة لاحتمال انه لاشتماله على المغيبات والسلامة عن التناقض
والاختلاف ولا يخفى ان زيادة به تدفعه لان مقدار اقصر سورة لا يحوي
فيه ذلك نعم لو قيل هو لا يدفع كونه بالنظم الغريب المخالف لغيره
او بمجموع النظم والبلاغة كما ذهب اليه الباقلاني لم يبعد

طيبي

ولا يخفى ما فيه من التعسف وفي تهذيب الازهري اختلف الناس في العرب
ولم سموا عربا فقال بعضهم اول من نطق بالعربية يعرب بن قحطان
ابو اليمن وهم العرب العاربة ونشا اسماعيل عليه الصلاة والسلام
معهم فتكلم بلسانهم واولاده العرب المستعربة وقال اخرون نشا
بعربة وهي بلدة من تهامة فنسبوا الى بلدهم وفي الحديث خمسة انبيا
من العرب اسماعيل ومحمد وشعيب وصالح وهود وهذا يدل على ان
لسان العرب قديم وكل من يسكن جزيرة العرب وتكلم بلسانهم
فهو منهم انتهى فقوله عدنان وقحطان اشارة الى قسمي العرب العاربة
والمستعربة وكناية عن جميعهم وعدنان ابو معد احد اجداده صلى الله عليه وسلم
واضافة الفصاحة الى عدنان والبلاغة الى قحطان اما تفننا او بنا على
المتعارف من اطلاق الفصاحة على الكلام العذب السهل والبلاغة على
المتين الجزل وهو الغالب في اللغة القديمة والاضافة لهما لانهما من اولادهما
اولانهما اريد بهما القبيلة كما يقال تميم لاولاده وهو مجاز مشهور ثم ان المراد
بالفصحا هنا ما يشمل البلغا والشيخ في الدلايل كثيرا ما يستعمل الفصاحة
بمعنى البلاغة فلا يقال ان الفصاحة لا دخل لها في الاعجاز مع ما يرد عليه
من المنع الظاهر قوله حتى حسبوا الخ السحر كل ما لطف ماخذه ودق
وما يخيل شيا ليس بواقع واقعا وفعله سحر مخففا ومشددا وقد يمدح
به نحو ان من البيان لسحرا على احد الوجهين فيه وحسبوا بمعنى ظنوا
وقد يرد بمعنى اليقين نادرا كقوله
حسبت التقى والجود خير تجارة ولبس بمراد هنا وفيه اشارة الى انه
ظن فاسد وتوهم كاسد اذ ليس عجزهم لسحر ونحوه وحسبانهم لعدم الفرق
بين المعجزة والسحر وسياتي تحقيقه وليس في هذا اشعار بالصرفة
لان جعل المانع عن الاتيان بمثله السحر يشعر بان لهم قدرة في حد
ذاتهم ولذا قيل ان اظهار الحسبان لدفع الخجالة والتلبس على سفهايهم
لعلمهم بانه ليس بساحر وان نسبوه له مكابرة وعنادا ولو اعترفوا
بصرف الله عن معارضته اعترفوا بانه من عنده فمثل هذا الخيال
الفارغ لا يضرنا وقيل في عبارة الحسبان رد على معتقدي الصرفة

مبين بادشاه

لآري

لدلالته على انه بمجرد توهم وفيه نظر وسحروا مبني للمجهول وحسبوا
معلوم ويصح فيه بنا المجهول والمعنى على الاول حسبوا انفسهم وعلى
الثاني حسبهم من راهم من الناس وقد قيل انه ابلغ قوله ثم بين للناس
الى اخره ثم لتفاوت ما بين مرتبتي المنكر المتحدي والمومن المتدبر او للتراخي
لانه امر ممتد فعطف بثم باعتبار اوله وان قارنه ويعقبه بعض منه
حتى جاز فيه الفا ايضا كما مر وقيل هو للاشارة الى جواز تاخير البيان
عن وقت الخطاب وان لم يجز عن وقت الحاجة وفيه نظر ولام للناس
صلة او تعليلية والعموم لا يقتضي ثبوته لكل فرد فرد ولذا قوله
ليدبروا ونزوله اليهم بواسطة الرسول وهم المقصودون بالذات
والجن بالتبع واما تفسير الناس بالانس والجن كما في الصحاح فمع
كونه خلاف الظاهر لا يوافق ما ارتضاه المصنف رحمه الله
في سورة الناس وسياتي ما فيه فان قلت هل نسبة التنزيل اليهم
مجاز ونسبته الى الرسول حقيقية لانها له اولا وبالذات ولهم ثانيا
وبالعرض كحركة السفينة وراكبها كما في بعض الحواشي قلت لا فان الاصل
الحقيقة وقوله تعالى لقد انزلنا اليكم كتابا فيه ذكركم يتبادر منه ذلك
لان المراد بانزاله اليهم ايصاله لهم لياتمروا باوامره وينتهوا بنواهيه
لا الوحي وخطاب جبريل عليه الصلاة والسلام فان فسر بهذا
لزم اختصاص معناه الحقيقي بالرسول ولا حاجة تدعوا اليه قوله
حسبما عن الى اخره اي بمقدار او على مقدار ما سنح وعرض من قولهم
لا افعله ما عن في السما نجم اي طلع وظهر وما موصولة او موصوفة
عبارة عن الامور والحوادث التي لها احكام بينها الشرع وحسب منصوب
على نزع الخافض او على الظرفية لانه بمعنى وقت الحاجة وعامله بين
او نزل او هو حال اي بقدر ما عن له وسينه مفتوحة وقد تسكن وتبيينه
كما قيل يشمل القياس ودليل العقل لارشاده الى ما يدل عليه لمن رجع
اليه رجع في الحقيقة الى بيان الرسول وفي هذا تلميح الى قوله تعالى
وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم فيكون ظاهره ان
القران كله محتاج للبيان ولذا قال الامام المراد بيان ما يحتاج الى البيان

بكثتي

من مجمله ونحوه ولا حاجة لهذا ان فسر البيان بالاعلام والتبليغ
الذي لولاه لم يعرف وقد ورد هذا المعنى في القران كقوله تعالى
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم الاية ولذا عمم
في تفسيره بقوله فكشف الى اخره ليشمل جميع الاقسام ورعاية
لمصالحهم تفضلا منه لا بطريق الوجوب كما ذهب اليه المعتزلة والتدبر
النظر في عواقب الامور وادبارها والتذكر الاتعاظ والمحافظة عليها
لحفظها والالباب جمع لب وهو العقل لانه لب الانسان والبدن قشره
قشره واللباس قشر القشر وبما ذكرناه من تفسير البيان اندفع
ما اورد عليه من انه بعد البيان لا يحتاج الى التفكر لمعرفة ما ذكر
حتى يجاب بانه لم يبين جميع الايات بل البعض ليتفكر في نظايره
ويستنبط منها وقد يكون اللفظ بحيث لا يمكن التفكر فيه الا بعد البيان
في الجملة لكمال صعوبته **قوله** تذكيرا مصدر من غير فعله او مصدر
فعل مقدر او مصدر المجهول فيؤل الى معنى التذكر وقيل وفيه دقيقة
لان المراد تذكيرهم انفسهم فالتذكر تذكير بهذا الاعتبار فقصد
هذا وان جاز ان يراد تذكيرا لغيره لاجل السجع ويجوز ان يكون
من ذكره الشيء فتذكر اي ليستحضروا ويذكروا ما هو مركوز في عقولهم
مع تمكنهم من معرفته للدلايل المنصوبة عليه فان القران بيان
لما لا يعرف الا من الشرع وارشاد الى ما يستقل به العقل ولعل
التدبر للاول والتذكر للثاني وفيه اقتباس مع تغيير ما وقد
جوزوه اذا لم يقصد به التلاوة والواو في ليدبروا ضمير اولي الالباب
على التنازع واعمال الثاني او للناس **قوله** فكشف قناع الانغلاق
الكشف ازالة ما يستر الشيء عن المستور به والقناع بالكسر ما يستر
به الراس وهو اوسع من المقنعة والانغلاق انفعال من غلق الباب
اذا سده وضرب عليه ما يمنع فتحه كالقفل وقد شاع فيما كان
يشق الوصول اليه وما يشتد خفاؤه فيقال استغلق عليه الكلام
وكلام مغلق وضده الفتح والاضافة فيه من قبيل لجين الماء
فالتقدير كشف انغلاقا كالقناع ولما كان المناسب للانغلاق

الفتح والكشف يناسب القناع يقال كشفت قناعها والقت جلبابها
كما في الاساس جعلوا الكشف هنا ترجيحا للتشبيه وفيه ما فيه
وفي الحواشي انه يحتمل المكنية والتخييل والترشيح تشبيها لهذا
الخفا بخفا ما تحت القناع وقيل شبه الايات تارة بمخزونات
النفايس واخرى بمحتجبات العرايس على طريق الكناية واثبت
للاولى الانغلاق وللثانية القناع ففيه استعارتان مكنيتان
وتخييليتان وهو وجه وجيه ذكره اهل المعاني نظيره في قوله تعالى
جعلناهم حصيدا خامدين كما في شرح المفتاح فمن ظن انه لم يسبق
اليه فقد وهم الا ان ما في الاية من اعلى طبقات البلاغة وما هنا
اضعف احد التخييلين للاخر والمعروف فيه عدم الاضافة كما في هذه
الاية او اضافة التخييل لمكنيته كاظفار المنية فلو كان النظم
جعلناهم في حصاد الخمود كان مما نحن فيه لا يقال الانغلاق من لوازم
الخزانة دون المخزونات والقناع اثبت للانغلاق لا للايات
لانا نقول اذا كان من لوازم الخزانة كان من لوازم المخزون بواسطة
ومثله كثير ولما شبه الانغلاق بالقناع لتشبيهه بلبغا صيره
من جنسه كزيد اسد كان ثابتا للايات ادعاء ان كان على هذا
الوجه من قبيل لجين الماء ايضا الا انه يكون القناع مسوقا للتشبيه
فيبعد جعله تخييلا واثبات الكشف له كما مر وعلى كل حال
فركاكته ظاهرة والقوم صرحوا بجواز اجتماع المصرحة والمكنية
في لفظ واحد كما في قوله تعالى فاذاقها الله لباس الجوع والخوف
فلو حمل ما هنا عليه كان اوجه واقرب مما ذكر فيقال استعير الانغلاق
لخفا المعاني وصعوبة فهمها ثم لما شاع في الاستعمال استعير مرة اخرى
على طريق الكناية فشبه خفا المعاني في الفاظها باحتجاب العرايس
وتسترها بقناعها واثبت ذلك لها تخييلا فتدبر **قوله** عن ايات
محكمات الى اخره فسر المصنف رحمه الله في سورة ال عمران المحكم
بما احكمت عبارته بان حفظت عن الاحتمال والاشتباه والمتشابه
بخلافه فيندرج في المحكم النص والظاهر وفي المتشابه ما خالفه

ميرباد شاه

آيتي

الفتح

ميرباد شاه

كالمجمل والماول وهو مصطلح الشافعية في اصولهم فيشتمل ان جميع اقسام
النظم وعند الحنفية المحكم ما زاد ظهوره حتى سد احتمال النسخ
معنىً وان احتمله لفظاً وتلاوةً والمتشابه ما خفي بنفسه فلا يدرك
اصلاً فلا يشمل الاقسام ويرد عليه ان كشف قناع الانغلاق يقتضي كيثي
سبق الاستتار فيه وهو غير ظاهر في المحكم واجيب عنه بان معاني
المحكمات قبل نزول الوحي والقايه على الناس كانت مخفية وبالقا
النبي الكلمات ظهرت معانيها وزال خفاؤها لبروزها من قناع الكمون
الى التجلي الظهور **قوله** تاويلا تفسيرا لف ونشر غير مرتب وهما
منصوبان على المصدرية لانهما نوعان من الكشف او على التمييز
او الحالية اي ماولا ومفسرا فالاول للمتشابهات والثاني للمحكمات
كاني التفسير وتسميته تفسيرا على هذا بالنظر الى المعنى اللغوي وهو
التبيين والمراد به ما يتناول التبليغ او المراد ما يتناول التعبير
عن مراد الله بعبارة اوضح بالنسبة الى متناهم العامه وحينئذ
الانغلاق عبارة عن خفائها بالنسبة الى متناهم ايضا وقيل خسرو وصبغة الله
المحكمات في عرضة الانغلاق كالمتشابهات وحفظت عنه جعلها
مكشوفة عنها على حد قولهم ضيق فم الركية ولا يخفى ما فيه من
التكلف ومنافاته لقوله تفسيرا مع تكلف الجمع بين الحقيقة والمجاز
وان قال به المصنف رحمه الله مع انه لا يناسب نسبة الكشف الى
النبي صلى الله عليه وسلم ولذا قيل انه على تقدير ارجاع الضماير مير بادشاه
لله تعالى واما على رجاعها للعبد كما هو المتبادر من الانجام وقرائنه
فالوجه ان يراد بالمحكم غير ما ذكره المصنف ثمه وفي الدر المنثور
المحكم ما عرف المراد منه اما بالظهور واما بالتاويل فالمتشابه
ما استاثر الله بعلمه وقيل ما لا يحتمل من التاويل الا وجها واحدا
والمتشابه ما احتمل اوجها وقيل ما كان معقول المعنى وما خالفه عصام
وفيه ما فيه ومن قال في شرحه كشف لثام الانغلاق عن ايات
محكمات واضحات لا تقبل النسخ فقد غفل عن مذهب المصنف
رحمه الله والمراد بكونها ام الكتاب انها اصلها الذي يرد اليها
لان

لان المراد كل واحدة منها او لانها بمنزلة شي واحد لاشتراكها كلها في الظهور
وللمتشابه اسباب مختلفة والرمز الاشارة بشفة او حاجب والمراد
ما افيد لا بطريق الظهور فلا يرد انه يناسب ما فسر به الحنفية المتشابه
والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام ويطلق على الكلام الموجه نفسه
والتاويل من الاول وهو الرجوع لانه بيان ما يرجع اليه بمقتضى القواعد
والنظر الصحيح او بيان عاقبة الامر كما سياتي وليس هو التفسير بالراي
المنهي عنه في حديث من فسر القران برايه فليتبوأ مقعده من النار
لانه ما كان بمجرد التشهي وما يتكلف فيه او يجزم فيه بانه مراد الله تع
والتفسير ما كان برواية معتبرة وقد يراد به مطلق التبيين
ولها معان اخر ومن السلف من انكر هذا الحديث لما راى السلف
والخلف على خلافه ولا حاجة اليه كما عرفت وما قيل من ان نسبة
المتشابه الى غيره تعالى تدل على ان المصنف رحمه الله لا يقف على
الا الله فيه ان من وقف فسر المتشابه بما استاثر الله بعلمه كوقت
الساعة ومن لم يقف لا يفسره بذلك كما سياتي **قوله** وابرز
غوامض الحقائق الى اخره ابرز بمعنى اخرج واظهر كانه جعله في براز
من الارض اي مرتفع وغوامض جمع غامضة او غامض بمعنى خفي
لان فاعلا في الاسما وصفات غير العقلا يجمع على فواعل واللطف
واللطيفه ضد الكثيف والحقيقة ماهية الشي وكنهه ولا
يخفى مناسبتها للغموض لان حقايق الاشيا تخفى معرفتها حتى تحتاج
للنظر التام بخلاف المعرفة بوجه ومناسبة الدقايق وهي الامور
المحتاجة لدقة النظر للطايف في غاية الظهور ايضا ومنهم من
فسر الحقايق بعالم الشهادة والدقايق بعالم الغيب ونفس العوالم
واحوالها والاضافة لامية او من اضافة الصفة الى الموصوف
وعطفه بالواو لانه لم يقصد به تفسير ما قبله ولو قصده لصح
او الجمل بمجموع الكشف والابراز بيانا للتبيين **قوله** لتتجلى
لهم خفايا الملك والملكوت الى اخره يتعلق بقوله ابرز والانجلا الظهور
والانكشاف والملك بالضم التصرف في الامور وسياتي تحقيقه

والفرق بينه وبين الملك بالكسر في سورة الفاتحة وخفايا جمع خفية
وهي ضد الظاهرة والملكوت عظيم الملك لانه مبالغة فيه كالرهبوت
ولذا فسر الملك بعالم الشهادة والملكوت بعالم الغيب وهو عالم الامر
وقيل الملك ما يدرك بالحس والملكوت ما لا يدرك به والخبايا جمع خبية
من خباته اذا سترته وفي امالي الغزالي عالم الملك ما ظهر للحواس
وتميز بعضه من بعض بقدرته تعالى والملكوت ما اوجده بالامر
الازلي بلا تدريج وبقاوه فوق الابد وعالم الجبروت ما بينهما مما
يصح ان يلحق بكل منهما انتهى والقدس بضم القاف والدال وتسكن
الطهارة والتنزه عن دنس النقص وشوائبه والجبروت القهر
والكبريا والعظمة ويقابله الرافة وفي القاموس انه تكبر من ليس
له حد عليه حق واضافة القدس له لان جبروت الله متنزه عن
النقص بخلاف العباد فان تجبرهم ظلم وتعد وفي نسخة القدس
والجبروت بالعطف وهو انسب مما قبله والمراد ان تعرفوا
ما في قهره من الحكم والمصالح فانه سور باطنه فيه الرحمة وظاهره
من قبله العذاب وفي الحواشي الليثية المراد بخبايا قدس الجبروت
صفات الله وذكرها بعد خفايا الملك والملكوت تخصيص بعد
تعميم لزيادة شرفها ويجوز عطف خبايا قدس الجبروت على
غوامض الحقائق والتخصيص لما ذكرنا وجوزان يكون المراد
بخبايا قدس الجبروت صفات الافعال ويويده قوله ليتفكروا
فان المناسب بحسب المعنى ان يكون الابراز باعتبار تعلقه
بالغوامض واللطائف معللا بالتجلي وباعتبار تعلقه بخبايا
قدس الجبروت معللا بالتفكر وان كان المناسب بحسب اللفظ
عطفه على خبايا وحينئذ فقوله ليتفكروا متعلق بيتجلى
وانما قلنا المناسب ذلك لان صفات الذات وكمال الحضرة الالهية
كما قاله حجة الاسلام في نهاية الاشراق والعقول لا تطيق
النظر اليها الا من اثار الصفات كما ترى الشمس اذا انكسف
بعضها في طشت فيه ما فكذا الافعال واسطة لمشاهدة صفات

الفاعل

٨

الفاعل ليبلغ تبهر انوار ذاته وهذا سر قوله في الحديث تفكروا في خلق
الله ولا تتفكروا في ذاته ولذا قال الاصفهاني في شرح قول المصنف
في المطالع ابراز اسرار اللاهوت عن استار الجبروت ان اسرار
اللاهوت صفات الذات واستار الجبروت صفات الافعال
انتهى وقال الداواني في شرح الهياكل المراد بالجبروت عالم العقول
ويسمى ايضا بالملكوت الاعلى والاعظم ذكره الشيخ في كتابه مرنونامه
قيل وانما سمي به لانها مجبورة على كمالاتها النظرية ولانه حفظها وجبر
نقصها الامكاني بحصول ما يمكن لها بالفعل انتهى وقال القرطبي في
شرح الاسماء الحسنى الجبروت التكبر والعظمة ولما وقع هذا الاسم
بين العزيز والمتكبر علم ان المراد به ذي الجبروت وفي الحديث الصحيح
انه صلى الله عليه وسلم قال في ركوعه وسجوده سبحان ذي الملك
والملكوت سبحان ذي العزة والجبروت فجاء في الحديث بعد الملك
والملكوت والعزة على ترتيب الاسما فمعنى الجبار ذي الجبروت
اي المستعلي المتعاظم وقيل هي الصفات السلبية وقيل الجبروت
الملاء الاعلى لانه جبر به نقص الامكان بالكمال بالفعل اولانهم
مجبورون على حفظ كمالاتهم فان قلت اجلا الخفايا والخبايا بحسب
المال هو ابراز الغوامض فكيف يجعل غاية وعلة له فهل هذا الا
كتعليل الشي بنفسه ولا يخفى ما فيه قلت ابراز غوامض الحقائق
والدقائق المراد به اظهار حقائق الموجودات المحسوسة والمعاني
المعقولة بقدر ما تسعه الطاقة البشرية واجلا عالم الغيب
والشهادة في الملك والملكوت معرفة الصانع والعقايد الحقة
والحاصل انه اوجد العالم ليدل على وجوده ويصدق بكل ما جاء
لاريب ٣ منه فاندفع ما قيل من ان قوله ليتجلى غاية للابراز وترتب الغاية على ذي
الغاية غير لازم ولذا قالوا غاية العلوم العمل الا فيما نفسها تقصد
من غير داع له قوله ليتفكروا فيها بتفكرا لتفكير بمعنى التفكر
واختياره لرعاية السجع كما مر وقيل المراد بالتفكر حصول
العقل المستفاد وفيه اشارة الى اصول علم الكلام فتدبر

قوله ومهد لهم قواعد الاحكام واوضاعها التمهيد وضع المهاد وهو
البساط استعير للتهيئة والاعداد والقواعد جمع قاعده وهي
المسايل والقضايا الكلية والحكم النسبة التامة وخطاب الله المتعلق
بافعال المكلفين عملا او اعتقادا والمراد بالاوضاع جمع وضع اما بالمعنى
اللغوي من وضع كذا في كذا وعليه اذا كان في داخله او متمكنا عليه والمعنى
انه بين الاحكام واحوالها ومصطلح اهل الاصول المسمى بخطاب الوضع
وهو بيان اسباب الاحكام وشروطها ونحوهما والضمير للقواعد
او للاحكام والنصوص جمع نص وهو ما كان معناه صريحا غير
محتمل لمعنى اخر والالماع جمع لمع كضو واضوا وهو لمعان الضو ونحوه
والمراد به اشارة النص وليس جمع لامع كما قيل قوله ليذهب
عنهم الرجس ويطهرهم تطهيرا علة لقوله مهدا والجميع ما مر
والرجس ما يستقذر والطهر ازالته والمراد ازالة الاقذار
الحسية والمعنوية لتكفل الشريعة بالطهارتين والاكثر على
ان المراد الثاني فان قلت معنى الطهارة ازالة الحدث او الخبث
وكونها بمعنى ازالة دنس الثوب مجاز على طريق تشبيهها بالطهارة
الحسية والتاكيد بالمصدر ينافي المجازية قلت هكذا قرره بعض
اهل العربية لكن ذهب بعض المحققين الى ان الفعل المؤكد
بالمصدر لا يتعين استعماله في معناه الحقيقي لما ورد في كلام العرب
مما يدل على خلافه كما فصل شراح التسهيل ولك ان توفق
بينهما بانه اذا لم تقم قرينة تعينت الحقيقة والا فلا او انه
اذا اشتهر المجاز جاز كما هنا لالتحاقها بالحقيقة فان الطهارة كذلك
ولذا اوردا الصدقة اوساخ الناس وسمي المشركون نجسا وفيه
اقتباس مع تغيير يسير والمراد بالرجس هنا الجهل والذنب لآرى
وتطهيره بالعلوم والملكات الفاضلة قيل وهو مناسب لما قيل
في الاية من ان المراد باهل البيت الامة لانهم اهل بيت الشريعة
والقرينة الاولى للاشارة الى افادة القران للمسايل الكلامية
والثانية لبيان افادته للمسايل الاصولية والفرعية كما ان ما قبلها
لبيان

لبيان كشفه تعالى للمعاني القرانية بالقران وغيره فالكل الحد
الذاتي وغيره قوله فمن كان له قلب الى اخره نكر القلب للتفخيم
وللاشعار بان كل قلب لا يتفكر ولا يتدبر اي من كان له قلب واع
يتفكر في حقايق القران وما بين له فيه او اصغى لسماعه وهو حاضر
بذهنه ليفهم معانيه او شاهد بصدقه فيتعظ بمواعظه ويزدجر
بزواجره فهو حميد ممدوح في الدنيا سعيد في الاخره وهذا على اللف
والنشر التقديري او فيهما وهنا اقتباس من قوله تعالى ان في ذلك
لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد وفي بعض رسايل
الرازي انه اشارة الى ان المدرك هو القلب لا الدماغ كما بين في
محله فان قلت العطف بالواو هنا اليق من او الفارقة لان القلب
محل الادراك والقا السمع عبارة عن الجد في تحصيل المدرك ولا بد
من الامرين قلت ان اريد به ظاهره فالمراد بالاول من له كمال في
معرفته وقلبه مشتغل باستخراج حقايقه ودقايقه وبالثاني
من سواه وقريب منه ما قيل ان المراد بمن له قلب ذوو الانفس
القدسية الغنية عن الكسب والتعلم وبمن القى السمع المحتاج
الى ذلك وقيل الاول اشارة الى رتبة الاجتهاد والثاني الى
التقليد وعلى كل تقدير فاو في موقعها وعلى التاويل فالامر
اظهر وهذا بيان لحال المكلفين بما بين فيه والمامورين بالاهتدا
بنوره المبين والفا تفريعية او فصيحة قوله ومن لم يرفع
اليه راسه الى اخره يعش مجزوم في جواب الشرط ويصلى سعيرا
مجزوم بعطفه عليه وفي نسخة ويصلى سعيرا بالرفع
على الاستيناف والقطع ولذا قيل عراه عن الجزم ليفيد الجزم
لان دخوله النار محقق ولذا اتي بالسين الدالة على التاكيد والتحقيق
عند الزمخشري كما فصل في المغني وشروحه بخلاف معيشته
مذموما فانه قد لا يقع في الدنيا وهو بيان لحاله في الدارين لمقابله
فان المراد بكونه في عيشة مذمومة انها مستحقة للذم او هي كذلك
عند الله وعند المومنين وهذا محقق ايضا وعدم رفع الراس

عبارة عن تركه او عدم الالتفات له والاعتداد به وقد يكني به ايضا
عن الحيا والخجل وليس بمراد هنا كقوله ٭
خجل البنفسج حين لاح عذاره ٭ او ما تراه ليس يرفع راسه ٭ وهمزة
راس لسكونها بعد فتحة يجوز ابدالها الفا وهو المناسب هنا للتشاكل
قوله براسه واطفا مهموز من قولهم اطفات النار وقد يرد معتلا والضمير
اليه للنبي او القران والنبراس المصباح وبزنته والضمير المضاف
اليه ان عاد الي من فالمراد به نور العقل او الفطرة التي يولد كل
مولود عليها واطفاوه بريح الجهل والعناد وعوده الي النبي او القران
علي معنى اراد اطفاءه بعيد جدا وقوله ذميما بالذال المعجمة بمعنى
مذموم في الدنيا ما دام حيا وكونه بالدال المهملة بمعنى قبيح غير
مناسب هنا وان جوزه بعضهم ويصلى سعيرا اي يدخل جهنم
في الاخرة ويقابله ما في الفقرة السابقة فان اريد بمن له قلب
صاحب القوة القدسية وبمن القي السمع صاحب العقل المستفاد
فمن لم يرفع راسه ذو الغباوة والغواية وان اريد بالاول المجتهد
وبالثاني المقلد فهذا هو المنهمك في الجهل والضلالة وقيل الاول صاحب
التاويل والثاني صاحب التفسير وهذا الجاهل البحت وفي قوله براسه
اشارة الي مكنيه فانه شبهت نور علي نور وفي قوله يرفع اليه راسه
اشارة الي علو مرتبته ورفعة منزلته لان الناظر انما يرفع راسه
لما كان عاليا عليه مرتفعا فوقه وهكذا هو يعلو ولا يعلى قوله فيا واجب
الوجود لما كان جميع ما سبق الي هنا يدل على ان كلامه المعجز الذي بلغه
رسول الله صلى الله عليه وسلم وتحدى به وابرز فيه خفايا الملك
والملكوت وخبايا قدس الجبروت من الصفات القدسية الدالة
على وجوب وجوده وانعامه بجلايل النعم بواسطة ما انزل له على نبيه
صلى الله عليه وسلم وامره بان يصدع به فبذل طاقته في تبليغه
وتبيينه على حسن وجه يرسم في مراة البصاير والعقول صار
كانه مشاهد لذلك في حضرة قدسه واقفا بين يديه مناجيا له فلهذا
التفت بعد الغيبة وفرع الندا بالفاء علي ما مر كما سياتي في الفاتحة

نقال

نقال فيا واجب الي اخره وقيل لما لزم من كون القران معجزا كون المتكلم به
واجب الوجود اذ الممكن الوجود لو قدر على مثله لم يكن ذلك معجزا ومن
كونه مكملا للناس بحسب القوتين كونه فايض الجود وكان المقصود
الاصلي والغرض الاولي لكل من استكمل بالكمالين تحصيل الرضوان ومشاهدة
جمال الرحمن فرع عليه قوله فيا واجب الوجود الي اخره وقيل ان هذه
الفا سببيه رابطة لما بعدها بشرط مفهوم من الكلام السابق اي ومن
كان بهذه المثابة من السعي في اعلا كلمتك والشفقة على خلقك فصل
عليه يا واجب الوجود الغني بالذات وهذا يناسب كون الافعال السابقة
مسندة للعبد كما لا يخفى وستسمع عن قريب توجيها اخر اخترناه فيه
كناية عن النيل والقال ووجوب الوجود كون ذاته مقتضية لوجوده
او كونه عين وجوده وهو يقابل الامتناع والامكان فان كان ذاتيا
فمعناه ما لا يمكن عدمه كما فصل في علم الكلام واطلاق واجب الوجود
على الله مبني على ما ذهب اليه الغزالي رحمه الله من جواز اطلاق ما علم
اتصافه به تعالى على طريق التوصيف دون التسمية لان اجرا الصفة
اخبار بثبوت مدلولها فيجوز اذا تحقق بدون مانع بخلاف التسمية
فانها تصرف في المسمى لمن له الولاية وهو تعالى منزه عن ذلك قوله
ويا فايض الجود قسر الحكما الفيض بفعل فاعل يفعل دايما لا لغرض
ولا لعوض والجود بافادة ما ينبغي لمن ينبغي لا لغرض لان من فعل
لعوض ينا له فهو فقير او متجر والغني هو الذي لا يحتاج في ذاته وكماله
الي غيره والغني المطلق الذي وجوده من ذاته وهو نور الانوار ولا غرض
له في صنعه بل ذاته فياضة للرحمة وهو الملك المطلق كما في هياكل
النور واصل الفيض سيلان الما من جوانب ما هو فيه لزيادته ووجه
الشبه كثرة المنافع او هو من فاض الخبر اذا شاع فيكون حقيقة كما فصل
في حواشي شرح المطالع وفايض الجود وصف كمال المتعلق كواجب
الوجود اي فايض وجوده وواجب وجوده قوله و يا غاية كل مقصود
اي كل مطلوب يطلبه كل طالب لا بد ان ينتهي اليك فانك المفيض المخير
لا سواك من الوسايط فالمراد بالغاية معناها اللغوي وهو المنتهى

وهذا هو الظاهر او هو من العلة الغائية ومعنى كونه العلة الغائية
ان ذاته كافية في وجود ما يوجد ويصدر عنه هو بذاته علة فاعلية
من حيث التأثير وعلة غائية من حيث كونه المقتضي لفاعليته على
نحو ما حقق في كون صفاته تعالى عين ذاته كما قاله الدواني في
شرح هياكل النور فتأمل في الوضوح واختر لنفسك ما يحلو ويحتمل
ان يكون المعنى انه اسنى المقاصد واعلاها فان جميع الموجودات
وسيلة لمعرفته التي هي نهاية المآرب وقبلة وجوه المطالب
وانا انت مهما لبس انفسنا ٭ فحيثما كنت دارت نحوك الصور
واطلاق الغاية وقع في كلام الحكماء كالمبدا ولما كان غاية الغايات
دعا بعد التوجه اليه للواسطة بيننا وبينه تعالى صل عليه اي على
عبدك ونبيك السابق ذكره **قوله** توازي غناه الى اخره سيأتي
معنى الصلاة وتوازي بمعنى تقابل وتساوي وماضيه آزى
وتبدل همزته واوا في المضارع فيقال يوازي ولا يبدل في الماضي
فيقال وازى وهي مولدة عند بعض اهل اللغة وقال التبريزي
يجوز حملا على المضارع وتجازي تكون جزاء وعوضا والغناء بفتح الغين
المعجمة والمد النفع وقيل معناه اقامته للدين لقوله في القاموس
ما فيه غناء ذلك اي اقامته ولا يخفى ما فيه من الركاكة والعناء بالمهملة
التعب ونفعه عليه الصلاة والسلام في الدارين اجلى من البيان
وتعبه في تبليغ الرسالة واعلاء كلمة الله عليا فصل في السير
مما لا تفي به طاقة البشر والمعنى صل عليه صلاة لا تحصى ولا تعد
كما ان منافعه وما تحمله من اعباء الرسالة كذلك والغناء بالمعجمة
في الاول وبالمهملة في الثاني واجاز بعضهم عكسه وجزالة المعنى تاباه
وفي قوله توازي وتجازي جناس مضارع وفي قوله عناه وغناه جناس
مصحف وهذا ماخوذ مما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما موقوفا
من ان من قال جزى الله عنا نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم ما هو
اهله اتعب سبعين كاتبا الف صباح **قوله** وعلى من اعانه الى
اخره الاعانة المساعدة قولا وفعلا والمراد بهم الصحابة رضي الله

عنهم

عنهم وبما بعده من خلفهم من التابعين وعلماء الدين والتقرير التقوية
والتثبت وتبيانه بكسر التاء المثناة الفوقية مصدر بمعنى البيان
وفي وزن تفعال بالكسر كلام سياتي في محله وفي نسخة بنيان
بضم الباء الموحدة مصدر بناه يبنيه وهو استعارة لما اتى به من
الشرع واحكامه كما في الحديث بني الاسلام على خمس والتقرير على النسخة
الاولى من تقرير المسئلة حققها وبينها لحملها قارة في الاذهان او في نفسها
وعلى الثانية من القرار والبقاء ترشيحا للاستعارة الا انه من شانه
او استعارة اخرى تبعية وتقريرا مصدر مؤكد **قوله** وافض علينا
من بركاتهم الى اخره قدس تحقيق الافاضة وما يدل على انها الاحسان
الكثير والبركة الزيادة والنماء وهي هنا زيادة معنوية والمعنى حصل
لنا الخيرات بالتوسل بهم اليك حتى كان ذلك من نفس خيراتهم او علمنا
علومهم وافض علينا من معارفهم **قوله** واسلك بنا مسالك كراماتهم
اي ادخلنا في الطريق التي اوصلتهم الى اكرامك لهم بنيل المراتب
العلية عندك او بما اعددته لهم مما هو كالنزل لهم في دار البقاء
وهذا احد معاني الكرامة وقال بعض الفضلاء ذكرها بعد صلى
وسلم لكونه اقرب الى الاستجابة لوقوعها بين المستجابين ولو
بالنسبة الى بعض المدعو لهم والباء في بنا للدلالة على التكرير
والدوام فان السلك بالفتح بمعنى الادخال متعد قال تعالى كذلك
سلكناه في قلوب المجرمين وفي لغة اخرى يقال اسلكه فيه وادرج
دعاء التسليم على من اراده بضمير علينا في دعاء التسليم على النبي
عليه الصلاة والسلام ومن اعانه حيث اخر تسليما رجاء الاستجابة
مع رعاية السجع فيه انتهى وقيل ان الدوام فهم من الملابسة المحمولة
على الكمال فتدبر واعلم اكرمك الله ان زبدة ما قصده المصنف
من اول الخطبة الى هنا مع رعاية براعة الاستهلال انه حمد الله
بعد حمده الذاتي على نعمه التي من اجلها تنزيل معجز كلامه على اعظم
رسله المرشد لكافة الانام بما بلغه من الاحكام كما اوحى اليه بقوله
بين الى اخره وبما قرره من حقائق العلوم الدينية ودقائقها المشار

اليه بقوله وابوزا الى اخره وبما ابداه من العقايد الحقه ودقايقها الدالة
على التوحيد والتمجيد بصفات الذات والافعال المرموز اليه بقوله
ليتجلى الى اخره وادرج فيه بعد بيان ما افاضه بالوساطه المحمية من
جلايل النعم ما قاساه في حمل اعبا الرسالة في مغازة الجاهليه من
الشدايد والمهالك المكني عنه بقوله تحدي ولم يرفع راسه ونحوه ليتفكر
العارف تفكيرا وتشرق به مشكاة قلبه وتنفتح عين بصيرته حتى
يشاهد جمال ذاته من مشرق صفاته قايما في مقام الاحسان كانه
يراه وهذا هو السبب لالتفاته لخطابه والتماس الفيض من جنابه
فلهذا فرعه عليه ثانيا واصفا له بوجوب الوجود وافاضة الجود اللذين
هما اصل صفات الذات والافعال والتمس منه غاية مناه من سعادة
الدارين بعد الدعا للواسطه في ذلك والثنا عليه واذا عرفت هذا
فاعلم ايضا ان المناسب لمعزاه ان يرجع الضماير ويسند الافعال
السابقة كلها للنبي صلى الله عليه وسلم ليدل ذلك صراحة على عنايه
ونفعه بارشاده وتعليمه وغير ذلك مما اثمر السعادة العظمى وعلى
عنايه ونفيه في تحديه وعنادا عاديه الداعي للقتل والقتال فياخذ
الكلام بعضه بحجز بعض ويضمخ بمسك ختامه مفارق افتتاحه هذا
مما من الله به بفيض كرمه **قوله** وبعد فان اعظم العلوم مقدارا الكلام
على بعد وكون الفا لنحوهما اما او تقديرها اشهر من قفا نبك فاعادته
تعد من الفضول والمقدار والقدر بمعنى والمراد به هنا المنزلة والشرف
الرتبي والعلوم ان كان المراد بها هنا العلوم الشرعية وهي التفسير
والحديث والفقه على ان تعريفها عهدي وهو المتبادر منه اذا اطلق
ولذا اختاره بعض المحشين فلا شبهة في كونه اعظمها وان كان
المراد ما يشمل سايرها فكذلك لانه عظم بشرف موضوعه وشرف
معلومه وغايته وشدة الاحتياج اليه وهو جاير لجميعها فان
موضوعه كلام الله الذي هو معدن الحكم ولا شك في انه اشرف
الموضوعات ومعلومه مراد الله الدال عليه كلامه جامع
للعقايد الحقه والاحكام الشرعية وغير ذلك مما لا بد منه كما قال

تعالى

تعالى ما فرطنا في الكتاب من شي وغايته الاعتصام بالعروة الوثقى
التي لا انفصام لها والوصول الى سعادة الدارين وشدة الاحتياج اليه
ظاهرة لتوقف الادلة والاعمال والاحكام عليه فان قلت موضوع علم
الكلام ذات الله وصفاته وهي اشرف من كل شي فيكون علم الكلام اشرف
منه قلت المتقدمون على ان موضوع الكلام المعلوم ودليل الموجود
من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية على ما فصلوه وحينئذ لا يلزم
كون موضوعه اشرف وذهب القاضي الارموي من المتاخرين الى ان
موضوعه ذات الله وذهب صاحب الصحايف الى انه ذات الله من
حيث هي وذات الممكنات من حيث استنادها اليه ويرد بانه لو كان
كذلك ما كان اثباته من المطالب الكلامية كما في شرح المقاصد وليس هذا
محل تفصيله الا انا اذا سلمناه نقول كلام الله مشتمل على التوحيد
والعقايد الحقة فيندرج في موضوعه موضوع الكلام وزيادة الخير
خيرا ونقول مجموع الامور الثلاثة لا تجتمع في غيره وقال بعض الفضلا فان
قيل قد ذكروا ان علم الكلام اساس العلوم الشرعية وعليه مبنى الشرايع
والاحكام اذ لولا ثبوت الصانع وصفاته لم يتصور علم التفسير والحديث
وكذا الفقه والاصول وكلام المصنف يدل على خلافه وتخصيص
ما سوى الكلام خلاف الظاهر قلنا السمعيات من الكلام دليلها النقل
او ما يتوقف حجيته عليه وما يستقل باثباته العقل لا يعتد به
ما لم يوخذ من الشرع فيستند اليه ايضا من حيث الاعتداد به
والاستدلال به يتوقف على علم التفسير وهذا لا ينافي كون الكلام
اساسه باعتبار القسم الاخير من حيث التصديق به لا من حيث الاعتداد
به انتهى قلت قد علمت مما مر عدم ورود هذا السوال واما كون
ما يستقل به العقل كالايمان بوجود الباري تعالى يوخذ من الشرع
فهذا بنا على ما قاله بعض الاشعرية وخالفه بعضهم وبعض
الماتريدية قال في التلويح وغيره ان ثبوت الشرع موقوف على
الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق
بنبوة النبي بدلالة معجزاته فلو توقف شي من هذه الاحكام

ليبي

على الشرع لزم الدور انتهى وفيه كلام ليس هذا محله وما قيل من ان المراد
انه من اعظمها لكن قصد المبالغة في مقام الخطابة بعيد **قوله** وارفعها
شرفا ومنارا الشرف علو المقدار والمكان العالي والمراد الاول اوالثاني
على انه استعارة لئلا يتكرر مع ما قبله وهو الانسب لما بعده ايضا
ومن فسره بالعلم لم يصب والمنار كالمنارة ويقال منورة على الاصل موضع
النار وجمعه مناور ومنائر كما في كتاب النبات وشاع في كل بناء عال يهتدى
به سالك الطريق ولما يوضع عليه السراج وشاع في العرف لمحل الاذان
المعروف وفسره هنا بالدليل ولا وجه له الا ان يريد به بيان ماله فان
المراد انه اعلى العلوم من جهة شرفه ودلالته على طرق النجاح والتفسير
يطلق على بيان معنى كلام الله رواية ويقابله التاويل وهو ما كان
بطريق الدراية ويطلق على بيان معناه مطلقا وعلى ذكر ما يتوقف ذلك
عليه وهو المراد هنا وموضوعه القران بمعنى الكلام اللفظي والتفسير
تفعيل من الفسر وهو الكشف ومنه التفسرة لما يعرف به الطبيب
المرض وقيل انه مقلوب من السفر ومنه اسفر الصبح **قوله**
رئيس العلوم الدينية وراسها الرئيس سيد القوم ومقدمهم والراس
عضو معروف ويكون بمعنى الرئيس ايضا وهو هنا استعارة
او تشبيه بليغ فجعل رئيسا لنفاذ حكمه عليها وتوقفها عليه لان مرجع
معظم ادلتها اليه وراسا لان بها بقاء البدن وبحواسها تصرف في مهماته
وبه يتم غيره من العلوم ويسمى معتمدا على ما فيه من الحقائق وهو نز
مبدله الظاهر والمبني موضع البنا والاساس ما يوضع عليه غيره
وهو المراد لما فيه من الادلة التي يبنى عليها والقواعد جمع قاعدة
وهي الاساس وساق البنا والعطف الاول منه ايضا وهو معطوف
على المبني عطف تفسير لا على القواعد لئلا يلزم اختلاف حركة
ما هو كالذوي المعيب لا للتكرار كما توهم **قوله** لا يليق لتعاطيه
الى اخره التعاطي في اصل اللغة تفاعل من العطا ثم اطلق على
الاخذ والتناول وهو المراد وخص في عرف الفقها بالاخذ من غير ايجاب
ولا قبول وفي عرف الناس بالسوال والتصدي التعرض وبرع

بفتح

لاري

وبرع بفتح الموحدة وفتح الراء المهملة وضمها وعين مهملة براعة وبروعا
فاق غيره في علم وغيره والدينية ماله انتساب وتعلق بالدين كالفقه
والحديث والاصلين وفروعها واصولها بدل قصد به التعميم اي كلها فان
قلت في كلامه هنا اختلال ظاهر فان كونه رئيس العلوم الدينية
وراسها يستلزم توقف البراعة والتفوق فيها عليه فيتوقف على
تعاطيه والتكلم فيه ايضا فكيف يتوقف تعاطيه والتصدي للتكلم
فيه على وجه اللياقة على البراعة فيها قلت المراد بتعاطيه والتكلم
فيه اخذه من كتب التفسير والتكلم بكلامهم فيها فانه يتوقف على البراعة
في العلوم الدينية كما قيل فالاول بالنظر الى السلف المقتبسين لانوار
التنزيل من مشكاة النبوة بواسطة او بدونها واصحاب الانفس القدسية
والسليقة العربية والثاني ما عداهم وقيل تقدمه بالذات اذ ما من
علم من العلوم الدينية الا وهو محتاج الى كلام الله تعالى الذي
لا يتحصل بدون علم التفسير واما تاخره فمن حيث التعلم لان العلما
يبنونه بها وهو قريب مما مر فليس جوابا مستقلا كما توهم وقد
قال بعض الفضلاء المتاخرين انه لا طائل تحت السوال اذ دعوى
الاستلزام غير ظاهرة لما مر ان المتوقف عليه الاعتداد بها اي
لا يعتد بها ما لم تؤخذ من الشرع وكذا الاوجه للقول بان الاول
بالنسبة للسلف والاصحاب والثاني بالنسبة لغيرهم لان
المراد بالعلوم العلوم المدونة المشهورة وهي بعد الصدر الاول
والمقصود الترغيب فيه من بينها لتبقى علوم السلف خارجة
انتهى وفيه دخل يعلم مما قدمناه ولبعضهم هنا كلام تركه اتم فائدة
من ذكره **قوله** وفاق في الصناعات العربية الى اخره قيل
العلم ان لم يتعلق بكيفية عمل كان مقصودا في نفسه ويختص
باسم العلم وان تعلق بها وكان المقصود منه ذلك العمل يسمى صناعة
في عرف الخاصة وينقسم الى قسمين قسم يكون حصوله بمجرد
النظر والاستدلال كالطب وقسم لا يحصل الا بمزاولة العمل كالخياطة
وهذا القسم يختص باسم الصناعة في عرف العامة والظاهر انه

ليبي
لاري

صبغة الله

خسرو

لا يطلق العلم على مثل الخياطة والحياكة الا ان يراد انه علم لغة وعلم
الادب عرفوه بعلم يحترز به عن الخلل في كلام العرب لفظا او كتابة
وقسموه الى اثني عشر قسما على ما في شروح المفتاح وسميت
ادبية لتوقف ادب النفس والدرس عليها بقي انه قيل ان بعض
فنون الادب لا يستمد منه التفسير وهو العروض والقافية وقرض
الشعر والانشا فمراده بانواعها انواعها الكاملة المعتبرة ولا
شك ان من اراد النظر فيه على اتم الوجوه يحتاج اليها واما الخط
فان الرسم العثماني يحتاج اليه فيه فلا بد من معرفته ليعلم ما جرى
على وفقه ووجه مخالفة ما خالفه وكذلك قرض الشعر والعروض
والقافية لو لم ينظر فيه لم يفرق بينه وبين الشعر حتى يعرف
معنى قوله وما علمناه الشعر ووقوع انواع من الموزون فيه وكذا
الانشا ينظر فيه ليعرف مخالفة النظم المعجز له كما قيل عرفت الشر
لا للشر لكن لتوقيه ثم قال ان علم القراات لا بد منه ايضا في التفسير
ولم يعد من العلوم الادبية فاما ان يندرج في الدينية لاختصاصه بالقران
او في علم التفسير كما يشعر به كلام المصنف رحمه الله فيما سياتي
ويعرف التفسير حينئذ بما يعرف به معاني كلام الله ادا والفاظه
بحسب الطاقة البشرية ويكون تسميته بالتفسير تسمية
له باشرف اجزايه ولا يخفى ما فيه فان احدا لم يعد القراات
من التفسير مع ان اكثر مسايله المتعلقة بالادا لم تذكر فيه والمصنف
لم يحصر ما يتوقف عليه التفسير فيما ذكره فكم من امور تلزم فيه احيانا
ولم يذكرها ثم ان المصنف رحمه الله ان جعل قوله بانواعها قيدا
للفروع فلا يخفى ما فيه من اختلاف الرونق وكانه لم يقصد التقفية
فيه وفي تعبيره عن الشرعيات بالعلوم وعن غيرها بالصناعة حسن
ادب لطيف تنبيه قال الجواليقي في شرح ادب الكاتب الادب
في اللغة حسن الاخلاق وفعل المكارم واطلاقه على علوم العربية
المذكورة مولد حدث في الاسلام وكذا قاله الامام المطرزي قوله ولطال
ما احدث نفسي الى اخره هذه اللام زايدة للتاكيد او جواب قسم مقدر

وليت

وليت موطيه وما كافة عن طلب الفاعل فان قل وكثر وطال تكف
بها ولا تتصل ما الكافة بفعل غير هذه الافعال الثلاثة او هي مصدرية
فترسم منفصلة والموجود في اكثر النسخ اتصالها ويليها الماضي في الاكثر
نحو طال ما دار في خلدي والمضارع كقوله
فلما يبرح الحبيب الى ما ٭ يورث المجد داعيا ومجيبا ٭ وتقديره هنا
بنحو طال ما كنت احدث الى اخره تكلف لا داعي له ويحتوي بمعنى يشتمل
والصفوة مثلثة الصاد المهملة بمعنى الخالص والصحابة بفتح الصاد
بمعنى الاصحاب وكذا الصحبة وقال المرزوقي في شرح الفصيح صحابة
مصدر بمعنى صحبة لكنه وصف به وقد تجعل الصحبة جمعا كالرفقة
وفي التسهيل صحبة اسم جمع لصاحب وكذا صحابة اسم جمع كقرابة
اسم جمع للقريب والصحابي كل مسلم لقي النبي صلى الله عليه وسلم او اجتمع
معه وهو يعقل وهذا احسن من قولهم راى لشموله الاعمى وفيه
اقوال مذكورة في مصطلح الحديث ولا يشترط طول الصحبة ولا الرواية
عنه ولا يشترط بقاوه على الاسلام ايضا وانما يشترط موته عليه
وعظماوهم كابن عباس وابن مسعود والتابعي جمع تابع وهو من لقي
الصحابي واشترط بعضهم طول الصحبة فيه بخلاف الصحابي
لان نور النبوة موثر فيمن لمحه طرفة عين ومن دونهم من بعد
التابعين والمروي عنه التفسير من الصحابة كثير والمعروف
منهم الخلفا وابن عباس وقد كثر عنه ذلك حتى سمي ترجمان القران
وكذا روي عن ابن مسعود ما لا يحصى والمشهور من التابعين
مجاهد وعطا وعكرمة وسعيد بن جبير وطاوس وزيد بن اسلم
وبعد هولاء الفت تفاسير جمع فيها اقوال الصحابة والتابعين
كتفسير سفيان بن عيينة ووكيع وشعبة وعبد الرزاق
ويزيد بن هارون وبعد هولاء ابن جرير وتفسيره اجل تفسير
للمتقدمين ثم استفاض التاليف حتى انتهى للزجاج والرماني
ومنها اخذ الزمخشري ثم جا بعدهم من كثر السواد باقوال
الحكما والصوفية كالرازي حتى قيل في تفسيره كل شي الا التفسير

وقوله احدث نفسي حديث النفس مستعار للخواطر والاماني استعارة
مشهورة كقوله اكذب النفس اذا حدثتها ان صدق النفس يزري بالامل
قوله وينطوي على نكت الى اخره انطوى مطاوع طواه ضد نشره
وضمن معنى الاشتمال فعداه تعداه بعلى اي ينطوي مشتملا
على النكت وهي جمع نكتة بضم النون وهي اللطيفة المستخرجة بقوة
الفكر من نكت في الارض اذا نبشها باصبع او قضيب ونحوه سميت
بها لمقارنتها لذلك غالبا او لان تاثير الفكر كالنكت في القلب ويصح
ان ينقل من نكتة الاديم والثوب وهي ما يخالف لونه لكونها تخالف
غيرها بلطافتها وبارعة بمعنى فائقة ورائعة من الروع بفتح الراء
وهو الاعجاب يقال راعني الشي اذا اعجبني وراقني او من راعه
اذا افزعه كان الرائع الجميل يفرط حتى يروع من يراه قاله السهيلي
في الروض الانف وقيل انه من الريع بمعنى الزيادة والنما والاستنباط
اصل معناه استخراج ماء البير ونحوها فاستعير لاستخراج المعاني
بجد واجتهاد وفيه ايما لتشبيه المعاني بالما للطفه وصفائه
اولانه سبب الحياة ومراده بالافاضل الزمخشري والراغب والرازي
فان معول المصنف على هولاء في الاشر حتى قيل كل ما فيه من العربية
من الكشاف وما فيه من اللغة من الراغب وما فيه من الكلام من التفسير
الكبير **قوله** ويعرب عن وجوه القراات الى اخره المعزية ويقال
معزوة بمعنى منسوبة وفعله عزيته وعزوته والثاني اكثر
والثمانية هم القرا السبعة المشهورون والثامن يعقوب بن
اسحاق الحضرمي البصري وراوياه روح بفتح الرا ورويس بالتصغير
والشاذ ما ورا السبعة والاصح انه ما فوق العشرة واحكامه
مبسوطة في محلها **قوله** الثمانية الى اخره اشارة الى وجه اختياره
الثامن دون باقيها لانها اشتهرت حتى قيل انها السابعة في الصدر
الاول الى راس الثلثمائة ثم اسقطها ابن مجاهد واثبت بدلها
قراة الكسائي وقد قالوا ان يعقوب كان اعلم اهل عصره بالعربية
ووجوه القراات كما في الاتقان وغيره **قوله** الا ان قصور بضاعتي

الي

الى اخره في الاساس قصر عنه قصورا عجز عنه ولم يبلغه والبضاعة
المتاع المجلوب فنسبة القصور اليه مجازيه والاصل قصوري
عن تكثير بضاعتي او ترويجها وهو استعارة شبه العلم والاشتغال
به بالمال الذي يتجر فيه اهله وقلة معلوماته بقلة راس مال
التجارة وثبطه عن الامر عوقه وابطاه عنه وقوله يمنعني عن
الانتصاب في هذا المقام يعني به مقام تاليف ما ذكره وقوله ان اوسمه
اي اجعل له سمة وعلامة والمحذوف فيه وسمه يسمه كوعده
يعده واما وسم المشدد فانه بمعنى حضر الموسم فان صح روايته هنا
فهو لاجل الازدواج مع قوله اتممه وصمم على صيغة المبني للفاعل اي
خلص عن التردد وموجب التوقف وصار ماضيا لا فتور فيه يقال صمم في
السير ونحوه اي مضى وصمم السيف نفذ للعظم وقطعه وصمم
اي عض ونيب فلم يرسل ما عضه ويجوز كون صمم مبنيا للمفعول
من هذه اللغة اي اخذ عزمي ولم يرسله **قوله** بانوار التنزيل
الى اخره النور هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره فان فهمت
فهو نور على نور والسر ما يلزم كتمانه ولب الشي ولا يخفى مناسبته
للتاويل واسول المسول ابدلت همزته واوا على القياس
وفي بعض النسخ سول بدله واقول هنا نزل منزلة اللازم
فلا معمول له او معموله مقوله ما بعده على الحكاية **سورة**
فاتحة الكتاب السورة مهموزة وغير مهموزة بابدال
ان كانت من السور وهي البقية لان بقية كل شي بعضه وبدونه
ان كانت من سورة البنا وهي المنزلة منه او من سور المدينة لاحاطتها
باياتها ومنه السوار المحيط او من التسور وهو العلو والارتفاع
ننقلت الى مقدار من القران يشتمل على ايات ذي فاتحة وخاتمة
اقلها ثلاث ايات وقيل السورة الطائفة المترجمة توقيفا اي المسماة
باسم خاص بها منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم لان الترجمة
في الاصل تفسير لغة باخرى وتطلق على التبليغ مطلقا كما في قوله
ان الثمانين وبلغتها قد احوجت سمعي الى ترجمان وتطلق على التسمية

كثيرا في كلام المصنفين وهو المراد ههنا واسماء السور كلها توقيفية
ثابتة بالاحاديث والاثار والمراد بالطايفة قطعة مستقلة
او ايات مخصوصة منه فلا يرد اية الكرسي لانها غير مستقلة اذ هي بعض
من سورة البقرة واية واحدة ايضا ودفعه بان المراد بالترجمة انها صنفه الله
مسماة بالسورة ضعفه غني عن البيان وانما جعل القران سورا
لانه اسهل للحفظ وانشط فقال الشريف قدس سره الفاتحة
مصدر كالكاذبة بمعنى الكذب ثم اطلق على اول الشي تسمية للمفعول
بالمصدر لان الفتح يتعلق به اولا ثم بواسطته يتعلق بالمجموع فهو
المفتوح الاول وهذا بالنسبة للمقرو والمكتوب مطلقا فقول
بعض المتصلفين من اهل العصر انه انما يتحقق في المكتوب اذا كان
كالطومار من جمود الفكر وخموده وقيل الفاتحة صفة جعلت اسما ابن هشام
لاول الشي اذ به يتعلق الفتح بمجموعه كالباعث على الفتح فالتاء علامة
للنقل من الوصفية الى الاسمية وقيل للمبالغة وللاختصاص لهما
بزنة علامة كما توهم وهذا اقرب لغلة فاعله في المصادر وقيل ولم ستيه
يجعل الة وان اطلق عليها فاعل كالقاطع والقاتل لان الالة لا تتصف
بالفعل وهذه متلبسة بالفعل ولا باعثا لانه لا يقارن الفعل وهذه
قارنت الفتح وفيه انه ان ادعى كلية ما ذكر فليس كذلك فان المصبغ
الة للصباغ تصبغ ايضا وفي تخدت عن الحرب جبنا الجبن باعث
على القعود وهو مقارن له وان ادعى الاغلبية لم يفد لانه يقال
له هذا من غير الغالب اللهم الا ان يقال كفى بالندرة باعثا على الترك
او المراد انه لا يقصد اتصافها به وما ذكر لا يبعد باعثا على انه جعل
متنوع منقوص مع بعض القران الة غير مناسب لايهام انه غير منقوص منه وحينئذ
يتم هذا وجها والحاصل انه مفتوح من جهة وفاتح من اخرى فنظر
كل فريق الى جانب وجوز ان يكون للنسبة اي ذات فتح مع وجوه
اخر مرجوحة لم يكثر بها السواد ثم قال الكتاب بمعنى المكتوب
والمصحف يطلق على المجموع وعلى جزئه وعلى المشترك بينه وبين
اجزايه وفاتحة الكتاب صارت علما بالغلبة لهذه السورة فالتاء
علم اخر

علم اخر والالف واللام عوض عن الاضافة وفيه نظر وذكر بعضهم ان
هذه الاضافة بمعنى من لان اول الشي بعضه ورد بان البعض
يراد به الجزئي كزيد للانسان والجزء كاليد لزيد واضافة الاول بيانية
بمعنى من واضافة الثاني على معنى اللام وليس الكتاب جنسا شاملا
هنا الان نعم الفاتحة بالقياس الى المجموع لا الى الكل الذي هو القدر المشترك
فان قيل في الكشاف ان معنى اضافة اللهو الى الحديث التبيين وهي
الاضافة بمعنى من اي من يشتري اللهو من الحديث فبين اللهو بالحديث
لانه قد يكون من الحديث وقد يكون من غيره والمراد بالحديث المنكر
كما ورد الحديث في المسجد ياكل الحسنات ويجوز ان تكون الاضافة
بمعنى من التبعيضية كانه قيل ومن الناس من يشتري بعض الحديث
الذي هو اللهو منه فعلى التقدير الثاني ان اريد بالحديث مطلقه كان
جنسا للهو صادقا عليه كما يطلق عليه الحديث المنكر فتكون الاضافة
بيانية لا مقابلة لها وان اريد العموم والاستغراق كان لهو الحديث
جزا منه فقد ثبت اضافة الجزء الى كله بمعنى من التبعيضية وان لم
تكن مشهورة قيل الظاهر ان المراد مطلق الحديث لكن العلامة
دقق النظر في اضافة الشي الى ما هو صادق عليه فان حسنت
فيه جعل المضاف اليه بيانا او تمييزا للمضاف كالساج للباب والحديث
المنكر للهو جعلها بيانية وان لم يجز ذلك فيه كالحديث المطلق للهو جعلها
تبعيضية ميلا الى جانب المعنى اقول هذا رد لما في الكشاف تبع فيه
الشارح المحقق وليس بوارد عليه وما ذكره المدقق مخالف لكلام
قدماء النحاة كشراح الكتاب ومن حذا حذوهم فان اضافة نحو
يد زيد على معنى اللام وقال قوم منهم كابن كيسان والسيرافي
ان اضافة ما هو جزء من المضاف اليه بمعنى من التبعيضية واستدلوا
عليه بفصله عن الاضافة بمن كقوله
كان على الكتفين منه اذا انتحى مداك عروس او صلاية حنظل
وهو شايع كما فصله ابو حيان في شرح التسهيل ومنهم من ذهب
الى ان المقدرة في الاضافة مطلقا تبعيضية من غير فرق بين الجزء

والجزئي كما في لمع ابن جني وشرحه للثمانيني وعبارته ان كان الاول جزءا من الثاني كانت الاضافة بمعنى من نحو باب ساج ودار آجر وجبة صوف وتقديره باب من ساج ودار من آجر والاول في هذا جزء من الثاني ومن فيه للتبعيض انتهى فادعاء انها غير موجودة او غير مشهورة مكابرة لمخالفته ما سطر في كتبهم المعول عليها وما ذكره في توجيه كلام الكشف دقة لا يتحملها نظر اهل العربية ثم ان للناظرين في كلام الشريف وجوها شتى كلها خارجة عن قانون العربية لاقتصارهم على ما لا يغني ولا يسمن من كلام المتاخرين ولذا اضربنا عنها صفحا واما اضافة السورة فمن اضافة المسمى الى الاسم كيوم الاحد وهي مشهورة ثم انهم اطلقوا كون الاضافة الى الجزئي بيانية وهو مخالف لما صرح به كثير من المتقدمين والمتاخرين من انها انما تكون كذلك اذا كان بينهما عموم وخصوص وجهي كخاتم فضة فان كان مطلقا كمدينة بغداد فهي لامية وذهب شارح الهادي الى انها بيانية ايضا ولذا تراهم يحملون شجر الاراك من الاضافة اللامية تارة ومن البيانية اخرى وهذا مما غفل عنه كثير من الناس فاحفظه **قوله** وتسمى ام القرآن عطف على مقدر اي تسمى بفاتحة او على سورة الفاتحة باعتبار المعنى او التقدير هذه سورة فاتحة الكتاب وتسمى الى آخره وعطف الفعلية على الاسمية شايع كعكسه والمراد بالتسمية وضع العلم لا الاطلاق وقال الفاضل الشريف فاتحة الكتاب صارت علما بالغلبة للسورة وقد ذكره في الكشف ايضا لان القول بعلمية الجنس ضروري لمنع الصرف ونحوه من الاحكام ويجب في العلمية الشخصية تشخص المعنى ولا تشخص هنا والاصح ان اسماء السور موضوعة لتلك الالفاظ المقروءة فتكون واحدة بالنوع كما في التلويح وشرح المقاصد الا ان يقال مثل هذا المولف بحسب العرف يعد شخصا واما جعلها وامثالها من قبيل اسماء الاشارة في عموم الوضع وخصوص الموضوع له فبعيد جدا وما ذكر من السبب في عدم اعتباره فيها من انها لو كانت موضوعة لواحد من الخصوصيات كانت في غيره مجازات وان كانت

موضوعة

موضوعة لكل منها كانت مشتركة بين معان غير محصورة وان كانت موضوعة لمعان كلية لزم كونها مجازات لا حقايق لها والكل فاسد لا يتاتى هنا اذ قلما يستعمل في تشخص ولا كثر استعمالها في الكل فلا يلزمه ما ذكر وتفصيله في شروح الرسالة الوضعية اقول الذي عليه المعول في اسماء السور واسماء الكتب والعلوم ونحوها انها اعلام شخصية لتلك الالفاظ المخصوصة لا للصور الذهنية ولا للنقوش ولا للمركب منها وهي تعد في العرف شيئا واحدا شخصا واختلاف الالفاظ وتعدده كتعدد امكنة زيد لا يغير تشخصه لانها غير معتبرة فيه ومما يشهد له شهادة تزكيها الاستقراء تسميتها بالجمل كقل هو الله احد وانا اعطيناك الكوثر ومثله معهود معروف في الاعلام كتابط شرا وبرق نحره وصورها دون اسم الجنس فانه وان لم يكن مفقودا فيها نادر واما الاستدلال له بدخول ال عليه كالكافية والشافية فليس بشيء لانه ليس مما يستدل بمثله وما قيل من ان العلمية الجنسية ضرورية مما تفرد به الرضي وهو غير مسلم عند النحاة ودلالة الموصول على ماهية نوعية او جنسية لا ترد عليه نقضا وفي شرح الفوائد الغياثية للشيخ مشايخنا اسماء العلوم كاسماء الكتب اعلام اجناس عند التحقيق وضعت لانواع اعراض تتعدد بتعدد محالها القايمة بها كزيد وعمرو وقد تجعل اعلاما شخصية باعتبار ان المتعدد باعتبار المحل يعد واحدا في العرف وهو انما يتم اذا لم يكن موضوعة للمفهوم الاجمالي انتهى وتردد السبكي في اسماء العلوم هل هي اعلام بالغلبة او منقولات عرفية كالدابة ورجح الثاني وسياتي تتمة هذا المبحث في تعريف الجلالة الكريمة **قوله** لانها مفتتحه ومبدوه الى آخره الام في اللغة الاصل والوالدة ثم اطلق على الفاتحة ومحكم القرآن قال تعالى منه آيات محكمات هن ام الكتاب ومفتتح اسم مفعول او اسم مكان او مصدر ميمي وقال صاحب القاموس في شرح الديباجة المفتتح لغة شايعة فصيحة يقال فتحه وافتتحه نقيض اغلقه واما المختتم فغير صحيحة ولا تكاد توجد عند لغوي ثبت والمراد به غير الاول ولذا عطف عليه قوله

لاري

عيسى الصفوى

وسمّوه عطفا تفسيريا ولما كان افتتاحه وابتداؤه بها في كتابة المصاحف
او في التلاوة او في الصلاة او في النزول بناء على انها اول سورة نزلت
وتتلوها ما عداها في ذلك جعلت امّا واصلا له ومنشأ بطريق
التشبيه لان الولد يتكون ويوجد بعدما ته ولذلك سميت اساسا لتوقف
بقية البنا وابتنائه عليه ووجوده بعده وبهذا التقرير سقط ما في
بعض الحواشي من الاوهام مثل ما قيل من ان المبدا يقال للجزء الاول
ولما منه ذلك الشئ والفاتحة مبدا بالمعنى الاول والام بالمعنى الثاني
فجعل هذا وجها للتسمية بها اما غير مرضي وكذا ما قيل انه لا فائدة لذكر
الاصالة والمنشائية اذ ليس في الفاتحة سوى البدائية وان كانتا
موجودتين في المنقول عنه وهي الوالدة والام في اللغة الاصل ومنه قيل
للوالدة اصل وحينئذ لا يناسب ذكر كان لان الجزء الاول من الشئ اصل
يبتني عليه باقي الاجزاء من حيث انها اجزاء متاخرة انتهى وقيل انها سميت
امّا لجمعها كل خير كام الدماغ الجامعة للحواس اولانها مفزع اهل
الايمان كما يسمى الراية اما وركاكته ظاهرة فان قلت زعم بعض فضلاء
العصر ان قوله في الكشاف ولتسمى ام القران لان ام الشئ اصله وهي مشتملة
على كليات معاني القران اولى مما ذكره المصنف لان الاشتمال انسب
بالام من الافتتاح والمبدائية بمعنى الابتداء وان كان ما ذكره ايضا صحيحا
قلت هذا وهم منه فان المصنف ذكر ما في الكشاف بعينه وزاد عليه وجها
اخر وقدمه عليه اشارة لارجحيته عنده لان اصل معنى القران والكتاب
الالفاظ المعاني وهو فيما اختاره باق على اصله بخلافه في الوجه الثاني
فانه يحتاج الى التجوز والتقدير اي ام معاني الكتاب وهو بعيد لحمل
الكتاب على المعاني و هذا لم ينبه عليه احد وتنبه له واعلم ان في
كلام المصنف هنا وجهان احدهما ان يكون قوله مفتتحه بيان
لوجه التسمية بفاتحة الكتاب وسمّوه لام القران لغا وتشرا وقوله
وكانها الى اخره بيان لمشابهته للمعنى الاصلي للام في المبدائية حقيقتين
للمعنى العرفي وهو الوالدة فيماله بزيادة خصوصية واشتهارها في
المبدائية والمنشائية او عادوه المبدائية الاولية وكونه منشئا

عني عن

ميرباد

مرزا ابراهيم

٢

٢٥

غني عن البيان والثاني ان يكون مسدوه عطفا تفسيريا وهما علة
لقوله ام القران وترك لتسميتها بالفاتحة لظهوره قال الفاضل
الليثي وهو وجه وجيه الا انه مخالف لما نقل عن المصنف في حواشيه
من ان قوله لانها مفتتحة تعليل لما تضمنه قوله سورة فاتحة الكتاب
من الجملة الخبرية التي تقديرها تسمى فاتحة الكتاب وفي هذا الوجه
يكون المنقول عنه المعنى العرفي انسب كما ان الوجه الاول
بالاصلي انسب وان جرى كل منهما في كل منهما وقوله ولذلك اي لكونها
اصلا وهو ظاهر ثم انها تسمى ايضا ام الكتاب وفاتحة القران ووجهه
يعلم مما مر ثم انه قيل ان في كلام المصنف رحمه الله اشارة الى ان التسمية
بفاتحة الكتاب من قبيل تسمية المكان باسم الفاعل وهي من فروع
الاسناد اليه واذا كان مصدرا كالعافية فهي من فروع تسمية المكان
بالمصدر وجعلها من تسمية المفعول بالمصدر اذ فاتحة الشئ اوله
والفتح يتعلق به اولا وبتبعيته بالمجموع فهو المفتوح الاول بعيد اذ
تسمية المفعول بالمصدر غير مشهورة وقيل فاتحة الشئ اوله
لانه لفتحه وهو من تسمية الالة بالفاعل كالباصرة والسامعة
وعلى اشتقاقها تاؤها للنقل لا للتانيث بتقدير طائفة فاتحة ولا
للمبالغة لقلة مجيئه في غير صيغ المبالغة وعدم مناسبته هنا
وجعله من النسب كتامر بعيد غير مسموع اذ هو مقصور على السماع
انتهى ولا يخفى ما فيه من التعسف لانه ليس بمكان حقيقي فنقل
اسم الفاعل الى المكان المتجوز به عن الاول مع صحة تسميته الاولى
فاتحا لحصول الفتح به تطويل بغير طائل وقد مر منا ما فيه غنية
عنه والذي حمله على هذا قوله مفتتحه قوله اولانها تشتمل على
ما فيه الى اخره في بعض الحواشي ان المراد جميع ما فيه يعني ادعاء واجمالا
وياباه قوله فيما بعده او على جملة معانيه الا ان يكون تفننا في
التعبير والذي في الحواشي الشريفية وغيرها تفسيره باصول
ما فيه ومقاصده وهو الظاهر فلا يرد عليه ان فيه التفصيح وغيرها
وان قيل انها ترجع لما ذكر لما فيها من العبرة والانعاظ وهذا هو الوجه

الثاني لكونها اتمّ وعليه اقتصر في الكشاف كما مر وقوله التعبد بامره ونهيه
اي التكليف وهو في اياك نعبد لان العبادة قيام العبد بما تعبد به
من امتثال الاوامر والنواهي كما قيل واورد عليه ان قوله اياك نعبد يفيد
التنسك الذي هو وصف العبد لا التكليف واجيب بانه بنا على انه بلسان
العباد تعليما لهم وطلبا لعبادتهم فهو تكليف ثم ان تفسير التعبد بالتكليف
لا تساعده اللغة الا ان يقال هو تفسير له بلازم معناه وحقيقته اتخذه
عبدا او تضمين لتعديه بالباكذا قيل وانا اقول الذي دعا الشريف وغيره
لتفسير التعبد بما ذكر انه ليس المراد به مطلق التنسك لتقييده
بامر الله ونهيه بل تعبد المرء تنسكه بما كلفه الشارع به فتفسيره
بالتكليف اما لانه اظهر في العبادة المقصودة هنا سوا كانت الاية تعليما
للعباد ام لا نعم اذا كانت تعليما كان اظهر وانور فهو كتوهم حصول الصورة وهو
حقيقة لغة قال السمين في مفرداته قوله تعالى ان عبدت بني اسرايل
اي اتخذتهم عبيدا وقيل ذللتهم ذلة العبيد وقيل كلفتهم الاعمال الشاقة
التي يكلف مثلها العباد انتهى وبهذا وقفت على ما في كلام هذا القايل
وان قوله لا يساعده اللغة من قصور الباع وعدم الاطلاع ثم ان الايمان
بالله ورسله داخل في التعبد لانه مع توقف العبادة عليه مامور به
في نحو امنوا بالله ورسله فلا يتوهم انه خارج وهو اجل المقاصد واشتمالها
على الثنا من الحمد واجرا الصفات المذكوره والتعبد في قوله اياك نعبد كما
مر او في قوله الصراط المستقيم ان اريد به ملة الاسلام وقيل هو في قوله
الحمد لله لانه بتقدير قولوا وفيه نظر واما الوعد والوعيد ففي قوله
انعمت والمغضوب عليهم او في يوم الدين والجزا لتناوله الثواب
والعقاب ولما كانت مقاصد الامور نتايجها والنسل اعظم المقاصد
ونتيجة مقدمات الاعمار شبهت بالولد ولذا سمي نتاجا ووجه
التشبيه ظاهر كما قيل لنا من بنات الفكر نسل بها نسلو وانما كانت
هذه مقاصد واصولا لانه انزل ارشادا للعباد الى معرفة
المبدا والمعاد ليوحدوا ويحق المبدا بامتثال اوامره ونواهيه ويدخروا
للمعاد مثوبة كبري ولانه كافل لسعادة الانسان وذلك بمعرفة

مولاه

میرپادشاه

٢

مولاه والتوصل بما يقربه والتنصل عما يبعده منه والباعث عليه
الوعد والزاجر عنه الوعيد والاحجب عن نور الانوار وهوي في ظلمات
بعضها فوق بعض واما الدعا والسوال فوسيلة يعتبرونها سا تعلق بالمعاد
ولا يرد اشتماله غيرهذه الصورة على مثل ما ذكر لان وجه التسمية لا يلزم
اطراده ولانها استحقته بالسبق اليه والترتيب الخاص والاجمال المفصل
في غيرها فضاهت مكة في تسميتها ام القرى لما تقدمت ودحيت الارض
عنها وتمام تفصيله في شروح الكشاف وفي بعض الحواشي ان ابن
سيرين كره تسميتها ام القران والحسن البصري كره تسميتها
ام الكتاب ورد بثبوته في الصحيحين وغيرهما الحديث الحمد لله ام القران
وام الكتاب **قوله** او على جملة معانيه الى اخره الجملة بمعنى الجميع وبمعنى
الاجمال والمراد الثاني والحكم جمع حكمة وهي لغة العلم الحق المحكم عن قبول
الشبه ولذا فسرها ابن عباس رضي الله عنهما في قوله عز وجل ومن يوتى
الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا بعلم القران وفسرها الحكما بمعرفة حقايق
الاشيا على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية وهو قريب مما قبله
والنظرية نسبة للنظر بمعنى الفكر والمراد ما لا تعلق له بالعمل
من العقايد الحقة الشاملة لامر المعاد والنبوة وسايرا لالاهيات
ونحوها مما المقصود منه بالذات العلم دون العمل والاحكام من
تفسيرها والعملية منها العبادات وكل ما ذكر في الفروع والاول
مستفاد من اول السورة الى قوله يوم الدين والثاني من قوله
اياك نعبد وما بعده وسلوك الطريق المستقيم من قوله اهدنا
الصراط والاطلاع بتشديد الطاء افتعال من طلع اذا ظهر او بسكونها
افعال منه والاول اظهر وهو من قوله صراط الذين انعمت الى اخره
وفيه وعد ووعيد فدخلا فيه والامثال والقصص المقصود بها
الاتعاظ وكذا الدعا والثنا فهذه جملة المعاني القرانية اجمالا
مطابقة والتزاما فقوله من الحكم بيان لجملة وقوله التي الى اخره في
موصوفه احتمالات لانه يحتمل ان يكون صفة جملة او معان ايضا
المبينة بالحكم والاحكام فيكون في المعنى صفة لها من غير تكلف

كما في القول بانه صفة لهما معا وليس صفة للاحكام وحدها كما في بعض
الحواشي فتبين ان السلوك شامل للنظرية والعملية وقيل لانه لا يصح خسرو
الحمل عليها بانها سلوك الطريق المستقيم لانه العمل لا الحكم فيحتاج
الى تقدير مضاف اي احكام سلوك الى اخره وكلاهما على طرف التمام
ومنهم من جعل المشير الى الحكم العملية الصراط المستقيم والى النظرية شيخ زاده
ذكر السعداء والاشقياء على انه لف ونشر غير مرتب مع ان ذكر الصفات
دال على ما هو من الحكم النظرية ايضا وقوله والاطلاع الى اخره ان قرئ
بالجر على انه معطوف على الحكم في قوله من الحكم فالاقسام ثلاثة والاطلاع
على مراتب السعداء للاقتداء وعلى منازل الاشقياء للاتقاء والاول من
قوله انعمت والثاني من غير المغضوب الى اخره وهذا لا يختص بالنظرية
ولا بالعملية بل هو من اثارهما وثمراتهما وان رفع فهو معطوف
على قوله سلوك الطريق على ان التي صفة للحكم والاحكام معنى
او حقيقة لا للثاني ولذا قيل الاطلاع ناظر الى الاحكام النظرية
ولم يراع ترتيب اللف محافظة على ما عليه التنزيل من تقديم الاول
اعني اهدنا الصراط المستقيم وتاخير الثاني اعني الذين انعمت
الى اخره وقد قيل عليه ايضا انه محتاج الى التقدير اي تبعيه سلوك صبغة الله
الى اخره او اصله التي غايتها اي المقصود منها فلما حذف المضاف ارتفع
الضمير واتصل او هو محمول عليه مبالغة وادعاء وليس هذا
مخصوصا بكونه صفة للاحكام فقط كما توهم قلت نقل ههنا بعض
اهل العصر عن المصنف حاشية قال فيها الحكمة النظرية معرفة
الله تعالى بصفات الكمال المشتمل عليها الحمد لله الى قوله يوم الدين
والاحكام العملية في سلوك الطريق المستقيم والاطلاع على
مراتب السعداء والاشقياء المشتمل عليه اياك نعبد الى اخر
السورة انتهى فان صح عنه ما ذكر فهو مخالف لما مر وصاحب
البيت ادرى بالذي فيه فتدبر وعبر في السعداء بالمراتب لاشعاره
بالعلو والرفعة لانه من رتب بمعنى انتصب قائما كما في الفائق
وفي الاشقياء بالمنازل لانه من النزول وهو الانحطاط المقابل له
كما

كما قيل درج الجنة ودرك النار والفرق بين التوجيهين قد مر وقيل مبنى
الاول على اشتمال الفاظه باعتبار جميع اجزائها والثاني على اشتمالها
باعتبار ما هو دعائمها ولو عكس كان اظهر ولذا قيل ان الاول بيان لاشتمالها خسرو
على ما يستفاد منه اصول المعاني القرانية واساس مقاصدها والثاني
لاشتمالها على جملة مقاصده المستفادة من تلك الاصول وكونها اما
على هذا لتاخر التفصيل عن الاجمال تاخر الولد عن الام كما قيل في ام
القرى وقيل ان هذا التوجيه يتضمن لوجه لتسميتها فاتحة ايضا مير بادشاه
لان ما يدل على الشيء اجمالا حقه ان يكون فاتحة كعنوان الكتاب
الدال على ما فيه ويدل عليه عطف قوله وتسمى ذكر المبدا بعد المفتتح
والمنتهى بعد الاصل والتاسيس اولى من التاكيد مع مناسبة الفاتحة
للمفتتح لفظا ومعنى والمبتدا للام ولا يخفى ما فيه من التكلف مع انه
قد اعترف بما فيه وقد علم مما ذكرناه ضعف ما قيل من ان ما ذكر حفيد
هنا مستفاد من الوجه السابق لان الحكم وهي الاحكام الاعتقادية
تستفاد من اجراء صفات الكمال عليه تعالى والاحكام العملية من
تفاصيل التكاليف المشار اليها بالتعبد والاطلاع المذكور من الوعد
والوعيد وتوقفه بان الاطلاع من قبيل العلم والمعاني معلومات
فكيف نجعلها ودفع بان المراد ما به الاطلاع بقرينة السياق وقال
بعض المدققين لا يخفى ما في جعل الثناء مقابلا للتعبد اي التكليف
بالعبادة والوعد والوعيد من عدم المناسبة وايضا لا يظهر من
الدليل جعل الثناء مقصودا اصليا من الكتاب بل المقصود معرفته
تعالى وقد اشير اليها بقوله رب العالمين اي موجدهم ومربيهم وابعد
منه جعل الوعد والوعيد مقصودين وهما محثان باعثان على
العبادة وقد عرفت مما قدمناه الجواب عنه وبقي ههنا وجوه اخر
لم نسود بها وجه القرطاس فان قلت اشتمال الفاتحة على جميع
المعاني القرانية مناف لما في الحديث من انها تعدل ثلثي القران
قلت ان صح فلا منافاة لان الاجمال لا يساوي التفصيل فزيادة
بيانه منزلة ثلث اخرى في الثواب ومن العجب ما قيل هنا لاري

من ان ذلك لاشتمالها على دلالة التضمن والالتزام وهما ثلثا الدلالات
وقيل الحقوق ثلاثة حق الحق على العبد وعكسه وحق العبد على
العبد وقد تضمنت الاوليين فلذا جعلت ثلثيه قوله وسورة الكنز
الى اخره لذلك اي لاشتمالها على مقاصد القران او جملة معانيه التي هي
كالجواهر النفيسة المكنوزة لانها ذخر المعاد والسعادة الابدية
تنفع وتكفي في ذلك وقيل سميت وافية لانها لا تنتصف في الصلاة كغيرها
وكافية لانها تكفي المصلي دون غيرها وهذه الالفاظ كلها تنصب بعطف
على قوله ام القران وهو الموافق لتصريحهم بان الوافية والكافية بدون
اضافة سورة من اسمائها وان وقع في كلام بعضهم خلافه وجرها
يستلزم حذف جزء العلم او العطف عليه وقد قيل حذفه جائز
اذا امن اللبس كما سياتي في شهر رمضان وانه كان من قبيل حذف
بعض الكلمة نظرا الى صلة الا انه قيل عليه ان في تمام بيان الاسم
لا يؤمن الالباس وانما يلزم ما ذكر لو لم يكن كل منها علما بدون السورة
وقد قيل به ويؤيده ما جاء في الحديث مما يدل على انه يطلق عليها
الكنز بدون السورة وهو قوله عليه الصلاة والسلام ان الله قال
فيما من به على رسوله اني اعطيتك فاتحة الكتاب وهي كنز من كنوز
عرشي وقد قالوا انه سبب لتسميتها به ثم ان كونها كنزا او من كنز
استعارة وتمثيل لعظم ما فيها وهو انفس من الجواهر بل هي
عنده من الحجارة او اخس وجعل العرش والسموات مهبطة لانها
محل ابتداء ظهوره وفيضه ولذا رفعت الايدي في الدعاء نحوها وان
تنزه الله عن المحل والجهة وقيل انه من المتشابه الذي استاثر الله
به وهو اسلم قوله وسورة الحمد والشكر الى اخره قوله لاشتمالها
اي على المذكورات اما اشتمالها على الحمد فظاهر وكذا على الشكر
لانه في مقابلة نعمة الربوبية والرحمة الشاملة كما سياتي وليس
هذا مبنيا على تقدير قل كما قيل واستشكل بانه في مقابلة النعمة
بل النعمة الواصلة للشاكر واين ذلك هنا الا ان يقال ان توصيفه
برب العالمين مشعر بالتعليل وان الحمد لذلك كما صرح به الامام وهذا

لا يتم

لا يتم الا اذا جعل حمدا من الله لذاته الاقدس ولذا قيل انه شكر اذا قراه
العبد في مقابلة نعمة وهو تكلف ولا يخفى سقوطه لانه سواء قدر
قل اولا فانه كل قارئ منعم عليه فاذا حمد كان في مقابلة ذلك ولا حاجة
اليه ما قيل انه يؤخذ من قوله انعمت الى اخره بل لا وجه له فانها مشتملة
على الحمد وهو اعم من الشكر والحمد الحقيقي شكر لغوي تقدير قوله الدعاء
لوقوعه فيها وتعليم المسئلة بان تثني وتعظم المسؤل ثم يتوجه
اليه بمقاصدك والمسئلة هنا مصدر ميمي بمعنى السؤال والمراد تعليم
كيفية السؤال وطريقه وليس محل السؤال لاحتياجه الى التكلف
والشكر وما بعده مجروران وفيه ما مر من حذف جزء العلم او العطف
عليه وكون التسمية بمعنى الاطلاق لا وضع العلم ونصبه على ان العلم
الشكر وما بعده بعيد وفي التفسير الكبير الاسم العاشر السؤال
يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان رب العزة سبحانه
قال من شغله ذكري عن مسالتي اعطيته افضل ما اعطي السائلين
وقد فعل الخليل عليه الصلاة والسلام ذلك حيث قال الذي خلقني
فهو يهدين الى قوله رب هب لي حكما والحقني بالصالحين ففي هذه السورة
وقعت البداية بالثناء عليه تعالى ثم ذكر العبودية ثم وقع الختم على
طلب الهداية واورد عليه انه لا يحصل بما ذكره الدلالة على تسميتها
بالسؤال الذي اراده ثم مقتضى الحديث تجرد الذكر عن السؤال
والسورة جامعة بينهما فلا مناسبة لهذا الحديث هنا كما لا يخفى
على اولي النهى اقول ليس مراده اثبات هذه التسمية بهذا
الحديث كما توهمه المعترض بل المراد تسميتها بالسؤال لانها مشتملة
على تعليمه وبيان كيفيته اللائقة بالكاملين كما مر ويشهد له قصة
الخليل عليه الصلاة والسلام وكذلك هذا الحديث القدسي ايضا بناء
على المراد منه اشتغاله بذكره في ابتداء توجهه للسؤال لانه نصب
عينيه وقبلة اقباله ومن احب شيئا اكثر من ذكره ويؤيده ما ذكره
بعده نعم هو لا يخلو من الخفاء وكون المراد بالحديث ما ذكر غير مسلم
وقد سئل بعض التابعين عما ورد في الحديث افضل ما دعاني به

بالكاملين

بالكاملين

عبدي لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد فقيل كيف سمي
هذا دعاء وهو صرف ذكر فقال هو دعا ايضا الحديث من شغله ذكري
الى اخره ثم نقل هذا الجواب لبعض السلف فقال هو كما قال فان الثنا
على الكريم سؤال وطلب فقيل هل عرف مثله فقال نعم اما سمعت قول
امية بن ابي الصلت في بن جدعان في قصيدته المشهورة

اأذكر حاجتي ام قد كفاني ۞ حياوك ان شيمتك الحيا
اذا اثنى عليك المرء يوما ۞ كفاه من تعرضه الثنا

ونحو قول الغنوي ۞ واذا طلبت الى كريم حاجة ۞ فلقاوه يكفيك والتسليم
وهو معنى بديع سياق بيانه **قوله** لاشتمالها عليها اي على المسئلة وكيفية
تعليمها ولو قال عليه بارجاع الضمير للتعليم كان اظهر وفي تفسير
ابي بركات من اداب الدعا وحلية السوال والضراعة الى الملك المالك
الامر كله ان يقدم العبد بين يدي دعايه التوحيد والاعظام والاعظام
والاجلال ثم يحمد الله بمحامده التي هو لها اهل ويثني عليه ويمجده
ويتبرأ اليه من حوله وقوته ثم يسال الله الهداية الى ما يرضيه وحسن
العون على ذكره وحسن عبادته وشكره فانه يتحبب الى اسجل
ذكره بذلك ثم يسال الله بعد ما شاء لعموم قول الحق ولعبدي ما سال
ومن قدم امر الاخرة على امر الدنيا نظمهما الله في نظام الاقتدا بام القران
وان المطلوب الاعظم هي ام القران مجملة ويحق ما قال بعضهم
لو قريت ام القران على ميت فحيي ما كان ذلك تعجب لان الحمد
اسم من اسما الله وكذلك سائر الحروف كلها فافهم انتهى **قوله** والصلاة
لوجوب قراتها الى اخره لفظ الصلاة يجوز جره ونصبه هنا لانها كما
تسمى سورة الصلاة تسمى الصلاة ايضا وهو من تسمية الجزء باسم
كله او لتسمية احد المتلازمين باسم الاخر والصلاة بمعنى العبادة
المعروفة وقوله فاستحبابها قيل عليه انه لا قايل بالاستحباب لانها
فرض عند الشافعي وواجبة عند ابي حنيفه وانما تبع صاحب الكشاف
في قوله لانها تكون فاضلة او مجزية بقراتها وما ذكروا رد عليهما بما
ولذا قال في المدارك لانها واجبة او فريضة وهو احسن لانه لا قايل

بالاستحباب

بالاستحباب كما عرفت هذا زبدة ما في جميع الحواشي وهو لا يسمن ولا
يغني من جوع وانا اقول كون المذاهب الاربعة متفقة على عدم
الاستحباب وانه لا صلاة بدونها مما اتفق عليه هنا لما اراه في كتب الفقه
المشهورة خصوصا كتب الحنفية وليس كذلك فان المصنف رحمه الله
شافعي وفي كتبهم المعتمدة ما يخالفه وعبارة الامام الغزالي رحمه الله
في شرح الوجيز الفاتحة متعينة في الصلاة خلافا لابي حنيفة حيث
قال فرض الصلاة قراءة اية ما طويلة او قصيرة وان كان ترك الفاتحة
مكروها انتهى وعليه اعتمد المصنف رحمه الله فالاستحباب عنده
مذهب ابي حنيفة ولو سلم عدم صحة ما ذكر فالسلف لهم في اكثر الاحكام
اقوال شتى ومذاهب مختلفة وان لم يرخص لنا في العمل بها وقد
نقل الامام الخصاف في كتاب احكام القران مذهب بن عباس انه
يجزي المصلي قراءة شيء ما من القران ولا يتعين الفاتحة وبه فسر
قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران فان اردت تفصيله فراجعه
فاذا صح عن بعض الصحابة ومجتهدي السلف انها غير واجبة في
الصلاة مطلقا وان المراد بقوله في الحديث لا صلاة الا بفاتحة
الكتاب نفي الكمال لا الصحة فمراد المصنف والزمخشري الاشارة
الى مذهب هؤلاء لا الى شيء من المذاهب الاربعة حتى يحتاج الى ما قالوه
من التعسف هنا من ان استحبابها اشارة الى مذهب ابي حنيفة
بناء على تفسير المستحب بما يشمل الواجب والسنة لا المستحب
المتعارف على ان الواجب بمعنى الفرض والمستحب ما يقابله او هو
مبني على ان الوجوب ~~لا المستحب المتعارف على ان الواجب بمعنى~~
~~الفرض والمستحب ما يقابله او هو مبني على ان الوجوب لا المستحب~~
~~المتعارف على ان الواجب بمعنى الفرض والمستحب ما يقابله او هو~~
مبني على ان الوجوب في الكل عند الشافعي والركعتين الاوليين
عند ابي حنيفة والاستحباب فيما عداهما عنده او في صلاة النفل
في رواية عن انس فهي وان بعد منه ما قيل من انه مذهب بن حنبل
وانه لو زعم كان لا يطلق الواجب على ما لم يتواتر عن السلف اطلاقه

عليه وقد جوّز ان يكون المراد بالصلاة هنا الدعا فيكون لتسميتها بسورة
الدعا فان قلت هل لما قيل من تعين الجر هنا وجه وان كان النصب
بنا على تسميتها صلاة للحديث قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين
للحديث لان تعليل المصنف يناسب معنى الجر لا النصب لان تسميتها في
الحديث بالصلاة من اطلاق اسم الكل وارادة الجزء الذي هو ركن ينتفي
الحقيقة بانتفائه وهو غير مناسب لقوله او استحبابها مع ان بعضهم
قدر في الحديث مضافا اي قراة الصلاة او ذكر الصلاة قلت لا فان ما ذكره
من الشرط غير مسلم عند المحققين من اهل الاصول مع عدم تعين
التجوز ايضا فتدبر **قوله** والشافية والشفا الى اخره بالنصب اي تسمى
الشافية الى اخره كما صرحوا به ويجوز جره وفي الكشاف انها تسمى سورة الشفا
وقيل ان المصنف ذهب الى انه يطلق عليها هذا بدون سورة ولولاه لقدم
الشفا على الشافية وفيه نظر وقد ورد في البخاري ايضا تسميتها سورة
الرقية وهو قريب مما هنا والحديث الذي ذكره المصنف صحيح اخرجه البيهقي
والدارمي وغيرهما الا انه قيل عليه انه لا يدل على تسميتها بذلك اذ لا يدل
قولنا زيد كاتب على غير اتصافه وضعف كاتب عليه واما التسمية به
فلا وقريب منه ما قيل الحديث انما يدل على انها شفا في نفس الامر
وانه اطلق عليها الشفا شرعا وليست التسمية هنا بمعنى الاطلاق
الا ان يقال وضع الاسم ثبت بالنقل عن الثقات ولا حاجة لدعوى
الاجماع كما قيل فالحديث انما ذكر لبيان سند ما نقل ولاثبات
الباعث على التسمية به **قوله** والسبع المثاني الى اخره السبع
منصوب وقوله لانها الى اخره علة لتسميتها سبعا وفيه انه ذكر في
التيسير انها ثمان ايات عند الحسن البصري وست ايات في
قول الحسين الجعفي وقد نقل عن بعضهم انها تسع ايات ايضا فكيف
يتاتى دعوى الاتفاق او الاجماع المذكور في كثير من التفاسير وعليه
المصنف فقيل اراد اتفاق الجمهور ومن يعتد به فخلاف غيرهم
بمنزلة العدم ومخالفة واحد او اثنين لا يسمى خلافا ولا اختلافا فلا يخرج
بها الحكم عن كونه متفقا عليه وقيل المراد اتفاق القرا وقيل اتفاق

الحنفية

الحنفية والشافعية وما له لما مر فلا وجه لرده به وقيل انه لا خلاف
فيه والزيادة والنقص وهم من الراوي لانه لما راى عد انعمت
عليهم اية ظن انه في الباقي مع غيره ولما راى عد التسمية ظنه كذلك
وهو مراد المصنف بقوله الا ان الى اخره وفي قوله انعمت عليهم تسامح
اي صراط الذين انعمت الى اخره لظهور ان الموصول بدون صلته
والمضاف بدون المضاف اليه لا يعد اية فضلا عما هو معلوم وانما الخلاف
في اخرها **قوله** ومنهم من عكس اي عد انعمت عليهم اية دون التسمية
والمناسب لما جعل عكسا له ان يكون المراد انه جعل التسمية
جزءا من الاية كما ذهب اليه البعض فيلزمه عدم التعرض لمذهب
الحنفية وهو ان التسمية خارجة عن السورة وقوله صراط الذين
انعمت عليهم اية وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين اية اخرى
وان لم يحمل عليه يلزم عدم التعرض لبعض المذاهب وامره سهل
اذ ليس في كلامه ما يدل على الانحصار قيل ولا يبعد ان يحمل قوله
ومنهم من عكس اشارة اليها على ان المراد بعدم جعل التسمية اية
ما بينا دل خروجها عنها وجعلها جزءا منها وليس في القران سورة
اياتها سبع غير الفاتحة وسورة ارايت **قوله** وتثنى في الصلاة
الى اخره اي تكرر واصل معنى ثني الشيء رد بعضه على بعض قال
الراغب سمي القران مثاني لانه يثنى على مرور الاوقات ويكرر
فلا يدرس وينقطع ولا ينقضي عجايبه ويصح ان يكون من الثنا
لانه يثنى عليه وعلى من يتلوه ويعمل به وجوز فيه ان يكون جمع مثنى
كمرمى ومثنى مخفف منه او مثنى مشدد النون وكلها مع هاء التانيث
وبدونها والجمع بالنظر للايات وهذا بيان لاطلاق المثاني عليها
وهي من التثنية وقد فسرت هنا بالتكرير فلا يرد انها تثلث في
المغرب وتربع في الرباعية مع انه اقتصار على الاقل فلا ينفي الزيادة
ولا ترد الركعة الواحدة وصلاة الجنازة لان المراد المتعارف الاغلب
من الصلاة وغيّر المصنف عبارة الكشاف وقوله تثنى في كل ركعة
وهي عبارة ماثورة عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقد ورد عليها

انها تثنى في الصلاة لا في الركعة واجيب عنه بانه مجاز مبالغة في ان
كل صلاة فعلة واحدة كركعة او انها تكرر في كل ركعة بالقياس الى اخرى
وقيل في للمصاحبة اي تثنى مع كل ركعة ويفهم منه عرفا ان كل ركعة تثنى
معها كما اذا قيل فلان ياكل مع كل احد لا يفهم منه الا انه ياكل مع كل احد ياكل
معه وهذا مع كونه تكلفا باردا ازعم قايله انه احسن الوجوه واولاها
وقيل الاشبه ان يراد بيان محل التكرير على معنى ان الفاتحة تكرر
في كل الصلاة بحسب الركعة لا بحسب اركانها كلها كما نظا نينه ولا بحسب
ركعتين كالتشهد في الرباعية ولا بحسب كل صلاة كالتسليم فان تعددت
الركعة تعددت الفاتحة والا فلا كانه قيل يثنى باعتبار الركعة واعترض
عليه بان هذا المعنى وان كان واضحا في نفسه الا ان دلالة هذه العبارة
عليه في غاية الخفا وتيد بان مراده ان لفظ في ههنا كما في قولهم يستعمل
في وضع الشرع لكذا بمعنى انه مستعمل بحسبه واعتباره وهو واضح
وان خفي على الفاضل المعترض واقول هو لم يخف عليه كيف وهو ابو عذرته
كما حققه في شرح العضد في قول ابن الحاجب الحقيقة اللفظ المستعمل
في وضع اول حيث قال قال هذا يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان في
ليس ظرفا للاستعمال محيط به ولا شك ان الاستعمال متعلق
بالوضع ناش عنه بحيث يتصور فيه ظرفية تقديرية فكما يقال استعمل
اللفظ في معنى كذا بناء عليه يقال استعمل في وضع كذا ايضا لان مآل
الظرفية هنا الى تعلق خاص يستعمل فيه اللام كثيرا وان كان في اكثر
وههنا ايضا مآلها الى السببية واتيانها في التروقي يستعمل فيه
ايضا انتهى وليس انكار خفايه وتكلفه مسموعا وان لم ينكر صحته
فكيف يعترض عليه بما مر وليس الغافل الا المعترض ثم ان الظرفية
المجازية انما تظهر وتحسن اذا لم يكن مقارن في صالحا للظرفية
الحقيقية كما في التوضيح فليس وزان يثنى في كل ركعة وزانها في قوله
في وضع اول وفي الاستعمال الشامل ثم قال والذي ادى اليه الخاطر
القاصر ان اضطرابهم في هذه العبارة انما نشا من حمل الظرفية
على اللغوية المتعلقة بيثنى وهو مستقر والتقدير يثنى واقعة

في كل ركعة

لاري كشف

في كل ركعة وقال بعض علماء العصر لا يخفى ما فيه اما اولا فلانه مع التقدير
نبه لا فايدة فيه بالنظر لهذا المقام لتعرضه للوقوع في الركعة والكلام
في بيان تكرارها وليس هذا قيدا للتكرار بل خارج عنه واما ثانيا فلانه
لا يصح قوله باعتبار كل ركعة اذ الصحيح ان تكرارها باعتبار تعدد كل ركعة
وفهمه من هذه العبارة في غاية الخفا كما قال السيد السند والمعترض
لم يفهم مراده وفيه بحث وقيل انه لا يبعد حمل العبارة على التضمين
اي تثنى مقروة في كل ركعة وقيل يرد عليه انه مع الاستغنا عنه فاسد
لظهور ان التكرار ليس في حال القراة في كل ركعة بل في حال القراة في
الركعة الثانية والثالثة والرابعة فانا اذا قلنا زيد يقوم في زمان
قيام كل واحد من القوم لا يفهم منه الا ان يكون قيام زيد مقارنا لزمان
قيام كل واحد لا لزمان قيام المجموع من حيث هو مجموع فافهم قوله
او الانزال عطف على الصلاة لا الان العامل وهو تثنى لا يظهر تعلقه
به لان تثنية الانزال قد وقعت فعاملها فعل ماض لا مضارع
ففي هذه العبارة خلل ظاهر ولذا قيل ان تثنى للاستمرار بالنسبة
الى الصلاة وماض بالنسبة الى الانزال والتعبير بالمضارع لاستحضار
الصورة وحكاية الحال الماضية بنا على راي المصنف رحمه الله في جواز
ارادة معنيي اللفظ معا او على عموم المجاز بان يراد مطلق الزمان
الشامل للماضي وغيره يعني ان المضارع لدلالته على الحال الحاضر
الذي من شانه ان يشاهد قد يذكر ليستحضر به ما مضى فيستر
ويثني لاستحضار التسمية المحلاة بالتثنية ولا يفعل ذلك الا بما
يهتم بمشاهدته لغرابته او فظاعته كما ذكره اهل المعاني وهو
مجاز ولذا لما لزم المصنف الجمع بين الحقيقة والمجاز اشار المحشي
الى دفعه بما ذكره ولا يخفى بعده لاختصاصه بما يستغرب ولا
غرابة هنا والاقرب عندي ان يقال ان المراعي في تحقق الاستقبال
وغيره زمان الحكم لا زمان التكلم كما حقق في كتب الاصول
والتسمية متقدمة على تثنيتها في الصلاة وكذا على تكرار الانزال
لانها توقيفية فان كان الواضع هو الله في الازل فاستقبال الانزال

الظاهر وان كان الرسول صلى الله عليه وسلم فالتسمية في اول النزولين
وتكرر النزول انما يتحقق بالثاني فهو مستقبل من غير تكلف لتقدير
متعلق او عطف معمول ماض على معمول مستقبل واما كونه من قبيل
علفتها تبنًا وماءً باردًا فلا يخفى بروده وركاكته مع انهم لم يذكروه الا مع اختلاف
الحدثين دون الزمانين وان كان القياس لا يأباه فتدبر قوله ان صح
انها نزلت بمكة هذا بناء على جواز تكرر النزول وهو في الايات متفق
عليه وفي السور مختلف فيه فانكره بعضهم مطلقا لعدم الفائده فيه
قيل ولهذا قال المصنف ان صح واستدل المنكر له بان نزوله ظهوره
من عالم الغيب الى الشهادة والظهور مما لا يقبل التكرر فان ظهور
الظاهر ظاهر البطلان لتحصيل الحاصل وايجاد الموجود ويرد
بانه ليس من هذا القبيل وفي منازل السايرين من تواضع للدين لم يعارض
بمعقول منقول ولم يتهم دليلا ولم ير الى الخلاف سبيلا وقال الزركشي
في البرهان قد ينزل الشيء مرتين تعظيما لشانه وتذكيرا عند حدوث
سببه خوفا للنسيان وفي جمال القرا للسخاوي فايدة نزول الفاتحة
مرتين انها نزلت اولا على حرف وبعده على اخر كملك ومالك ويجري هذا
في وجوه القراات وقد قيل انها نزلت مرة اخرى بعد تحويل القبلة ليعلم
انها ركن في الصلاة كما كانت وقيل نزلت مرة بالبسملة واخرى بدونها
واستحسنه ابن حجر والجزري وبه جمع بين المذاهب والروايات وسقط
ما قال له المعترض من انه لا فايدة في تكرر النزول وذهب الغزالي
رحمه الله الى انه ليس في القران تكرر اصلا لانه يفسر بمعان
مختلفة وما توهم من انه لو تكرر نزولها كانت اربعة عشر اية
توهم باطل ومعنى قوله ان صح الى اخره ان صح مجموع هذين الامرين لانه
لا تردد في نزولها بمكة وكذا قيل لو قال ان صح انها نزلت بالمدينة لما
حولت القبلة وقد صح الى اخره كان اوضح واخصر وقد علم مما مر
ان في تكرر النزول مذاهب قوله وقد صح انها مكية الى اخره
هذا قول ابن عباس واكثر الصحابة والمفسرين والمراد بكونها مكية
انها نزلت بمكة لانه اشهر معانيه كما سياتي وقيل انه لم يقل نزلت بمكة

لانه

لانه ليس بصدد اثبات ما في الشرطية بل بصدد بيان كون السورة مكية
باصطلاح المفسرين واما القول بانها مدنية وهو قول مجاهد فقد قيل
انه هفوة منه والقول بان بعضها مكي وبعضها مدني في غاية الضعف
وكون المراد بالسبع المثاني في الحجر الفاتحة عليه اكثر المفسرين وقد
ورد التفسير به مسندا الى النبي صلى الله عليه وسلم في صحيح البخاري
وقيل هي السبع الطوال وقيل الحواميم وقيل غير ذلك فان قيل اسمها
السبع المثاني والواقع في الاية سبعا من المثاني فكلم جعلت من المثاني
قيل من في الاية بيانية فمؤداهما واحد لان الجار والمجرور صفته والمعنى
سبعا هي المثاني مع ان كونها مثاني مخصوصة لا ينافي كونها بعضا من مطلق
المثاني وكونها مكية بالنص على ما في بعض النسخ وقد سقط من بعضها
واورد عليه ان المكية والمدنية انما يعلم من الصحابة والتابعين لا بالنقل
عن النبي عليه الصلاة والسلام فانه امر لم يؤمر به ولا يلزم بيانه كالناسخ
والمنسوخ كما نقله في الاتقان وفيه انه لا مانع من نقله عنه عليه الصلاة
والسلام كان يقول بمكة او بالمدينة مثلا من الصحابة انزل علي اليوم او الساعة
كذا ثم ينقل ذلك عنه عليه الصلاة والسلام وقد وقع مثله وقيل المراد
بالنص هنا نص العلماء اي تصريحهم بانها مكية فهو بالمعنى اللغوي والنص
له معان منها اللفظ المفيد لمعنى لا يحتمل غيره ويقابله الظاهر ومنها
ما يقابل القياس والاجماع والاستنباط فيراد به ادلة الكتاب والسنة
ويطلق في الفروع على ما يقابل التخريج اي القول الماخوذ من النص كما قاله
ابن ابي شريف رحمه الله وقيل انه هنا بمعناه المتعارف فان ما قبلها
وما بعدها الى اخر السورة في حق اهل مكة وظاهر ان الله امتن على النبي
عليه الصلاة والسلام باتيانه السبع المثاني بمكة ثم نزلها بالمدينة
وما قيل عليه من انه لا يعد في الامتنان بما هو محقق الوقوع قبل وقوعه
لبيان شانه وقد وقع في قوله انا فتحنا الاية والمجاز المتعارف يساوي
الحقيقة في جواز الارادة فلا يعترض عليه بان الاصل الحقيقة سقوطه
في غاية الظهور لانه لا يدفع الظهور واما بعد صلاة النبي صلى الله
عليه وسلم بمكة بضع عشرة سنة بلا فاتحة الكتاب وترك الصلاة

كان بمكة فنفيد انه امر ظني مستقل في اثبات مكيته خارج عن الاستدلال
بالاية والكلام فيه وقيل المراد بالنص صريح النقل عن الصحابة
لانه ثبت عن ابن عباس رضي الله عنهما وكلام الصحابي فيما لا اجتهاد
فيه له حكم المرفوع فلذا اطلق عليه النص وبما ذكرناه علم حال ما قيل
من انا لا نسلم ان المراد بالسبع المثاني في الاية الفاتحة للاختلاف في تفسيرها
وكون اتيناك فيها من قبيل ونادى اصحاب الجنة وانه لو سلم لا ينافي نزولها
مرة اخرى بالمدينة ولا يخفى عليك ان كون ما قبلها وما بعدها
في حق اهل مكة انما يكون مويدا على القول بان المكي ما كان في حق اهل
مكة والمشهور خلافه وكون سورة الحجر نزلت بمكة بعد الفتح لم يقل
بها احد وفيه نظر وفي الوجيز ان ترتيب السور ووضع البسملة في اولها
بوحي له عليه الصلاة والسلام ولو كان من الصحابة لكان بحسب النزول
ولا اختلاف في ترتيب الايات وقال ابن عطية ان زيدا رضي الله عنه
لما جمع القران في المرة الاولى جمعه غير مرتب السور ونقل عن القاضي
ان ترتيب السور اليوم من تلقاء زيد رضي الله عنه مع مشاركة عثمان
رضي الله عنه ومن معه في المرة الثانية وذكر نحوه مكي ايضا والصحيح انه
بوحي له عليه الصلاة والسلام في العرضة الاخيرة بسم الله الرحمن الرحيم
ويقال لمن قال بسم الله الرحمن الرحيم بسمل بالنحت كحمدل وحوقل وهو
كثير في كلام العرب الا انه قيل ان بسمل لغة مولدة لم تسمع من النبي
صلى الله عليه وسلم ولا من فصحاء العرب والمشهور خلافه فقد اثبتها
كثير من اهل اللغة كابن السكيت والمطرزي ووردت في قول
عمر بن ابي ربيعة

لقد بسملت ليلى غداة لقيتها * فيا حبذا ذاك الحديث المبسمل

قوله من الفاتحة الى اخره وفي البسملة في غير النمل فانها فيها بعض
اية بالاتفاق اقوال عشرة الاول انها ليست اية من السور اصلا الثاني
انها اية من جميعها غير براءة الثالث انها اية من الفاتحة دون غيرها
الرابع انها بعض اية منها فقط الخامس انها اية فذة انزلت لبيان رؤس
السور تيمنا وللفصل بينها وهذا وان ارتضاه متاخرو الحنفية لا نزاع له

اذ ليس

اذ ليس لنا قران غير سورة ولا بعض منها السادس انه يجوز جعلها اية
منها وجعلها ليست منها بناء على انها نزلت بعضها مرة ولم تنزل اخرى
لتكرر النزول استقلالا او المدارسة جبريل عليه الصلاة والسلام في كل
عام وهكذا سائر القراءات وهو المشار اليه في حديث انزل القران
على سبعة احرف كلها كاف شاف وهذا اغربها وكان ابن حجر يرتضيه
ويقرره في دروسه ويدفع به الاعتراض بان القران قطعي التواتر فكيف
يصح اثباته او نفيه بدونه فنقول اثباتها ونفيها حينئذ متواتران
كسائر القراءات وقد نقله القرا كابي شامة وغيره واطنب في تحسينه
السيوطي في حواشيه فان قلت لو سلم هذا لجاز على سائر المذاهب الجهر
بها وعدمه ولا قائل به وايضا لم يعهد في وجوه القراءات اختلاف في الايات
بل في الحروف وهياتها ووقع في بعض حروف المعاني وهذا سر التعبير
عن القراءات بالاحرف في الحديث وتقليلها وان اندفع به الاعتراض
بانه قرئ بالبسملة في السبعة وهي متواترة فيما عدا الاداء فكيف صح تركها
قلت هذا غير وارد فانه يجوز ترجيح احد المتواترين وان لم يبلغ غيره مرتبته
مع تواتره كما في وجوه القراءات السبعة وكونه خلاف المعروف يبعده
ولا يبطله والسابع انها بعض اية من جميع السور كما نقله السيد رحمه الله
والثامن انها اية من الفاتحة وجزء اية من السور والتاسع عكسه والعاشر
انها ايات فذة وان انزلت مرارا وعلى هذا اختلف الاداء وبنوا عليه فصلها
ووصلها وتركها فابن كثير وعاصم والكسائي يعتقدون ان البسملة
اية من كل سورة الفاتحة وغيرها وقرا المدينة وابو عمرو ويرونها اية
من الاوائل وحمزة يراها اية من الفاتحة فقط كما قاله الجعبري والمصنف
سكت عن سائر السور فلا ينافيه ان قرا مكة ومن تبعهم ذهبوا الى
انها اية من كل سورة مصدرة بها وكلامه شامل لكونها اية وبعض اية
وقرا مكة ابن كثير ورواته والكوفة عاصم وحمزة والكسائي ورواتهم
والمدينة نافع ورواته والبصرة ابو عمرو ويعقوب ورواتهما والشام
ابن عامر ورواته ومالك من فقهاء المدينة والاوزاعي هو الامام عبد الرحمن
الشامي منسوب للاوزاع وهم قبيلة معروفة وذكر مالك والاوزاعي

من ذكر الخاص بعد العام للتنبيه على جلالته **قوله** ونفيها وهما
كذا هو في كثير من النسخ بالتثنية رجوعا الى البصرة والشام فقط
دون المدينة وفي الكشاف ونفاها وهو بضمير الجمع للجميع وتعقبه
البلقيني لانه يقتضي اتفاق اهل المدينة عليه وليس كذلك فان جماعة
من فقهاء المدينة من الصحابة والتابعين كابن عمر والزهري وغيرهما
يرونها اية من الفاتحة وغيرها فكان المصنف رحمه الله غير عبارته
اشارة الى اصلاحه بذلك وفي بعض النسخ نفاها وهو كما في الكشاف
وقدم كونها من الفاتحة على خلافه ترجيحا لمذهبه وكذا عكسه الزمخشري
قوله ولم ينص ابو حنيفة الى اخره ضمير فيه يرجع الى كونها من الفاتحة
المعلوم من السياق وهو المراد بالسورة لحضورها او كل سورة ولما كان
المصنف رحمه الله شافعيا قايلا بمفهوم المخالفة مع انه مراعى في الروايات
وعبارات المصنفين ومفهوم قوله لم ينص اي لم يصرح ان في كلامه
اشارة وتلويحا يورث الظن كاخفايها في قراءة الصلاة فصح تفريع
قوله فظن عليه فلا يرد عليه ان عدم النص على الشي نفيا واثباتا
لا يتسبب ويتفرع عليه ظن عدمه ولا حاجة الى ما قيل انه بنا
على انه من اهل الكوفة الذاهبين الى كونها من الفاتحة كامر
فسكوته يشعر بمخالفتهم لما تقرر في الاصول من ان السكوت
في موضع الحاجة الى البيان بيان ولا مرية في ان هذا موضعه
واورد عليه ان سكوته يجوز ان يكون احترازا عن الخوض فيما لا دليل
عليه كما ذهب اليه الامام او لتعارض ادلته او اقتصر على الظن دون
نفي القرانية راسا لانه ادنى مراتب الخلاف مع قيام الادلة على
قرانيتها ولذا ذهب بعض الحنفية الى ان الصحيح انها اية فذة انزلت
للفصل او لبيان اوايل السورة فلا يرد عليه الفاتحة حتى يقال
هو بالنسبة لعود الخاتم الى الصدر وقوله ليست من السورة
عنه يحتمل القولين وقيل لعله رجح تاخر الظن عن عدم النص
وسبب الظن امره بالاسرار بها وقال الكرخي لا اعرف هذه المسئلة
بعينها لمتقدمي اصحابنا الا ان امرهم باخفايها يدل على انها ليست

من السورة

من السورة وقيل انه لما لم ينص فيها بشي ظن انه ابقاها على اصلها من العدم
حتى يظهر الثبوت وقيل ظن في هذه العبارة ليس فعلا مجهولا بل مصدر
منون مرفوع لانه خبر ان مقدم والمراد تزييف نسبته اليه والرد
على الزمخشري في قوله انه مذهب ابي حنيفة تلميحا لقوله تعالى ان بعض
الظن اثم قلت وهو من بعض الظن ايضا وما في الكشاف ان لم نقل
انه ظفر برواية عنه بناء على الخلاف في مذهب ابي حنيفة على ما يشمل
كلام اصحابه كما هو المتداول بينهم فان قلت كيف يصح القول بانها
ليست منها وان ابا حنيفة لم ينص فيها بشي مع ان محمد بن القاسم والبرهان
الكافي وغيرهما نقلوا عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى ايجابها في الصلاة
حتى قال الزيلعي رحمه الله يجب سجود السهو بتركها ونقل عن المجتبى
وجوبها في كل ركعة قلت قال شادي المقدسي في كتاب الرمز عن شرح
المختار لشيخه السمديسي انها ليست بواجبة فقد حكى المحققون كالامام
ابي بكر الرازي والكاشاني وغيرهما ان الخلاف في السنية لا في الوجوب
وقال بعض المحققين القول بوجوب البسملة ليس له اصل في الرواية
وما نسب لابي حنيفة من الخلاف في الوجوب من طغيان اليراع وكذا
ما ذكره الزيلعي ويلزم مما ذكرنا انها ليست اية من غيرها ايضا اذ لا قايل
بانها اية من غير الفاتحة فقط **قوله** وسيل مجهها الى الحرف الدف والدفة
بفتح الدال المهملة وتشديد الفاء الجنب من كل شي ودفتا المصحف
جانبا جلده المتضمن له ونحوه وتقوا ايضا لم ينص على نفي واثبات
تادبا وان كان المراد قرانيتها والمراد المصاحف العثمانية القديمة
المتداولة فلا يرد كتابة القنوت في مصحف ابن مسعود رضي الله عنه
فان قلت ما بين دفتي المصحف صور الالفاظ ونقوشها وكلام الله اما
لفظي او نفسي فما وجه اطلاقه عليها قلت في المواقف ان الكلام
يطلق بالاشتراك عليهما وعلى صور الالفاظ والصور دالة على الفاظ القران
ولشدة الامتزاج يقال لها قران انتهى واورد عليه انه كلام متناقض
لان قوله بالاشتراك يقتضي انه حقيقة وقوله لشدة الامتزاج يدل
على انه مجاز وهو من اطلاق الدال على مدلوله وفي قوله لشدة الامتزاج

تسامح ظاهر ورد بانه لا منافاة لانه مجاز بالعلاقة المذكورة شاع فصار
حقيقة عرفية ولما قال محمد هذا قيل له لم تتشاور بها فلم يجب اشارة الى
انه امر تعبدي لا ينبغي الخوض فيه وما قيل في توجيهه من ان نزولها للفصل
والتبرك ولا يلزم ان يثبت لها ساير احكام القران او هي لقوة الشبهة
في قرانيتها في اوايل السور الحقت بالاذكار والاصل فيها استحباب الاسرار
فكون محمد رحمه الله ابلغ منه فانها كيف تكون للفصل وهي في الابتدا ولو
قيل بالتبرك وحده فهو لا يدري مع الاخفا والحاق القران بالاذكار فيه
عبرة لاولي الابصار فتدبر **قوله** لنا احاديث كثيرة الى اخره اي يدل لنا
والاحاديث جمع حديث لا احدوثه على خلاف القياس والضمير لاصحاب المذهب
الاول وقد عرف ان منهم من يقول بكونها بعض اية من السور وانه لم يذكره
المصنف كما ان منهم من يقول بكونها اية من كل سورة وهم المذكورون على
ما في الكشاف وشروحه فمجموع الفريقين يستدل على المدعى الاعم المشترك
بالحديثين على التوزيع اي من يقول بكونها اية من كل سورة يستدل بحديث
ابي هريرة رضي الله عنه على جزء دعواه وهو المعنى الاعم ومن يقول
بكونها بعض اية من السور يستدل بحديث ام سلمة رضي الله عنها عليه
وما قيل من ان الاستدلال على جزء المدعى بما ينافي الكل غير مستحسن خصوصا
عند عدم الحاجة الى ارتكابه لا وجه له اذ عدم المنافاة ظاهر واما الاجماع
والوفاق مع المبالغة في التجريد فلنفي مذهب المخالف اذ لا يلزم من كونها
كلام الله بل من القران كونها من الفاتحة ونقل عن المصنف هنا حاشية
وهي هذان الدليلان يدلان على انها من القران لا انها من الفاتحة اللهم الا
ان نضم الى الدليل الاول في كل محل اثبت فيه والى الثاني ما ليس بقران
في محله والقران في حيز المنع انتهى وانت تعلم انه على تقدير تسليم
المقدمتين لا يلزم كونها جزءا من الفاتحة لجواز كونها قرانا في صدر السورة
وليست جزءا منها وكون القران مفصلا سورا وسورة ايات فاذا
كانت من القران كانت من سوره قطعا ممنوع عند الخصم واذا حمل
قوله ليست من السورة عنده على ما ذهب اليه المتقدمون لم يكن
المصنف رحمه الله متعرضا الا للخلاف فيمن قال انها ليست من

القران

القران اصلا لا لمن قال انها اية فذة فيلزم من قرانيتها كونها من الفاتحة
لعدم القايل بالفصل الا انه انما ينفع في الزام الخصم لا في اثبات المدعى
وهذا تحقيق حقيق بالقبول وان كان مبنيا على ان المراد بالسورة في
كلام المصنف رحمه الله الجنس لا الفاتحة بقرينة مقابله وقد مر
وتفصيله في المطولات فاستدل الشافعي رحمه الله بهذا الحديث وما
ضاهاه وقد قيل عليه انه موقوف وفي سنده ضعف وهو معارض بما
روي عن ابي هريرة رضي الله عنه ايضا انه تعالى قال قسمت الصلاة
بيني وبين عبدي نصفين ولعبدي ما سال فاذا قال الحمد لله رب
العالمين قال الله حمدني عبدي وما ذكر خبر واحد والمسئلة مما يطلب
فيه اليقين واجيب بانه روي من طرق اخرى تتقوى بها وان له حكم المرفوع
لان مثله لا يقال من قبل الراي وما رووه من الحديث القدسي مداره على العلا
ابن عبد الرحمن وقد ضعفه ابن معين وهو انفرد بروايته مع احتماله
التاويل بان التقسيم لما يخص الفاتحة والبسملة مشتركة بينها وبين
غيرها ورده ابن عبد السلام رحمه الله بان ظاهره ليس بمراد لان الصلاة
ليست مقسومة بالاجماع بدليل السورة المضمومة بل بعض القراة فالتقدير
قسمت بعض قراة الصلاة وبعض قراة الصلاة لا يستلزم الفاتحة
فالمقسوم بعض الفاتحة ونحن نقول به انتهى وفيه نظر بعد وكونه
مما يطلب فيه اليقين قول القاضي ابي بكر الباقلاني وقد خالفوه
حتى قال القرطبي رحمه الله المسئلة اجتهادية ظنية لا قطعية
كما ظنه بعض الجهلة من المتفقهة افوك فيه ان القران على المشهور
انما ثبت بالتواتر وهو قطعي فكيف يقال ان المسئلة ظنية فيجهل من قال
بقطعيتها وقد اجيب بان المتواتر كونه منزلا من عند الله للاعجاز بنوعه
وقرانيته واما كونه جزءا منه في بعض محل فليس بمتواتر والا لم يسع الاختلاف
فيه وتحقيقه كما في تفسير السمين المسمى بالوجيز ان الاحاديث تدل على ان البسملة
اية من الفاتحة وهي متعاضدة محصلة للظن القوي بكونها قرانا والمطلوب
هنا الظن لا القطع خلافا لابي بكر الباقلاني حيث قال لا يكتفى هنا بالظن
وشنع على الشافعية وقال كيف يثبت القران بالظن وانكر عليه الغزالي

رحمه الله واقام الدليل على الاكتفا بالظن فيما نحن فيه كحديث كان
النبي صلى الله عليه وسلم لا يعرف ختم السورة حتى ينزل عليه بسم الله
الرحمن الرحيم والقاضي معترف بهذا ويتاول على انها كانت تنزل ولم تكن
قرانا وليس كل منزل قرانا قال الغزالي رحمه الله ما من منصف
الا ويستبعد هذا التاويل ويضعفه انتهى اقول هذه مسالة اصولية
اختلف فيها وحاصلها انه هل يكفي فيما نحن فيه الظن لان التواتر
انما اشترط فيما يثبت قرانا على سبيل القطع كغيرها من القران
فاما ما يثبت قرانا على سبيل الحكم فيكفي فيه كما مر عن الغزالي ومعنى
كونه على سبيل الحكم ان له حكم القران من الكتابة بين الدفتين ووجوب
القراة وهو الاصح عند الشافعية وذهبت الحنفية الى ان كل ما يسمى
قرانا لا بد فيه من القطع والتواتر في نفسه ومحله كما في سورة النمل وما
بين السور ليس كذلك بحيث انتفى ذلك انتفت القرانية والشافعية
يختلفون في هذه المسئلة فمن ذاهب الى المنع على الاصح عندهم ومن
ذاهب الى التسليم مدعيا لثبوت موجبه لان اثباتها في جميع المصاحف
في معنى التواتر وانما لم يتواتر تسميتها قرانا واية بالنقل عنه عليه
الصلاة والسلام اذ لو تواتر كفر جاحدها وهو لا يكفر بالاتفاق
بينهم ولا ضرر فيه اذ لا يلزم من انتفا تحققه تحقق انتفائه وهو
المدعي لهم **قوله** وقول ام سلمة الى اخره هي ام المومنين رضي الله عنها
من كبار الصحابة وسلمة بفتح السين المهملة واللام والميم وحديث ابي هريرة
رضي الله عنه اخرجه الطبراني وابن مردويه والبيهقي وصحح الدارقطني
ما يفيد معناه وحديث ام سلمة رضي الله عنها لم يثبت بهذا اللفظ
وانما الوارد في طرقه انه عد البسملة اية وصححه البيهقي ببعض طرقه
وتفصيله في حاشية السيوطي رحمه الله وقد طعن الطحاوي فيه بانه
رواه ابن مليكة ولم يثبت سماعه منها مع انه روى عنها ما يخالفه واجيب
بان له حكم الاتصال لانه تابعي ادركها وعدم السماع خلاف الاصل وقد
روى الشيخان ما يعارضه من حديث كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يفتتح القراة بالحمد لله رب العالمين وتاويله بان معناه يفتتح القراة بهذه

السوره

السورة لانه علم لها خلاف الظاهر وقد ردوا احاديث كثيرة تويده وقد
حمل النفي الوارد على نفي السماع والجهر وقيل ان عليا رضي الله عنه كان مبالغا
في الجهر فشدد بنو امية في المنع منه ابطالا لاثاره واضطراب رواية
انس فيه لا يبعد ان يكون لخوف بني امية ولا يخفى فساده لما فيه من سوء
الظن بالسلف وقول الدارقطني لم يصح في الجهر حديث يشهد على فساده
وما قيل من ان الخلاف في التسمية ينفي تواتر القران فلا بد من القول
بعدم جزئيتها حتى يكون القران متواترا رد بما في النشر من ان هذا
الاختلاف كاختلاف القراات بالزيادة والنقص ولكنها عند الجمهور
ليس لها حكم القراات في جواز الترك احتياطا ليحصل الخروج من فرض الصلاة
يقينا **قوله** من اجله بافراد الضمير اي من اجل اختلاف الرواية او من
اجل ما ذكر وفي بعض النسخ من اجلها بضمير التثنية اي من اجل
الروايتين او الحديثين فان قلت الحديثان متعارضان وليس هذا
مما يقع فيه النسخ حتى يقال المتاخر ناسخ للمتقدم ما لم يمكن الجمع بينها
قلت قد جمع بينها بان ام سلمة فهمت كونها بعض اية من الوصل
والوقف على العالمين وهو لا يدل على ذلك مع ان حديث ام سلمة لم يصح
بهذا اللفظ كما في الاتقان **قوله** والاجماع على انه الى اخره هو مرفوع
لعطفه على احاديث او لانه مبتدا خبره على ان الى اخره قيل من المخالفين
من نفى كونها من الفاتحة ومنهم من نفى كونها في اول السورة قرانا والمص
اراد ان يصرح برد كل منهما فاتى بالاحاديث لرد الاول وبالاجماع لرد
الثاني والاجماع المشهور قول وفعل والاول اقوى ولذا قدمه وعبر
عن الثاني بالوفاق واورد عليه انهما لا ينفيان كونها جزءا من الفاتحة
كل سورة وجوابه يعلم مما قدمناه والمراد بالمصحف هنا المصحف العثماني
وما جرى على رسمه من المصاحف القديمة وهي مجردة عن اسما
السور وغيرها فلا يرد انه يكتب في المصاحف اسما السور وعدد
اياتها وكونها مكية او مدنية ولو اطلق فالمراد بما فيه ما فيه احتمال
القرانية وهذه خارجة بالاتفاق والمخصص عقل فيبقى الثاني
على عمومه قطعا وثبت بحجة قطعية او امر ظني كما مر فلا يرد ان

تلويح

عبد الغفور

العام اذا خص منه البعض لم يبق حجة قطعا ولا حاجة الى الجواب بانه مميز بكتابته
بلون اخر او خط اخر وما نقل عن بن مسعود رضي الله عنه من ان الفاتحة والمعوذتين
ليست من القران لا اصل له وان ذكر في مطاعن القران من الكلام **قوله** مع المبالغة
في تجريد القران الى اخره يعني ان الاجماع والاتفاق المذكورين مع المبالغة في تجريده
بحسب الظاهر يقتضي انها من القران في ذلك المحل والمخالف فيه لا يسلمه
ويقول انه انما يقتضي انها قران واما كونها من السورة فلا ولا يرد انه لا نزاع عن
في هذا الاجماع فكيف جاز للحنفية مخالفته وقد روي عن بن مسعود رضي الله
جردوا القران ويروى جردوا المصاحف اخرجه عبد الرزاق والطبراني
عن بن عباس وعن بن مسعود انه كان يكره التعشير في المصاحف
وقال البيهقي المراد لا تخالطوا به غيره وعن قرظة بن كعب انه قال
لما خرجنا الى العراق قيل انكم تاتون اهل قرية لهم دوي بالقران كدوي
النحل فلا تشغلوهم بالاحاديث فتصدوهم وجردوا القران كما في غريب
الحديث وفيه انه يحتمل امرين التجريد في التلاوة وان لا يخلط به غيره
والتجريد في الخط والنقط والتعشير حتى قيل يكره نقطه وشكله
واول من نقط الاول ابو الاسود الدولي واول من نقط الثاني الخليل
ابن احمد والمتاخرون على انه بدعة حسنة وقيل هو امر بتعليم القران
وحده دون غيره من كتب اهل الكتاب **قوله** حتى لم يكتب امين غاية
لتجريد القران عن غيره لانها ابعد افراد ما ليس بقران عن عدم الكتابة
لانها ماموربذكرها بعده ولذا قيل انه دليل على السلب الكلي المستفاد
من المبالغة في التجريد وهي لا شي مما ليس من القران اذن في كتابته
لان انسب الاشيا بالاذن امين فاذا لم يوذن فيه كان غيره اولى وقد
قيل عليه لا نسلم هذا بل انسب الاشيا مما ليس من القران البسملة
فان من ذهب الى انها ليست من القران يقول انما اثبت فيه للتبرك
والفصل والاذن من الشارع الى غير ذلك مما لا يوجد في امين ولا يخفى
انه محل النزاع **قوله** والبا متعلقة بمحذوف الى اخره قوله تقديره
اي تقدير المحذوف وحروف الجر تسمى حروف الاضافة ايضا وهي
تفضي بمعاني الافعال وما اشبهها وما يفضي بمعناه يسمى متعلقا

لها

لها بفتح اللام وهي متعلقة بكسرها وقد يعكس ذلك ثم قال وساير
الظروف منها ما هو لغو وما هو مستقر بفتح القاف لان معنى العامل
استقر فيه فهو من الحذف والايصال واختلف في تفسيرهما فقيل اللغو
ما يكون عامله مذكورا والمستقر ما يكون محذوفا مطلقا وقيل المستقر
ما يكون عامله عاما من معنى الحصول والاستقرار وهو مقدر واللغو
بخلافه كما في اللب وتسمى مستقرا التقدير معنى الاستقرار والمفهوم
من اللب وشرحه ان اللغو ما يكون عامله خارجا عن الظرف غير مفهوم
منه سواء ذكر او لا والمستقر ما فهم منه معنى عامله المقدر الذي هو من
الافعال العامة ولما كان تقدير الافعال العامة مطردا اعتبره
النحاة وفسروا المستقر بما عامله محذوف عام وكاين المقدر
هنا من كان التامة والا تسلسلت التقديرات كما قاله الفاضل
الشارح وتقديره خاصا هنا الانه اولى عند قيام قرينة الخصوص
واتم فايدة وكون هذا لغوا او مستقرا علم مما ذكروا الحاصل ان متعلقه
اما مذكورا ومحذوف وعلى الثاني موخرا ومقدم عام او خاص فعل
او اسم مفردا او جملة ويتضمن له معاني البا فتزيد احتمالاته على ثلاثين
واختار المصنف منها كونه فعلا خاصا موخرا وفي الكشاف تقديره
اقرؤ واتلوا اشارة الى انه لا يتعين هنا لفظ بل كل ما يودي هذا
المعنى ولظهوره تركه المصنف فلا يتوهم ان الاحسن ذكره كما قيل
قوله بسم الله اقرؤ بلفظ المضارع ورجح بعضهم تقديره ماضيا
لوروده لذلك كما في الحديث باسم ربي وضعت جنبي ومنهم من
قدره امرا وعن الفرا انه قال المقدر فعل امر لانه تعالى قدم التسمية
حثا للعباد على فعل ذلك فالتقدير ابدوا او اقرؤا ورواه السيوطي
عن بن عباس رضي الله عنهما وهو المناسب لتعليم العباد الا في **قوله**
لان الذي يتلوه مقرؤ الى اخره ضمير يتلوه للفظ التسمية ومقروء
بتشديد الواو وتخفيفها قبل همزة لانه يقال صحيفة مقروة
ومقروءة ومقريه والمراد بما يتلوه ما جعلت التسمية مبدا له وفي
الحواشي الشربينية فان قلت الاولى ان يقال لان الذي يتلوه قراة

لان المقصود افتتاح القراة بالتسمية كما يدل عليه قوله وكل فاعل الى اخره
تلك المراد بتلو المقرو تلو القراة لاستلزامه اياه وانما ترك ذكره ودل
عليه بتلو المقرو رعاية للمجانسة بين التالي والمتلو اذا امكنت وبيانه
ان البسملة يتلوها فيما نحن فيه شيان احدهما من جنسها ويتلو
ذكره ذكرها وهو المقرو والثاني من غير جنسها ويتلو وجوده ذكرها وهو
القراة وتلو كل واحد منهما مستلزم تلو الاخر فصرح بتلو الاول ليفهم الثاني
مع المحافظة على التجانس وانما قلنا اذا امكنت الرعاية لان تسمية الذابح
مثلا لا يتلوها الا الذبح لتبع وجوده لذكرها واما المذبوح فلا يتبع ذكرها
لا في الوجود ولا في الذكر فلا يستقيم ان يقال ما يتلو التسمية مذبوح انتهى
فان قلت على تقدير كونها من القران او السورة فكيف يتاتي تقديرا
اقرو فعل المتكلم وهو مستند منه على قراة هذا القاري بل على وجوده وكيف
ينبغي ان يقال القراة قرينة لهذا المقدر فينبغي ان يقدر اقرؤ
من امر الله للعباد ليتحد قايل الملفوظ والمقدر ويكون على نسق ما نطق
به التنزيل قلت الظاهر انه على هذا يقدر قبل قراة كل قاري ويكون
اخبارا منه تعالى عما يصدر من عباده وليس المراد باقرؤ متكلم مخصوص
بل يصح منه التكلم على حد قوله ولو ترى اذ وقفوا على النار وبعد الوقوع ينوى
كل بالضمير نفسه كما في الاستفتاح بقوله وجهت وجهي الى اخره ومن هنا
يتبين لك وجه جعل القرينة المقروء دون القراة لان ذلك المقدر
اقتضى تقديره في الازل يدل عليه المقروء قبل وجود القراة فعبر به
المصنف رحمه الله بناء على مذهبه والزمخشري ليشمل المذاهب فلا
حاجة لما ذكره قدس سره ولا للاعتذار بان القرينة اللفظية اظهر
ثم قوله ان المذبوح الى اخره ان اراد به الشاة وان لم تذبح فتلك لا يسمى
مذبوحا حقيقة وان اراد به تعلق الذبح به فكونه لا يليه في الوجود
غير مسلم اذ المذبوح من حيث هو مذبوح تال له بلا شبهة فان قلت
مقدرات القران هل هي منه حتى يطلق عليها كلام الله ام لا قلت
معانيها مما يدل عليه لفظ الكتاب التزاما للزومها في متعارف اللسان
فهو من المعاني القرانية واما الفاظها فليست منه لانها معدومة منها

ما لا يجوز

ما لا يجوز التلفظ به اصلا كالضماير المستترة وجوبا واما جعلها مقدره فامر
اصطلاحي ادعاه النحاة تقريبا للفهم فانظره فانه من الحور المقصورات
في الخيام ثم ان في جريان هذا التقدير على القول بانها اية فذه ولذا وقف
عليها بعض القرا نظر وبتفسير ما يتلوها بما امر مما قصد جعله تاليا
لها وجعلت مبدا له وان كان يقارنه غيره سقط ما قيل من ان الذي يتلوه
كما دفع عليه القراة وقع كثير من الافعال ككونه ملفوظا ومحدثا ومولفا
وغير ذلك والمراد بقوله كل فاعل الفاعل الذي يجعل التسمية مبدا لفعله
بقرينة السباق لسقوط غيره عن درجة الاعتبار والمراد بالاضمار
معناه اللغوي اي ان كل فاعل يتصور ما هو بصدده من الافعال فالظاهر
ان يقدر بحسب الصناعة ما يليق به فلا يرد عليه ما قيل لا نسلم
ان كل فاعل يضمر اللفظ المذكور بل يقصد المعنى وينويه ولا حاجة الى
الجواب بان النفس تعودت ملاحظة المعاني واخذها من الالفاظ حتى
تناجي نفسها بالفاظ متخيلة كما نقله السيد عن ابن سينا وان كان هذا
امر عقلي وجداني لا منطقي اصطلاحي كما توهم ثم اختار مقروا على تلو
مع ما فيه من التجنيس حتى قيل ان تقديره احسن لما فيه من الايهام
المشوش لذهن السامع فما اختاره اظهر وبمقام التفسير انسب
قوله وكذلك تضمر الى اخره اي كالقاري الذي يضمر القراة التي جعلت
التسمية مبدا لها يضمر الى اخره وهذا تتميم للفايدة بوضع قاعده
مطردة كلية في تقدير كل متعلق باسم الله وقد تبع المصنف في هذه
العبارة الزمخشري وفيها تسامح كما في عامة حواشيه فان التسمية
جعلت مبدا للفعل الحقيقي كالقراة والحلول والارتحال والمضمر الفعل
النحوي الدال عليه فلا بد من تقدير في الكلام في اخره بان يقدر ما جعل
التسمية مبدا لمعناه اي معنى مصدره وهو معناه التضمني او في
اوله بان يقدر لفظ ما تجعل التسمية مبدا له وهذا اختار الشريف
تبعا للشارح المحقق وتبعه المحشون للكشاف وهذا الكتاب
وقد قيل عليه ان اعتبار الحذف قبل مسيس الحاجة اليه غير مرضي
وهنا كما يحتمل ان يكون المراد بكلمته ما في عبارتهم المذكورة المعنى

يحتمل ان يكون اللفظ ووقوعها بعد قوله كان يقتصر الى اخره يقتضي الثاني
فالاولى الحمل عليه بلا تقدير فاذا جاء قوله ما جعل التسمية الى اخره مست
الحاجة للتقدير فيقدر فيه معنى ويؤيده ان ما جعل التسمية مبدا له
الفعل الحقيقي اي القراءة والمضمر فعل اصطلاحي هو اقرؤوا والقول
بان اقرؤوا اللفظ للقراءة كما اقتضاه تقديرهم غير متعارف بخلاف القول
بان القراءة معنى اقرؤوا اللازم لتقديرنا فان معنى اللفظ يراد به المعنى
التضمني كثيرا وقيل عليه ايضا ان هذا الاضمار انما يحسن لو كان المقدر
مضمرا واحدا فيقال يجوز ان يراد بالاضمار الاخفاء في القلب لا الحذف
فيتعلق بالمعنى لكنه لا يلايم المشبه به او يجعلها مفعولا لفاعل وفيه
ان المقصود بالبيان التقدير ولم يحصل الا ان يقال علم من النسبة
وقد يوجه بالاستخدام بان يراد بلفظ ما اللفظ وبضميره المعنى اقول
ما ذهب اليه الشراح هو الاظهر وكونه قبل الاحتياج اليه امر سهل
فان المبادرة الى الاصلاح اصلح واوضح واذا كان جزء المعنى يطلق عليه
معنى فلا بعد في جعل اللفظ له وما ذكر من كون المقدر مصدرا غير صحيح
لما عرفت من انه معنى تضمني لا مطابقي فان قلت الذابح مثلا اذا ذكر
البسملة يريد التيمن بالقراءة وتقديرا ذبح لا يناسب كونها قراءة
وتقديرا اقرؤوا لا يناسب فعله قلت هذا تخييل فاسد تخيله بعض
الناس وليس بشيء فانه كالاقتباس لفظه منقول من لفظ القران
الى معنى اخر كما نبه عليه علماء البديع فان قلت كيف قيل هنا بالاستخدام
وتعريفه لا يصدق عليه لانه ليس هنا معنيان يرجع الضمير
لاحدهما قلت هو كقولك بعته بدرهم ونصفه وسياتي بيانه في قوله
تعالى وما يعمر من معمر الايات ولفظ ما عام عموما بدليا وقد اريد به
احد ما يصدق عليه وارجع اليه الضمير باعتبار الاخر مع انا
ابا عذرته لم يصرح بالاستخدام ومن لم يقف على مراده قال انه
غير صحيح وغاية توجيهه ان كل لفظ اذا اطلق يصح ان يراد به معناه
الموضوع له ونفس لفظه كما في نحو ضرب فعل فما عبارة عن الفعل
باعتبار لفظه او باعتبار معناه ولا يخفى فساده فانه لم يوت بلفظ

الفعل

الفعل ولا بما يصدق عليه بل بما المكنى به عنه فتدبر قوله وذلك اولى الى
اخره رد على من زعم ان تقدير الابتدا اولى لانهم يقدرون متعلق الظرف
المستقر عاما كالكون والحصول ولانه مستقل بما قصد بالتسمية من وقوعها
مبتدا بها فتقديره اوقع في المعنى ولا يرد عليه اقرا باسم ربك لان الاهم هنا
فعل القراءة لا الابتدا لوقوعه في اول البعثة قبل انس بالف القراءة المطلوبة
منه ولذا صرح به وقد رده صاحب الانصاف بان تقدير الخصوصيات
احسن واليق بالمقام واولى بتادية المرام لان تقديرا اقرا يدل على
تلبس القراءة كلها بالتسمية على وجه التبرك والاستعانة وابتدي يفيد
تلبس ابتدائها وتقدير النحاة لا يجدي به لانه تمثيل وتقريب اقتصر واعلم
لاطراده واذا قامت قرينة الخصوص نحو زيد على الفرس فلا شك
في انها اولى واما قوله ان الغرض وقوع التسمية مبتدا بها فمسلم
لكن معناه ان يجعل في الاوايل سوا قدر لفظ الابتدا او لا وقد قيل
ان في تقدير اقرؤوا امتثالا للحديث فعلا فقط وفي تقدير ابدؤوا امتثالا
له قولا وفعلا ولا شك انه اولى قلت هذه مغالطة لا يلتفت اليها بعد
ما نوره شراح الكشاف لان الامتثال القولي ان اراد به ان معنى قوله
لا يبدؤ فيه باسم الله لا يقدر فيه ابدؤوا فغير صحيح لانه امر اصطلاحي
حادث بعد عصر النبوة فلا يصح حمله عليه وان اراد مجرد الموافقة
اللفظية فيعارض بما يرجح مقابله كافادة تلبس الفعل كله بالتبرك
ونحوه وفي بعض الحواشي فان قلت الحديث المشهور المستدعي للابتدا
بالبسملة ووقوعها في الابتدا قرينة ظاهرة على تقدير ابدؤوا قلت
لا يصلح شيء منها لذلك اما الحديث فلانه يستدعي تقدم البسملة على
الامر ذي البال والتلفظ بها في ابتدا ذلك الامر ولا يستدعي تقدير
ابتدئ او فعل اخر واما الوقوع في الابتدا فانه وان صلح من حيث
الشارع على وقوعه فيه قرينة لكنها ليست بظاهرة لانه لو
كفى قرينة على تقدير ابدؤوا لكفى الوقوع في النهاية والوسط على
تقدير انتهى والتوسط وليس كذلك وهو كلام حسن وفي قول المصنف
لعدم ما يطابقه اشارة تامة اليه ومعناه ان كل ما صرح فيه بالمتعلق

ذكر مخصوصًا نحو باسمك ربي وضعت جنبي وغيره مما ضاهاه وقيل
المراد عدم ما يطابقه في القران لوقوع القراة متعلقا في قوله اقرا باسم
ربك ولم تقع الباقية متعلقة بابدوا ورد بانه في الاية ليس
تعلقه به متعينا ولو سلم فلا يلزم كون ما في اوايل السور مثله ولذا
قيل ان المطابقة بهذا الاعتبار لا تصلح موجها بدون ملاحظة ما
ذكر عند وجود القرينة الدالة على تعيين المحذوف في محل التكلم
فلا يلتفت اليها فيصح لان يعتبر ضميمة لا استقلالا بقي ها هنا بحث
وهو ان الشريف لغيره قال في تقرير تقديره عاما زعم بعض النحاة
ان تقدير الابتدا اولى فيقال بسم الله ابتدي القراة مثلا ولا يخفى
ان ابتدا القراة اخص من القراة لا اعم لصدقها على قراة الاول والوسط
والاخر واختصاص ابتدا القراة بالاول وليس هذا هو الكون والحصول
الذي قدره النحاة حتى يحتاج الى الجواب وما قيل من عموم ابتدي
باعتبار انه منزل منزلة اللازم لكنه يعلم بقرينة المقام ان المبتدا به
هو القراة وباعتبار اصل العامل في الجميع لا يخفى فساده فانه اذا
دل المقام على ارادته ما معنى تنزيله منزلة اللازم حينيذ وكونه
باعتبار الاصل لا يدفع السوال باعتبار الحال فتدبر قوله لعدم ما يطابقه
وما يدل عليه وفي نسخة ويدل عليه بدون ما والضمير المرفوع للموصول
والمنصوب لابدا والمراد بما يدل عليه القرينة الدالة عليه دلالة ظاهرة
وان وجد الدليل في الجملة فلا يرد عليه انه يدل على عدم صحة اضمار
ابدا الا على مرجوحيته وقوله اولى يدل على خلافه فان ابتداءه بالبسملة
قرينة لارادة البدء لكنها في الظهور ليست بمنزلة الاولى فسقط
ان دفعه بان الابتدا دال عليه كغيره من الدلالات الحالية اذ لا قرينة
الاستنارة الفعل وهي داعية الى تقدير شي من جنسه لا الى تقدير
الابتدا وقيل معنى قوله وذلك اولى ان اضمار كل فاعل ما جعل التسمية
مبدا له اولى من اضمار ابدا لعدم ما يطابقه فيما اذا كان الفعل
الواقع بعده غير معتد ولا يخفى بعده واما كون تالي التسمية ما يصدق
عليه مفروغا نفسه فسهل لان تحقق ما يصدق عليه الشي تحقق

له

له وقد يقال يمكن اعتبار مثله عند تقدير ابدؤ لان الفعل المبدؤ
بالتسمية يصدق عليه المبدؤ بها وقد اجيب عنه بان عنوان القراة
اقرب الى الفهم لانه المقصود من التصدير بالتسمية وفيه نظر ظاهر
قوله اوابتداي لزيادة اضمار فيه وهو اضمار المصدر وفاعله والخبر
سوا جعل الجار والمجرور متعلقا بالمصدر المذكور او خبرا وسوا
قدر ابتداي او بدئ وهذه احتمالات عقلية والا فكلامه مقتضي لتعلق بدئي صح
الجار بابتداي والسياق صريح فيه ويلاحظ هذا مع ما مر من عدم
المطابقة والدلالة واكثر وان كان جملة فعلية والفاعل مستتر
فهو افل مما مر ولا لنا الاسمية على الثبوت معارضة بدلالة المضارع
على الاستمرار التجددي المناسب للمقام وقيل زيادة الحذف هنا
باعتبار زيادة الحروف فلا يرد ان حذف الجملة ليس اقل من حذف
المضاف والمضاف اليه واورد عليه بان النظر هنا متوجه الى المعنى
كما مر في كلام الكشاف في ذكر اقرؤا اتلو وهنا لو قدر بدئي لا زيادة له
في الحروف وانما ارتكب هذا التكلف بنا على ان اهل المعاني لا يطلقون
الحذف على اضمار العامل وانت تعلم ان كلامنا في زيادة الاضمار سوا
اطلق عليه الحذف عند اهل المعاني ام لا ثم ان المصنف رحمه الله
لما اتم الكلام على تقديره فعلا خاصا شرع في بيان تقديمه قوله
وتقديم المعمول هنا اوقع الى اخره هنا اشارة الى البسملة في اوايل
السور واوقع بمعنى احسن موقعا وانسب بمقامه يقال انه
ليقع مني في موقع سترة وله موقع حسن كما في الاساس وقيل اوقع
بمعنى اثبت وامكن من وقع الحق اذا ثبت وثباتها باعتبار وقوعها
في محل يقتضيه الحال وفي نسخة بدل المعمول المفعول اي
المفعول بواسطة حرف الجر وقوله هنا للاحتراز عن نحو اقرا باسم
ربك مما يقتضي المقام تقديم عامله لانه اول نازل من الايات اهتماما
بشان القراة وان كان اسم الله اهم في ذاته كما سياتي قوله كما في
قوله بسم الله مجراها تنظير له باعتبار المتبادر لا استشهاد وقال
الفاضل الليثي هنا حاشية عن المصنف رحمه الله وهي على

تقديران يكون معناه مجراها وفي نسخة مجراة بالنصب والتنوين باسم
الله وجوز فيه غير هذا الوجه انتهى يعني ان التمثيل به على تقدير
ان يكون عاملا في بسم الله بنا على جواز تقديم عامل المصدر عليه مطلقا
او اذا كان جارا ومجرورا لانه مصدر ميمي بمعنى الاجرا والارسا اي نكذ
باسم الله لا بهبوب الرياح والقا المرساة بكسر الميم وقيل انه اشارة
الى وجه كون الجملة اسمية حالا بدون الواو لانها في تاويل المفرد
كما في قوله بعضكم لبعض عدو اي متعادين وفيه نظر ستراه ثمه
وقيل هو نظير لمجرد التوضيح حيث قدم فيه هذا الظرف بعينه الا انه
مستقر ونما نحن فيه لغو فدل على تقديم المتعلق هنا خصوصا على
القول بان المبتدا عامل في الخبر والاستشهاد ايضا انما يتاتى اذا
جعل اسم الله خبر المجرا حالا متعلقا باركبوا كما اشار اليه المصنف
رحمه الله حيث قال انه حال من الواو اي اركبوا فيها مسمين الله او
قايلين بسم الله وقت اجرايها وارسايها او مكانهما على ان المجرى والمرسي
للوقت او المكان او المصدر والمضاف محذوف لقولك اتيتك خفوق
النجم وانتصابهما بما قدر حالا او جملة اسمية من مبتدا وخبر انتهى وقيل
عليه ان الاستشهاد ليس بصحيح على الوجوه كلها لانها منافية له ودفعه
يعلم مما مر واياك نعبد مثال لتقديم مطلق المعمول **قوله** لانه اهم
الى اخره الظاهر ان الضمير للمعمول فان اهميته تقتضي لتقديم
حتى صار فوقهم المهم المقدم كالمثل كما قيل
فقلت له هاتيك نعمى اتمها ودع غيرها ان المهم المقدم
لكن قوله ادل وما بعده يقتضي كون الضمير للتقديم لانها من صفاته
الا ان يكون فيه تقدير تقديمه ولذا قيل ان الضمير للتقديم وان
كان اهميته باعتبار ما اضيف اليه لان قوله ادل وما بعده معطوف
على اهم ولا يصح ان يقال المعمول ادل الا بتكلف ان يكون المراد
وتقديمه ادل بحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وفيه
ما فيه واهميته ذاتية لاشتماله على اسم لذات الاقدس والمعبود
بحق لان الاستعانة نصب خاطره في كل امر خطر ولظهوره لم يصرح

بوجه

بوجه الاهمية فيه فلا يرد عليه ما قيل انه لا يكفي ان يقال قدم كذا للاهمية
من غير بيان وجه الاهتمام كما صرح به الشيخ عبد القاهر وفا لظاهر ان
يقول لانه ادل على الاختصاص ولا يجوز ان يكون عطفا تفسيريا لانه
لا يحسن تفسير الشي بما يوجبه وكلام المصنف رحمه الله صريح في خلافه
ايضا فسقط ما قيل من ان الرد على المشركين المبتدين باسما الاصنام
منوط على الاختصاص المستفاد من التقديم وقيل عليه انه من فوايد
الاختصاص المذكور فلا وجه لجعله من نكات التقديم نعم لو قلنا ان
المشركين يبتدون افعالهم بذكر الهتهم الباطلة فالمناسب لنا
الابتدا بذكره سبحانه لكان وجها انتهى وقد عرفت بما قدمناه ما يغنيك
عنه ومن الناس من جعل ادل وما بعده معطوفا على دفع وقال
لما كان دليل الوسطين معلوما ودليل الطرفين غير معلوم تعرض
للاول بقوله لانه اهم وللرابع بقوله فان اسمه الى اخره واكتفى بذلك لان
دليلهما دليل الوسط بعينه وقول عبد القاهر انهم لم يعتمدوا في
التقديم شيا يجري مجرى الاصل غير العناية والاهتمام ونقله عن
سيبويه ليس لابطال افادته الحصر كما توهمه ابن الحاجب وابو حيان
بل اشارة الى ان العناية امر كلي مجمل لا بد له من وجه كالتعظيم
والاختصاص ولذا قيل ان قوله وادل الى اخره بيان وتفصيل للاهم
لكنه كان الاظهر ان يقول لانه ادل واعتذر له بانه اشارة
الى تميز الاهمية انما نشات من ذاته عن غيرها وحذف متعلق
اسم التفضيل لمعلوميته والقصد لا عميته اي اهم من غيره كالعامل
وقيل انه مجرد عن التفضيل مؤول باسم الفاعل او بصفة مشبهة
قوله وادل على الاختصاص اما الاختصاص فلا بتدا المشركين
باسما الهتهم استعانة وتبركا فقطع الموحد عرق الشرك باختصا صه
ردا عليهم وقوله ادل يستدعي وجود اصل الدلالة بدون التقديم
ووجه بان التخصيص بالذكر قد يفيد الحصر بمعونة السياق
وتعليق الحكم بالاوصاف يشعر بالعلية وانتفا العلة يستلزم
انتفا المعلول في المقام الخطابي اذا لم تظهر علة اخرى فتفيد الاختصاص

ايضا فكانه قيل باسمه اقرا لانه الرحمن الرحيم لاسيما عند القايل
بمفهوم الصفة لاشعاره بان من لم يتصف بها لا يتبرك باسمه
وقيل الظاهر ان المراد بالاختصاص مطلق التعلق لا الحصر
فيكون التقديم المفيد للحصر دالا لما ظهر على اختصاص القراة
باسم الله وتكلفه غني عن البيان ثم ان هذا القصر كما قالوه قصر
افراد لانهم لا ينكرون التبرك باسم الله تعالى فان قلت المعروف في قصر
الافراد ان المخاطب بالكلام الواقع فيه يعتقد ان المتكلم شرك اثنين
او اكثر في موصوف واحد او لموصوفين فاكثر في صفة واحدة والمخاطب
بقصر القلب يعتقد ان المتكلم يعكس الحكم وما نحن فيه ليس كذلك
كما لا يخفى قلت هذا مما اعترف بوروده بعض الفضلا وفي شرح الفاضل
المحقق ما يشير الى الجواب عنه بانه غير لازم وان ترك القوم بيانه
في كتبهم والشارح المحقق جعل قصره قصر افراد وتبعه فيه السيد
السند ولم يجزم به لاحتمال كونه قصر قلب لان ابتداهم باسما الهتهم
لما كثر وقوعه منهم على الانفراد قلبه الموحد ثم ان اعتبار مخاطب
الكل موحد غير من خاطبه في غاية التكلف وتوجيه السعد رحمه الله
له بان المشركين لما كانوا يبتدون باسم الهتهم كان مظنة ان يتوهم
المخاطب ان ساير الناس كذلك تعسف بعيد وقال قدس الله
سره التقديم من المشركين لمجرد الاهتمام لا للاختصاص فوجب على
الموحد ان يقصد قطع شركة الاصنام لئلا يتوهم تجويز الابتدا
باسمائها وكتب في حواشيه انه لرد السوال السابق وهذا القدر كاف
في قصر الافراد اذ لا يجب ان يكون معتقدا للشركة بل ربما كان متوهما
وهنا مظنة توهم الشركة واورد عليه انه ادعا منه مخالف لما صرح
به اهل المعاني الا ان يقال انه ليس قصر افراد على الحقيقة بل على
التشبيه وتنزيله منزلته وانا اقول ليت شعري ما الداعي
لما ارتكبوه من التكلفات مع امكان جعله قصرا حقيقيا ولو
ادعائيا حتى لا يحتاج فيه الى مخاطب ولا الى اعتقاده فمراد الموحد
التبرك في افعاله باسم الله لا باسم غيره وهو يتضمن الرد على
المشركين

المشركين فاياك من الوقوف في حضيض التقليد اذا امكنك الصعود
لتصل الى تحقيق المشيد واما توهم التنافي بين قوله اياك نعبد وبين
الاستعانة باسمه في البسملة الكريمة بنا على ان الباء للاستعانة
فمما لا ينبغي ان يذكر وان تكلف له بعض المتاخرين بانه هنا استعانة
توسل والمنفي ثمت استعانة يحصل المستعان فيه ثم انه قال في الكشاف
فوجب على الموحد ان يقصد معنى اختصاص اسم الله بالابتدا وذلك
بتقديمه فاورد عليه انه لا يناسب ما هو بصدده من ترجيح تقدير
اقرا موخرا ولذا قيل ان المصنف حذفه لذلك وان وجه بانه
اشارة الى جواز تقدير ابتدي ايضا وبانه اراد ابتدا الفعل الذي شرع
فيه كالقراة لا مفهومه الحقيقي وقد قيل انه ايما الى دفع مناقشة
اخرى وهي كيف يكون قصر الموحد ابتدا قراته ونحوها باسمه تعالى
ردا على المشركين الذي لا يقروا ابدا وانما يصير ردا عليه لو حصر
مطلق الابتدا وقد مر انه يكفي فيه التوهم فتذكره ثم انه اورد على
قول الزمخشري وغيره ان تقديم الفعل في قوله اقرا باسم ربك
اوقع لانها اول ما نزل فالامر بالقراة فيها اهم كما مر ان هذا العارض
وان كان يقتضي ان يكون الامر بالقراة اهم الا ان العارض الاول
وهو ابتدا المشركين باسماء الهتهم يقتضي ان يكون اسم الله تعالى
اهم فاني يرجح هذا على ذاك وكان السكاكي نظر الى هذا حيث جعله
متعلقا باقرا الثاني ويمكن ان يقال لما تعارض العارضان قدم العامل
على المعمول بحكم الاصالة انتهى قلت الظاهر ان المراد انه نازل
اولا على النبي الامي صلى الله عليه وسلم فامر فيه بالقراة ليتدرب
لتلقي الوحي من غير قصد الى امره بتبليغ ولا انذار حتى يقصد
فيه الرد على من خالفه ولذا قال صلى الله عليه وسلم ما انا بقاري
فلا حاجة الى ما ادعاه مما لا يقتضيه المقام ولا يحوي الكلام فتدبره
قوله وادخل في التعظيم الى اخره من قولهم هو حسن المدخل والمدخل
اي المذهب في اموره من دخل بمعنى جاز والمعنى انه له دلالة وتسببا
في تعظيمه واتى بافعل لان الابتدا به والتبرك فيه تعظيم له فاذا

شيخي زاده

امح

قدم على متعلقه المقدر كان اقوي في ذلك وقيل في تعظيم الاسم تعظيم المسمى وقوله
واوفق للوجود من دفق امره اي وجد موافقا او حسن كما في شرح ادب
الكاتب لابن وافقه حتى يكون على خلاف القياس والمراد بكونه اكثر
موافقة للوجود اي لما في الخارج او نفس الامر ان اسمه تعالى يتقدم
على القراة والمقروء فتقديمه على عامله المقدر اوفق من تاخره تقديرا
وقيل لان ذات واجب الوجود قبل كل موجود واسم السابق سابق
فتدبر فان قوله فان اسمه تعالى متقدم على القراة يا باه ثم ايد ذلك
بوجه يدل على معنى البا ويدخل به لتفسيرها وهو قوله كيف
لا الى اخره ولفظة لا سقطت من بعض النسخ فقدرها بعضهم
اي كيف لا يكون اسمه تعالى متقدما على القراة وقد تقدم عليها بالذات
ومن حيث الكمال والاعتداد بها شرعا لانها جعلت الة وهي لا بد
من تقدمها في الوجود وقوله من حيث الى اخره بيان لا نجعلها الة على
ان البا للاستعانة والظرف لغو باعتبار ان الفعل لا يتم ويعتد
به شرعا ما لم يصدر بالتسمية اي يجعل في اوله لان الصدر استعير
للاول استعارة مشهورة حتى صار كانه حقيقة فيه بمعنى كونه
الة له توقفه عليه حتى كانه فعل به فلا يرد عليه ان مذهب الحنفية
انها من الفاتحة فلا يناسب جعلها للالة المغايرة لما يستعان بها
فيه ولا ان الالية تقتضي الامتهان فلا يلزم التعظيم والالة هي الواسطة
بين الفاعل ومتعلقه في وصول الاثر اليه وقوله ما لم يصدر اي جميع
اوقات عدم التصدير فتدبر قوله لقوله عليه الصلاة والسلام كل امر
الى اخره الابتر هو الناقص الاخر والمقطوع الذنب ولذا قيل لمن لا عقب
له ابتر واستدل بالحديث على ترجيح الالية لدلالته على عدم التمام
بدونها التزاما بخلاف المصاحبة فانها لا دلالة لها على ذلك فلا يوافق
معنى الحديث وفي طبقات السبكي رحمه الله روى ابن ماجة عن ابي
هريرة رضي الله عنه انه عليه الصلاة والسلام قال كل امر ذي
بال لا يبدا فيه بالحمد لله فهو اقطع ورواه البغوي بحمد الله والكل بلفظ اقطع
وعن ابن شهاب اجذم وادخل الفا في الخبر وليس في اكثر الروايات

وقد

وقد يروى كل كلام وجاء موضع اقطع اجذم وابتر وجاء الجمع بينهما وجاء
موضع يبدا يفتتح وموضع الحمد الذكر ويروى ايضا ببسم الله الرحمن الرحيم
وقد وقع الاضطراب في هذا الحديث سندا ومتنا ثم قال والحمل على الذكر
الاعم اولى لان المطلق اذا قيد بقيدين متنافيين لم يحمل على واحد منهما
ويرد الى اصل الاطلاق ثم ان الحديث في فضايل الاعمال فيغتفر فيه
ذلك لا سيما وقد تقوى بالمتابعة معنى الى اخر ما فصله فقول ابن حجر
رحمه الله انا لم نجده بهذا اللفظ فكانه رواية بالمعنى وقريب منه
ما في الكشف لا يلتفت اليه فان من حفظ حجة على من لم يحفظ وفي لفظ
ابتر مبالغة في نقصانه حتى كانه سرى لاخره وقيل فيه ترك للمبالغة
فان الحيوان المقطوع الراس ينتفي بالكلية لا المقطوع الاخر والبال
الشان والحال وامر ذو بال اي شريف عظيم يهتم به والبال
القلب في الاصل كان الامر ملك قلب صاحبه لاشتغاله به وقيل
شبه الامر العظيم بذي قلب على الاستعارة المكنية والتخييلية
والوصف به تقييد لتعظيم اسمه تعالى حيث ابتدي به في الامور
المعتد بها دون غيرها وللتيسير على الناس في محقرات الامور
والتصدير عرفي وشامل للحقيقي والاضافي فلا تعارض بين الروايات
وشهرته تغني عن ذكره قوله وقيل البا للمصاحبة اختاروها للاستعانة
مخالفا للزمخشري في ترجيح المصاحبة لانها اعرب واحسن قال
قدس سره اما انه اعرب اي ادخل في لغة العرب او افصح وابين فلان
باء المصاحبة والملابسة اكثر في الاستعمالات من باء الاستعانة
لا سيما في المعاني وما يجري مجراها من الافعال واما انه احسن اي
اوفق لمقتضى المقام فان التبرك باسم الله تعالى تادب معه وتعظيم
له بخلاف جعله الة فانها مبتذلة غير مقصودة بذاتها ولان ابتدا
المشركين باسما الهتهم كان على وجه التبرك فينبغي ان يرد عليهم
في ذلك ولان البا اذا حملت على المصاحبة كانت ادل على ملابسة
جميع اجزاء الفعل لاسم الله منها اذا حملت داخلة على الالة ولان
التبرك باسم الله معنى ظاهر يفهمه كل احد ممن يبتدي به

والتاويل المذكور في كونه آلة لا يهتدي اليه الا بنظر دقيق ولان كون
اسم الله تعالى آلة للفعل ليس الا باعتبار انه متوسل اليه ببركته
فقد رجع بالاخرة الى معنى التبرك وقد ابدا الوجه الاول بان جعله
آلة يشعر بان له زيادة مدخل في الفعل ويشتمل على جعل الموجود
لفوات كماله بمنزلة المعدوم ومثله يعد من محسنات الكلام انتهى
وقد ابدا الاول ايضا بان جعل اسم الله آلة لقراءة الفاتحة لا يتاتى على مذهب
من يقول بان البسملة من السورة ومنهم المصنف رحمه الله فاللائق
جعل الباء للمصاحبة ومما يستانس به للمصاحبة كما ذكره البلقيني
في تفسيره ما روي في السنن عنه عليه الصلاة والسلام من قولهم
بسم الله الذي لا يضر مع اسمه شيء في الارض ولا في السما وهو السميع
العليم فان نحو قوله مع اسمه صريح في ارادة المصاحبة اقول كل ما ذكر
امور اقناعية غير مسلمة ولذا كر عليها بالابطال في الحواشي فقيل على الاول
اثبات الاكثرية دونها خرط القتاد وباء الاستعانة تدخل كثيرا
على المعاني كما في قوله استعينوا بالصبر والصلاة واما نشا هذا
التوهم من تمثيلهم في الالة بالمحسوسات وليس كل استعانة بالة
ممتهنة ولا شك في صحة استعنت بالله وقد ورد في لسان الشرع
وهو اذن في اطلاقه فلا التفات له موهم للنقص فلا يصح هنا وقد نقاله
ان الاكثرية علمت بنقل الثقات وقد قال سيبويه رحمه الله تعالى
اصل معاني الباء الالصاق وجميع معانيها ترجع له وهو ان لم يكن عين
المصاحبة فليس ببعيد منها فتامله واما الثاني وهو ان التبرك
باسمه تادب الى اخره فرد بان جهة الابتدا الغير ملحوظة هنا بل
الملحوظ كون الفعل غير معتد به شرعا ما لم يصدر باسمه تعالى
كما مر وهو يعارض التبرك بل ارجح منه وكفى الانتصاف ان معناها
اعتراف العبد في اول فعله بانه جار على يديه وان وجود فعله
بقدرة الله وايجاده لا بفعله تسليما لله تعالى من اول الامر والزمخشري
لا يستطيع هذا لنزغات الشيطان الاعتزالية وليت شعري ما يصنع
بقوله اياك نستعين اذ المراد انه لا يطلب المعونة الا من الله والتوفيق

علي

علي عبادته في جميع احواله ولا يلزم من كون الله معينا ما تصور في الظلم
كانه يقول انا باستظهاره وبكايته عند مسماه وفي الحقيقة هو
المعين في كل جزء كما قاله الطيبي رحمه الله ولا يتوهم اتحاد المستعان
والمستعان به او عدم الفرق بينهما كما قيل وقيل عليه انه تعصب
لانه يريد ان في التبرك تعظيما وتكريما ليس في الالية وان لم يدل
على التحقير والفظ الدال على التعظيم في حقه تعالى اولى من غيره
مما لا يدل عليه او يوهم خلافه وان كان معناه صحيحا ثابتا له الا ترى
انه لا يقال خالق الخنا زير وان كان خالق كل شيء ولك ان تقول التبرك
ليس بمعنى الباء كما سياتي وما ذكر انما هو فيما يدل على الالة وضعا
بالمادة كلفظ آلة او بالهيئة كمفتاح فانه لا يطلق عليه تعالى وكذا
استقبح ابن رشيق في العمدة قول ابي تمام والله مفتاح هذا المقفل
الاشب اما الحروف الداخلة على الالة اذا دخلت على ما يتعلق
به تعالى بطريق المشابهة المكنية وقامت القرينة على وجه المشبه
لا نقص فيه فلا مانع من الحمل عليه اذا قصد به ما يدل على التعظيم
وايهام ما لا يليق وان كفى مرجحا الا انه مغتفر لبعده وظهور قرينة
ضده فاذا ساعده المرجح رجح واما الثالث وهو ان المشركين كانوا
يبدون باسماء الهتهم للتبرك الى اخره فغير مسلم ايضا بل كانوا يقصدون
الاستعانة لعدها وسايط يتقرب بها اليه تعالى وهذا شبيه بالالة
واما الرابع وهو ان المصاحبة ادل على جميع اجزاء الفعل الى اخره
فقد يرا ان اقرأ ~~دون ابتدي~~ يدل على ذلك فجمع ما يدل على المصاحبة
يكون اظهر ولذلك قال ادل واما الخامس وهو ان التبرك معنى
ظاهر الى اخره فان اراد ان المصاحبة معناها التبرك فظاهر
البطلان لانه لا تبرك في نحو دخلت عليه بثياب السفر وقد
مثلوا لها دجع بخفي حنين ومعناها خائبا كما صرحوا به فكيف
يتوهم التبرك فيما هو بمعنى الخيبة وان اراد انه يفهم منها بالقرينة
اذ لا معنى لمصاحبتها لجميع الفعل الا مصاحبة بركتها فلك ان تقول
تلك القرينة باقية بعينها فتفيده اذا قصد الالة لتوقف الاعتداد

ملابسته صح

دون ابتدي ولا يلزم
من مصاحبة شي لشي
ملابسته لجميع اجزائه
في جميع ازمانه والالة
لا بد من وجودها الى
اخر الفعل والا لم يتم
وفيه ان تقدير اقرأ
اذا دل على ذلك صح

بما شرعا عليها واما كون التبرك معنى ظاهر لكل احد فغير مسلم انه
ماخوذ من خصوص معنى المصاحبة كما عرفت فما قيل عليه من ان
العمدة والنظر للخواص والعوام كالصوام والدقة من اسباب الترجيح
لا الرد مما لا حاجة اليه وان رد بانه ذهول عن المراد فانه ينادي
على ان كل احد من الخواص والعوام والبلة والحذاق مامورون
بذلك من الشارع فلو لم يكن معناه مكشوفا لكل احد لكانوا مامورين
بما لم يعرفوه وهو بعيد جدا واما السادس فان ما يفتتح به الشئ
لا مانع من كونه جزءا له كالطومار والكتاب يفتتح باول اجزائه
وقد مر ان الفاتحة مفتتح القران مع كونها جزءا بلا خلاف ولو سلم فجعله
مفتتحا ومبدا بالنسبة لما عداها واما الاستيناس بالحديث فقد قيل
عليه ان المراد بما في الحديث الاخبار عن انه لا يضر مع ذكر اسمه شئ من مخلوق
والمصاحبة تستدعي امرا حاصلا عندها نحو جاءكم الرسول بالحق والقراة
لم تحصل حينئذ فتعذرت حقيقة المصاحبة فيه ولا وجه له فان
المصاحبة هنا ليست محسوسة وكونها اخبارا بنفي صحة التضرر
يفهم منه صحبة النفع والبركة كما لا يخفى والمراد بالبركة دفع الوسوسة
عن القاري مع جزيل الثواب كما قال ابن عبد السلام رحمه الله فلا
يتوهم ان القران اشرف من البسملة فكيف يطلب له بركتها وقيل
الباء للالصاق وقيل بمعنى على وقيل زائدة ومن الغريب ما قيل انها
قسمية واعلم ان الجمهور على ان الظرف اذا كانت الباء للملابسة
والمصاحبة ظرف مستقر فاذا كانت للاستعانة والالية
لغو لان مدخولها سبب للفعل متعلق به بواسطة الباء من غير
اعتبار معنى فعل اخر عامل في الظرف وجوزا لرضي وصاحب اللباب
اللغوية على الاول ايضا قال في اللباب ولا صاد عندي من الالغاء في
باء الاستعانة وقال الفاضل الليثي انه اذا قصد بباء المصاحبة
مجرد كون معمول الفعل مصاحبا لمجرورها زمان تعلقه به من غير
مشاركة في معنى العامل فمستقر في موضع الحال وان قصد مشاركة
فيه فلغو ويؤيده التمثيل باشتري الفرس بسرجه لاحتماله لكلا

المعنيين

المعنيين فعلى احد الوجهين يكون مشتري دون الاخر بخلاف نحو
تمت بالتعملة فانه لا يحتمل اللغوية ولذا ما نحن فيه اذ لم يقصد
ايقاع القراة على اسم الله وفيه نظر ظاهر لمنعه خصوصا على مذهب
المصنف وقد قيل عليه ايضا ان المصاحبة انما هي المعنى الاول
واما الثاني فهو معنى الالصاق وليس بشئ اذ الالصاق لا ينافي
المصاحبة خصوصا على مذهب القايل بعدم انفكاكه عنها وقوله
متبركا ليس لبيان المتعلق بل بيان لمعنى الملابسة وعلى المصاحبة
تعلقه بالفعل المقدر معنوي لا صناعي فهو متعلق بحال هو فيه
له فكانه متعلق به الا انه لا يلايم ظاهر كلامهم واختلافهم في تقدير
عامل عام او خاص كما مر وكيف يتاتى هذا في قول الكشاف تعلقت
الباء بمحذوف تقديره بسم الله اقرا انتهى وليس المقصود بالحصر حينئذ
التبرك على معنى اني لا ابدا الا متبركا بل حصر التبرك في اسمه
تعالى لان دخول الحصر على مقيد كدخول النفي في وجوهه قوله
والمعنى متبركا الى اخره هو بيان للمعنى على الثاني لان المصاحبة
وان كان معناها مجرد الملابسة لكنها بمعونة قراين المقام محمولة
على الملابسة بطريق التبرك ولا يصح رجوعه اليهما بناء على ان
كون اسم الة ليس الا باعتبار التوسل ببركته فيرجع بالاخرة الى هذا
كما يعلم من الكشاف وشروحه وليس المراد ان الباء صلة التبرك
كما توهم بل هو تصوير للمعنى وبيان للملابسة فانها تكون على وجوه
شتى فلا يرد ان التبرك لم يعد من معاني الباء اصلا وما قيل من ان
الباء موضوعة لجزئيات الملابسة ومنها التبرك فحملت على بعض
معانيها بقرينة المقام ليس بشئ لانه لا يلزم من اتصاف بعض
جزئياتها بالتبرك كون التبرك موضوعا له لانه وضع لذوات
الجزئيات لا لصفاتها كما لا يخفى ثم ان الشارح المحقق قال في شرح
قول الزمخشري هنا على معنى متبركا يعني ان التقدير ملتبسا
باسم الله ليكون المقدر من الافعال العامة لكن المعنى بحسب القرينة
على هذا فلهذا يجعل الظرف مستقرا لا لغوا انتهى فقيل عليه

انه مبني على ان المقدر في الظرف المستقر عام البتة وان كان المعنى
على الخصوص فينا قض ما سبق منه من ان النحويين انما يقدرون
متعلق الظرف المستقر على ما اذا لم توجد قرينة الخصوص ودفع
بانه لا مناقضة لان العموم الذي نفى لزومه في متعلق الظرف المستقر
هو العموم المطلق البالغ الغاية كما في الكون والحصول الذي دل كلامه
هنا على لزومه هو العموم بالاضافة الى متبركا وتوجيه بان هذا القسم
من الظروف سمي مستقرا لاستقرار معنى المتعلق فيه وانفهامه
منه وكل ظرف يفهم منه حصول شيء ما فيه فبعضها مما لا يفهم منه
الا ذلك كزيد في الدار وبعضها يفهم منه خصوصيته بوجه كزيد على
الفرس وفيما نحن فيه ليس للظرف نفسه دلالة على التبرك
فلو قدر متعلقه متبركا خرج عن كونه مستقرا بخلاف ما اذا قدر
متلبسا مع ان فيه ايضا خصوصية بالنسبة الى كاين وحاصل
فانه لا يخرج عن كونه مستقرا لانفهام معنى متلبسا منه ويدل
عليه جعله متلبسا من الافعال العامة انتهى ولا يخفى ان هذا وان حصل
به التوفيق بين كلاميه الا انه معنى مخترع من غير فايدة ولذا اعترض بعض ابن كمال
الفضلا بانه وارد غير مندفع فتدبر **قوله** وهذا وما بعده الى الاخر هذا
راجع الى الوجهين السابقين كما نبه عليه كثير من اصحاب الحواشي
وهو الاظهر فان خص بالثاني لذكر التبرك ونحوه على انه من مقول
قيل فالوجه الاول يعلم امره بالمقايسة على الثاني الا ان بيان
متعلقات ما مرضه وترك ما اختاره بعيد وهذا جواب سوال
نشا مما مر فانه بحسب الظاهر لا يليق بجناب العزة ان يقول
ابتدى متبركا وكذا الاستعانة ونحوها والتبرك مفهوم من التسمية
لان الاستعانة لا تخلو عنه ايضا والحمد من قوله الحمد لله وكونه على نعمه
من قوله رب العالمين الرحمن الرحيم لان الحمد في مقابلة النعمة والسوال
عن فضله من قوله اهدنا الى الاخر ويعلم منه ايضا بقية ما فيها فلا يرد
عليه انه لم يتعرض لقوله اياك نعبد حتى يتكلف ادخاله فيما ذكر **قوله**
كيف يتبرك الى الاخر يتبرك بصيغة المجهول اي يتبرك العباد ومعنى

كيف

كيف يتبرك كما قاله الشريف باي عبارة يتبركون فلا يرد ان ما ذكر
تعليم للتبرك باسمه لا لكيفية التبرك به انتهى يعني ان الاستفهام هنا
حقيقي وهو عن التبرك فانه انما يكون في كلام العبد لا في كلام الله تعالى
فكيف استفهم عن كيفيته دونه فاشار الى ان المراد بالكيفية العبارة
المخصوصة له لانها باسمه الذي يبرز فيه فكانها كيفية وحالة فما قيل من ابن كمال
انه استفهام انكاري استغربت صنعته للاستبعاد لان الانكار
مجاز مشهور وتعلق الاستفهام سواء كان انكارا او استبعادا بمدخول
كيف واقحامه للمبالغة بطريق الكناية عن انتفا الشيء بانتفا الكيفية
بانتفا كيفيته اذ لا بد لكل ما له خطر من الوقوع على كيفية ما على
ما حقق في تفسير قوله تعالى كيف تكفرون بالله ومن لم يتنبه لهذا
اعترض بانه تعليم للتبرك لا لكيفيته كما سمعت انفا ليس بشيء لانه
استفهام حقيقي لا انكاري حتى يحتاج لما ذكر وكذا ما قيل من انه الطوسي
ليس المراد بالكيفية العبارة بل اي كيفية يتبرك بها من اعتبار تقديم
المتعلق وتاخيره والدلالة على الاختصاص وغيره وفيه ان ذلك التقديم
والتاخير فلا حاجة الى تعليم تلك الكيفية وان لم يعلموه في النص
ليس بحسب اللفظ فانه علم العباد ما يوجب اعتبار هذا التقديم
والتاخير فلا حاجة الى تعليم تلك الكيفية وان لم يعلموه لم يعلموا
ذلك التقديم والتاخير فكيف يكون فيه تعليمهم فانه تعسف
من غير داع له وقريب منه ما قيل من انه لا خفا في ان ما ذكره ميرصدر
يشتمل على ان التبرك باسمه تعالى على وجه معين وكيفية مخصوصة
وبهذا الاعتبار يصح ان يقع جوابا للسوال عن كيفية التبرك من غير
احتياج لاعتبار العبارة وصرفه للسوال عنها وهذا غريب منه
فانه عين ما افاده الشريف الا انه كما قيل
اذا محاسني اللاتي ادل بها ۝ كانت عيوبي فقل لي كيف اعتذر
ثم ان التبرك بتقديم اسمه لا ينافي تقدم لفظ اسم اذ المراد منه بعد
الاضافة اسمه تعالى اذ الاضافة ان كانت لمطلق الاختصاص شمل
اسما الذات والصفات فيفيد التبرك بجميع اسمايه ويعلم منه وجه

اقحامه ورجحه بعضهم وان كانت للاختصاص الوضعي الكامل
تختص بلفظة الله لانه اسم وضع للذات وما عداه اسما صفات
واما انبا فهي وسيلة الي ذكره علي وجه يودي الي الجهله مبدا للفعل فهي
تتمة لذكره علي الوجه المطلوب قوله ليعلموا الي اخره الظاهر انه
بالتخفيف من العلم ويجوز ان يكون من التعليم ونقل الطيبي رحمه الله
تعالي عن الزمخشري انه قال مثاله اذا امرك انسان ان تكتب رسالة
من جهته الي غيره فانك تكتب كتبت هذه الاحرف وانما تفعله
علي لسان امرك وليس فيه قل مقدرة كما يتوهم اذ المراد انه تعالي
حمد نفسه ليقتدي به ومدح النفس وان استقبح من العباد
يحسن منه تعالي كما قيل
ويقبح من سواك الشي عندي . وتفعله فيحسن منه ذاكا
مع انه ليس كذلك مطلقا ولذا قال يوسف عليه الصلاة والسلام
اجعلني علي خزاين الارض اني حفيظ عليم وقال البلقيني رحمه الله
ان جعله مقولا علي السنة العباد نزعة اعتزالية لم يتنبه لها من
اتبعه فقيل انه باطل وقيل وجهه ان المعتزلة يقولون ان تكلم الله
خلقه الكلام علي لسان غيره فتدبر وقوله في الكشاف هنا كيف قال
الله متبركا باسم الله الي اخره وهي ليست من السورة عنده ظاهر
لمن له اذن واعية قوله وانما كسرت الي اخره اي حروف المعاني الموضوعة
علي حرف واحد وحروف المعاني ما يقابل الاسما والافعال
وحروف المباني ما تركب وبني منه الكلم ولما كان البنا لا يختلف
بتعاقب العوامل كان اصله السكون لخفته فان الدايم بالتخفيف
اولي وايضا اصل الاعراب ان يكون وجوديا لكونه اثر العامل وعلما للمعاني
فحق مقابله ان يكون عدميا وقد امتنع البنا علي السكون في الحروف
التي جات علي حرف واحد لانها من حيث كونها كلمة براسها مظنة
للابتدا بها وقد رفضوا الابتدا بالساكن لتعذره او تعسره كما سياتي
بيانه فحقها ان تبني علي الفتحة التي هي اخت السكون في الخفة
وان كانت الكسرة احتاله في المخرج لانها ادوات كثيرة الدور علي
الالسنة

الالسنة فاستحقت الاخف كما قاله الشارح المحقق وبقوله كثيرة
الدور الي اخره اندفع عنه ما قيل من انه معارض بان الكسر يناسب
العدم بقلته والساكن اذا حرك حرك بالكسر الا انه قيل عليه ان المخرج سعد
للسكون يواخي فيه فقيل انه اراد ان السكون ليس له مخرج ومخرج
الكسره لضعفه قريب من العدم مناسب له او المراد ان مخرج
الحرف الساكن يناسب مخرج الحرف المكسور ولا يخفي عليك ضعف
الجواب الاول وفساد الثاني ولو قيل المخرج في كلامه مصدر ميمي
بمعني الخروج لا المخرج المعروف يعني ان الاصل في الخروج من
السكون والتخلص منه ان يكون بالكسر كما صرح به النحاة لم يبعد
فتدبر قوله لاختصاصها بلزوم الحرفية الي اخره في الكشاف
لكونها لازمة للحرفية والجر والمصنف رحمه الله عدل عنه لما
ذكر فراد الاختصاص وغير لازمة بلزوم الي اخره كما رايته ومناسبة
الحرفية للكسر لان الاصل فيها البنا واصله السكون الذي هو عدم
الحركة والكسر قليل والقلة اخت العدم واما الجر فلمناسبته
لعمله واثره وقد اقتصر بعضهم علي الثاني فقيل وهو الاظهر
وقد اعترض علي ما في الكشاف بانها ليست لازمة لهما بل ملزومة رازي
فالصواب ان يقال لازمة الحرفية والجر ولذلك غير المصنف
رحمه الله عبارته لان اللزوم مصدر يضاف لفاعله فالحرفية
والجر لازم لا ملزوم ومن لم يتنبه له اول عبارته ايضا بناء علي انه
مضاف الي المفعول ثم قال ويحتمل ان تكون الاضافة للفاعل ويبقي
القايل اضافة اللزوم للمفعول فالحرفية والجر ملزوم واللازم البا ولم
يضف اللزوم للبا اذ بعد اضافته اليها لا يحسن القصر عليها لانه
لا يتصور ان يتجاوز لزوم البا اياها عن البا فيحتاج الي التكلف
والتجريد عن تلك الاضافة بان يراد ان عدم الانفكاك عن الاسر
مقصور علي البا وقيل الي الفاعل ونظيره ما ضرب زيدا الا عمرو
وهو من قصر الفعل المسند الي الفاعل علي المفعول ورد بان القصر
منحصر في قصر الموصوف علي الصفة والصفة علي الموصوف والضرب

المسند الى زيد وان اعتبر تعلقه بالمفعول ليس صفة لعمرو الا ان
يقال ان الضرب المذكور صفة لزيد لكنه بحسب تعلقه بعمرو يحصل
له صفة اعتبارية كما في توصف بحال المتعلق والقصر باعتباره وسياتي
ما في الاختصاص الذي اراده المصنف رحمه الله وقد اجيب عما ذكر من
اللزوم بان المراد باللازم للشي هنا ما لا يفارقه كما يدل عليه تقسيمهم
العارض الى لازم ومفارق ومعنى عدم مفارقة شي لاخر ان لا يوجد
الثاني بدونه لا العكس ولذا صح انقسام اللازم الى الاعم والمساوي
وكتب اللغة ناطقة به كما في الصحاح والاساس وعليه قوله تعالى
والزمهم كلمة التقوى فمرجع اللزوم لغة الى عدم الانفكاك وهم يقولون
لزم فلان بيته اذا لم يفارقه فلا يخلو البيت منه ويلزمه عدم خروجه
عنه وهو معنى كنائي ومنه قولهم ام المنفصلة لازمة لهمزة الاستفهام
فمن قال ان ما ذكر معنى اللازم الاصطلاحي وله معنى اخر لغوي فقد وهم ابن كمال
وما قيل ان ما ذكر لا يدفع الاعتراض وان الصواب في دفعه ان يقال
ان اللازم بمعنى الملزوم مجازا مبالغة في اللزوم وقد نبه عليه
السعد بتفسيره لازمة بملاصقة غير منفكة عنها فلا توجد بدونها
كما هو معنى الملزوم في اصطلاح الحكمة الا انه لم يصب في زعمه انه معنى
اصطلاحي لا لغوي ليس بشي لان عدم الدفع مكابرة معلومة مما قررناه
والمجاز به هنا فاسدة لعدم القرينة المصححة له ولا حاجة له مع انه قال
المعنى اللغوي الحقيقي كما اعترف به والتخريج على متعارف اهل اللغة
انسب مع انه قيل عليه انه غير مطابق لمصطلح الحكمة لانه لا يلزم ان يكون خطيب زاده
كل حرف جار بالا لانهم اذا قالوا الكتابة لازمة للانسان ارادوا انه
كلما وجد الانسان وجدت الكتابة وهو فاسد هنا وتكلف بعضهم
توجيهه بما نحن في غنية عنه والذي نصححه ما في حواشي بعض الفضلا
المصريين من ان الصحيح من نسخ شرح الفاضل التفتازاني
على ما هو معنى الملزوم في اصطلاح الحكما بصيغة المفعول
وما في بعض النسخ من معنى اللزوم بصيغة المصدر لا صحة له رواية
ودراية فان قلت ان البا تكف بما عن العمل كما في حرف الميم من مغني

الليب

الليب فكيف يتم امر اللزوم قلت كانه لقلته بالنسبة لعملها جعل كالمعدوم
او انه الاصل ما لم يعارضه معارض فتدبروا للزوم احد المصادر التي
جات على فعول للمتعدي وهي محفوظة واما قيد الاختصاص الذي
زاده المصنف على الكشاف فذهب ناس الى انها زيادة ضارة فتركها
اولى واخرون الى لزومها وحسنها لان اللزوم قد يكون عرفيا غير
كلي عقلي فاشار بالحاء مما لها انه كلي عقلي وما قيل في توجيهه من انه
لا يطلق حرف الجر على غير البا الا يسمى ولا يعنى من جوع دقيل انه
زيد ليلا يتوجه عليه شي من النقوض الاتية اذ معناه لامتيازها
من بين الحروف باللزوم وظاهر انه انما يصح اذا اعتبرت صورة الحرف
من حيث دلالتها على معنى مع قطع النظر عن خصوصيته لتنات
من الاضافة او غيرها فان شيا من حروف الجر المفردة من حيث
هو حرف لا ينفك عن الحرفية والجر فيلزم انه يكون كلها مكسورة
فلا بد من قطع النظر عن الخصوصية والبا داخلة على المقصور
كما هو المشهور وكل من الحرفية والجر مناسب للكسر كما مر ثم انه
قيل انهما وجهان دنتقض الاول بواو العطف والثاني اللازمتين
للحرفية والثاني بكاف التشبيه اللازمة للجر وقيل هما وجه واحد
فاندفع النقضان لكن بقي النقض بواو القسم وتائه ودفع بان عملها بالنيابة
عن البا فكان الجر ليس اثرهما واحترز بلزوم الحرفية عن كاف التشبيه
وقيل هو مستدرك لانها لا تعمل الجر اذا كانت اسما الا انه يقال انه على
قول **قوله** كما كسرت لام الامر الى اخره التشبيه في انها خالفت الحروف
المفردة التي حقها الفتح لعلة اقتضت المخالفة وهي هنا دفع اللبس
المذكور ولام الاضافة هي لام الجر وبعض النحاة يسمي حروف الجر
حروف الاضافة لان الاضافة ايضا لايصالها معاني متعلقها
الى مجرورها ولام الابتدا هي الداخلة على بعض اجزاء الجملة الاسمية
سميت بها لدخولها في الابتدا بحسب الاصل كما نبينه وما ذكر لا ينافي
فتح غيرها كلام الجواب والتسمية وكسرت لام الجر لما ذكر مع مناسبة
عملها ايضا وكسرت لام الامر حملا عليها لانها مشابهة لها في مطلق العمل

او في الاختصاص بنوع من الكلم واثرها اليشبه اثرها في كونه من خواص بعض
الكلمات وفتحت الجارة للضمير على الاصل من غير نظر للفرق المذكور
لانه حاصل بجوهر المدخول عليه ولم ينظر لاعراب مدخولها لانه قد
لا يظهر كما في حالة الوقف ونحوها وهذا كلام غير مطرد مجمل اذ اللام
الداخلة على الضمير قد تكسر اذا دخلت على يا المتكلم واللام غير العاملة
مفتوحة وان لم تكن لام ابتدا كما مر ولام الاستغاثة والتعجب مفتوحة
مع جرها للمظهر وان وجهوها بانها واقعة في موقع اللام الجارة للمضمر
وهو كاف ادعوك لكن هذه علة نحوية بعد الوقوع كما قيل
عهد الذي اهوى وتيتنا فانها ضعف من جهة نحوي فلا نطيل الكلام فيها
قوله والاسم عند اصحابنا الى اخره عند ظرف متعلق بالثبوت المفهوم
من نسبة الخبر الى المبتدا والاعجاز جمع عجز وهو الاخر وفيه لغات
اي هو عندهم محذوف اللام مشتق من السمو وهو الرفعة لان المسمى
يرتفع ذكره باسمه فيعرف به واذا جهل اسمه كان خاملا وفي الامالي
الشجرية يقال فلان له اسم اذا كان شهيرا واصل اسم سمو كجذع
واجذاع او فعل كقفل واقفال او فعل كرطب وارطاب ومن قال
اسم حذف لامه وسكن فاوه وعوض همزة الوصل كما في ابن
ومن قال سم لم يعوض وقوله اصحابنا اشارة الى انه يقول بقول
البصريين بعد من يوافق رايه صاحباله كما يقول الحنفي اصحابنا
الحنفية يقولون كذا وخالفهم الكوفيون فزعموا ان المحذوف فاوه من
الوسم والسمة وهي العلامة واصله وسم بالكسر او وسم بالفتح
ويرد عليه تصغيره وتكسيره وفعله وانك لا تجد في العربية
اسما حذفت فاوه وعوض عنها همزة الوصل وانما عوضوا من حذف
الفا تا التانيث في عدة وثقة ونظايرهما وقوله لكثرة الاستعمال •
يعني به انه حذف لمجرد التخفيف الذي اوجبه كثرة الاستعمال
فصار نسيا منسيا وما قبله محل للاعراب وليس حذفا اعلاليا حتى
يكون الحرف الاخير منويا والاعراب يقدر عليه واجتلاب الهمزة لا ينافي
التخفيف لسقوطها درجا قوله وبنيت اوايلها على السكون

الى اخره

الى اخره اي استعملت هكذا تخفيفا وان كانت متحركة بحسب الاصل
واصل سمو بالضم او الكسر وهذا احد مذهبي البصريين والاخر
انهم ادخلوا الهمزة على المتحرك ثم سكنوه تخفيفا ومعنى بنيت
صنعت ووضعت لان البنا في اصطلاح النحاة يطلق على هذا وعلى
ما يقابل الاعراب وليس المراد الثاني لانه يختص بالاخر وقوله
وادخل الى اخره لان من دابهم الابتدا بالمتحرك وقوله مبتدا اي
واقعا في الابتدا منصوب على الحال من ضمير عليها او من الهمزة
لانهم لما احتاجوا الى حرف يثبت في الابتدا ويسقط في الدرج دفعا
للضرورة بمقدارها لم يجدوا ما يصلح له غيرها وخصوها لقوتها
من بين حروف الزوايد وكونها من ابتدا المخارج وفي قوله دابهم
اي عادتهم اشارة الى ان الابتدا بالساكن ممكن لكن ترك لما فيه من
اللكنة والبشاعة وقد قيل انه موجود في لغة العجم وانما ترك
لتعسره لا لتعذره واختاره الشريف وقال غيره الحق ان
وجوده في الفارسية غير ثابت وان لم تفهم الدليل على استحالته
والاستدلال على هذا وعلى كون الحركة مع الحرف او قبله او بعده
مما لا طايل تحته وقيل ان كان السكون ذاتيا كسكون الالف
امتنع وان امكن فالاقوال فيه ثلاثة وانما كان الوقف على
الساكن لانه ضد الابتدا فاعطي ضد وصفه ولانه انتها وعدم
فناسب السكون والاسما المذكورة على ما في المفصل احد عشر
اسما ابن وابنة وابنم بزيادة الميم للتاكيد وقيل هي بدل من اللام
واثنان واثنتان وامرؤ وامراة وايم الله وايمن الله واسم
والكلام عليه مشروح في المطولات ولاختلافهم في عدها والاختلاف
النظر فيه لم يذكره المصنف رحمه الله كما في الكشاف والحركة
والسكون حقيقة من صفات الاجسام وهما هنا صفة اللسان
وصف الحرف بهما مجازا ثم شاع حتى صار حقيقة عرفية ايضا
قوله لا يشهد له تصريفه الى اخره بافراد الضمير للاسم وفي نسخة
تصريفهم بضمير الجمع للتعريف والتصريف التحويل ومنه

لاري

تصريف الرياح والمراد نقله وتحويله الى صيغ وابنية مختلفة
واسامي جمع اسماء نهو جمع الجمع وياوه في الاصل مشددة ويجوز تخفيفها
قياسا مطردا في نحوه كاماني واثاني ولهذا رسم بالبا في النسخ فلا
وجه لما قيل من ان الاصح رسمه بدون يا كما في باب قاض الا ان يكون
جمع اسما فانه افاعيل بيائين وهذه اللفظة غير مذكورة في الكشاف
وفي نسخ تفسير القاضي كتبت باليا انتهى وسمى مصغر ولو لم يكن
كذلك قيل اوسام وسيم قد سمت ونحوه وقوله وجي سمي الى اخره
معطوف على قوله تصريفه ولغة بالنصب على انه حال من سمي او
بنزع الخافض اي في اللغة ففي الاسم لغات اسم بالضم والكسر وسم
بالضم والكسر ايضا وسمو وسماة مثلثين كما في القاموس وسمى
كهدي ورضي ووزن اسم افع **قوله والله اسماك سمي مباركا الخ**
البيت وهو لابي خالد القناني نسبة الى قنان بن سلمة بن مذحج
واسماك لغة في سماك المشدد بمعناه وروي مشددا ايضا ومعناه
وضع له اسما ويكون بمعنى دعاها باسمه كما في شرح الشواهد وسمى مفعول
سماك وهو يتعدى بنفسه وبالبا واثرك بالمد بمعنى اختصك
باسم مبارك اي متبرك به تفاولا كغانم وسعيد وفي شرح الاصلاح
لابن جني رحمه الله المعنى اثرك الله بالتسمية الفاضلة كما اثرك
بالفضل وهو مفعول مطلق للتشبيه كضربت ضرب الامير
وقيل اثارك للمعالي والذكر الحسن وهو مفعول مطلق على هذا
ايضا وقيل هو مفعول لاجله وقيل منصوب بنزع الخافض
اي كما اثارك واستشهد به على ان سمي كهدي لغة في الاسم ولا دليل
فيه لاحتمال ان يكون على لغة من يقول سم بضم السين غير مقصور
ونصب على انه مفعول ثان لاسماك وفي شرح كتاب سيبويه
انه يجوز ان يكون سمي في البيت غير مقصور فالفه الف تنوين
بدليل انه روي سما بالكسر وروي بدل اثارك تبارك وهو بيت
من ارجوزه لم اقف عليها **قوله والقلب بعيد** لانه خلاف
الظاهر وقوله غير مطرد يحتمل لمعنيين احدهما ان يراد انه

الشاذ

شاذ لا يقاس عليه ولا ينبغي تخريج ما ذكر عليه والثاني ان يراد انه غير مطرد
في جميع تصاريف الكلمة اذ لا يكون كلمة مقلوبة خولف الاصل فيها بالتقديم
والتاخير في جميع تصاريفها حتى لو وجد مثله قيل هما مادتان مختلفتان
ليس احدهما مقلوب الاخر كما في جبذ وجذب كيف وشان الجمع والتصغير
ونحوهما رد الشي الى اصله وهذا رد لجواب الكوفيين عما ذكر مما استدل
به البصريون وحينئذ لا يرد انه لم يوجه دخول الهمزة على ما حذف
صدره لانه حينئذ مما حذف عجزه وما قيل من انه يحتمل ان يراد
قلب الواو همزة في اسما المنفصل وغيره من ان ابدال الهمزة من
حروف اللين مطرد في المضمومة وغير مطرد في غيرها كما في اشاح
واسما ما لا يلتفت اليه اصلا **قوله من السمو** مشددا كالعلو وزنا
ومعنى اي ماخوذ منه على هذا الوجه والشعار بكسر الشين
المعجمة وفتحها اصله ما يلي شعر الجسد من اللباس وهو عطف على
الرفعة اي لكونه زينة ومعلما يعتنى به مما يقصد تعريفه
فاندفع عنه ما قيل عليه من ان الشعار يناسب الوسم والعلامة
فينبغي ذكره معه وقيل العلامات الحسية مرتفعة في الاكثر
والاسم يرفع مسماه من حضيض الخفا الى الاوج والظهور والجلا
فظهر مناسبة له مناسبة معنوية تراعى في الاشتقاق والاسم ليس
هو المقابل للفعل والحرف بل هو بالمعنى اللغوي الاعم ولو خص به
لم يبعد ايضا **قوله من السمة** بكسر السين وهي العلامة والاسم
علامة على مسماه حذفت الواو وعوض عنها الهمزة وقيل قلبت همزة
على خلاف القياس ثم جعلت همزة وصل تخفيفا وقوله ليقل الاعلال
علة لكونه من السمو او للحكم في قوله واصله وسم او علة للتفويض
والاعلال هنا بمعنى مطلق التغيير لا الاصطلاحي وهو تغيير
حرف العلة بالقلب او الحذف او الاسكان وقلة تغييره لانه ليس
فيه الا حذف الواو وسينه كانت ساكنة وقيل كان الاحسن ان
يقول من الوسم لان سين سمة متحركة وانما ذكرها لانها اشهر في معنى
العلامة وليغاير بين المشتق والمشتق منه ومن قال انه من الوسم

سعد

ابيتي

تسامح او كسروا الواو كما قيل ليتغاير المعتوض لم يفرق بينهما وقيل انقوله
ليقل اعلاله متعلق بقوله عوض عنها همزة الوصل اي عوضت الهمزة
من الواو المحذوفة ليقل تغييره اذ بزيادة الهمزة يجبر نقصان
الحذف وتلخيصه ان الحذف يجبر نقصان كمية ما تركب منه الكلمة
وانعدام خصوصية حرف منه وبالتعويض تنتفي الاول فيقل
التغيير او بقوله من السمو والمراد قلة لعلاله بالنسبة الى كونه من
السمو فانه على الاول الاعلال في اوله فقط وعلى الثاني في اوله
وآخره معا وفيه تكلف ظاهر انتهى ولا يخفى ان ما ظننه تكلفا هو
المراد وسائر ما فيه مشترك بين القولين فلا وجه لذكره هنا فتدبر
قوله ورد الى آخره تقدم جوابهم عنه وما فيه فتذكره ولغاته مع
تفصيلها وانها تزيد على العشرة يعني ان ارتكاب زيادة الاعلال
احسن من عدم النظير لان المعروف تعويض الهمزة عن اللام المحذوفة
والهاء عن الفاء كعدة وسعة وزنة قوله باسم الذي في كل سورة
سمه الى آخره هو بيت او مصراع باعتبار انه من مشطور الرجز وتمامه
وهو من ارجوزة لرؤبة بن العجاج وبعده ارسل فيها بازلا يقرمه
فهو بها ينحو طريقا يعلمه والباء متعلقة بارسل والضمير للداعي اي
ارسل الراعي في الابل جملا بازلا للنتاج متبركا باسم الله الذي يبرك به
في اول كل سورة ويقرمه بمعنى ترك استعماله في الركوب والحمل
ليقوى الفحل وهو من التقريم لا الاقرام كما توهم والجملة صفة
بازلا او تنزل حالا من المرسل وهو اي البازل ينحو اي يقصد بتلك الابل
طريقا يعلمه لاعتياده سلوكه وذكره للاشارة الى ان في جعل الهمزة
عوضا لما فيه من حذف العوض والمعوض الا ان يقال من يحذفها لا يقول
بانها عوض واليه يشير قول المصنف انها لغة والبازل البعير الذي
انشق نابه وهو في السنة التاسعة وسمه كما في شرح المفصل
بكسر السين وضمها كما في سما في البيت السابق ويجوز فتحها كما في
كتب اللغة فتسميه مثله قوله والاسم ان اريد به الى آخره
قد اشتهر في كتب الاصول ذكر الخلاف في ان الاسم هو عين المسمى

او التسمية

او التسمية او هو غيرهما وقد تحير الناس في المراد من ذلك وذكروا له تاويلات
لم تظهر لها ثمرة ولم يتحرر الى الان محل الخلاف ومقطعه واشار الى ذلك
المصنف رحمه الله ولم يذكر القول بانه عين التسمية او غيرها وان
كان قولا لبعض المعتزلة لانه في غاية الضعف والبعد والمراد بالتسمية
ايضا العبارة المعبر بها عن المسمى كما نقل عن الاشعري رحمه الله وقوله
فغير المسمى الى آخره يعني به انه لم يتحرر له محل النزاع لانه ان اريد بالاسم
لفظه فهو غير المسمى بلا نزاع لانه يتألف من اصوات غير قارة او من هيئات
وكيفيات للاصوات يتميز بها كل صوت من غيره على ما حققه الرئيس
في بعض رسائله والمسمى ليس كذلك دائما وان اتفق ذلك كما في بعضها
كالقرآن ونحوه مما اسمه ومسماه لفظ ايضا وان اريد به ذات الشيء
فهو المسمى لكنه لا يصلح محلا للنزاع ولا يناسبه ما ذكر في الاستدلال
وان اريد الصفة او الاعم لا يصح الجزم باحد طرفيه وقد اراد السيد
السند في شرح المواقف تحرير المبحث فلم يتم له الدست وقد ذكره
برمته وما له وما عليه هنا بعض ارباب الحواشي فاعرضنا عنه لعدم
الفائدة فيه قوله لانه يتألف من اصوات الى آخره الصوت
كما قال الرئيس كيفية تحدث من تموج الهواء المنضغط بين قارع
ومقروع وزعم النظام انه جسم وفي التفسير الكبير بعد ما ذكر ابطاله
وما ابطلوه به اقول النظام كان من اذكياء الناس ويبعد ان يذهب
الى ان الصوت نفس الجسم الا انه لما ذهب الى ان سبب حدوث
الصوت تموج الهواء ظن الجهال انه يقول انه عين ذلك الهواء انتهى
وانا اقول الظاهر انه ان ذهب الى ان الصوت هو الهواء
المتموج المنضغط فلا يرد عليه شيء مما زعمه واي مانع يمنع عنه الا التحكم
البحت وقول المصنف رحمه الله ان الاسم مؤلف من الاصوات ظاهر
فيه فاندفع عنه ما قيل من انه تسمح او رجوع عما اختاره في الطوالع
من ان الصوت عارض للحرف وقوله وبتعدد الاسم مع اتحاد المسمى
كما في المترادفات واجتماع العلم والكنية واللقب واتحاد الاسم مع تعدد
المسمى كما في المشتركات وهذا كله اثبات لتغايرهما اذا اريد بالاسم

اللفظ **قوله والمسمى لا يكون كذلك** قيل هو رفع للايجاب الكلي كما
مرت الاشارة اليه والا فمسمى القصيدة والشعر مالف من اصوات
متقطعة غير قارة واورد عليه ان الايجاب الكلي لا يصدق في حق الاسم
ايضا اذ ليس اختلافه باختلاف الاسم امرا مطردا واجيب بان قوله
والمسمى الى اخره يمكن ان يكون حالا من الجمل الثلاث يعني يتالف الى اخره
حال كون مسماه ليس كذلك وهكذا يختلف ويتعدد الاسم والاحسن
ان يقال معنى الكلام ان الاسم باعتبار نوعه وان تحقق فيه بعض
منها فذلك من خصوصية المادة **قوله** وقوله تبارك اسم ربك
الى اخره في نسخة سبح اسم ربك وهو اما اشارة الى جواب سوال مقدر
ورد على قوله انه لم يشتهر بهذا المعنى او الى الرد على من ادعى ان الاسم
هو الذات مستدلا بما ذكر كما نصله الامام واشار اليه المصنف رحمه الله
لان المتبارك والمسبح هو الذات لا اللفظ الدال عليها فدفعه بان الاسم
هنا المراد به لفظه وكما يجب تعظيم ذاته تعالى يجب تعظيم اسمائه
وتنزيهها عما لا يليق بها وقوله عن الرفث اي الفحش وما يستهجن
ذكره ولا يليق كالتاويلات الفاسدة واطلاقها على غيره وقيل الاسم
مجاز فيه عن الذات وقيل هو كناية عن تسبيح ذاته كما يقال سلام على
المجلس الشريف والنادي الرفيع **قوله او الاسم فيه مقحم** الى
اخره مقحم في الاصل اسم مفعول من اقحمه اذا رماه او ادخله في شي ثم
تجوز به عن الزيادة واشاع فيها تقليل لكل مزيد مقحم ولاشعاره بالتحقير
تحاشوا عن اطلاق الزيادة والاقحام على ما وقع في كلام الله تادبا فسموا
الزايد صلة وتفسيره بما ادخل تعسف من غير ضرورة واحتياج غير
مناسب هنا الا ان يريد بيان ما وضع له في نفسه وهذا جواب اخر
عما استدلوا به من ان الاسم هو المسمى بما ورد في النص من نحو قوله
سبح اسم ربك وتاخيره اشارة الى ان الاصل عدم الزيادة فالمراد باسم
السلام السلام نفسه وهو مسماه فاضيف الاسم الى مسماه كما يضاف
المسمى الى الاسم في يوم الاحد ونحوه والاقحام كثير في كلام العرب والقول
ما كان لنكتة كما في الايات لانه اذا نزه اسمه فكيف بذاته **قوله الى الحول**
الى اخره

الى اخره هو من شعر للبيد بن ربيعة بن مالك الشاعر المشهور واوله

تمنى ابنتاي ان يعيش ابوهما ... وهل انا الا من ربيعة او مضر
فقوما فقولا بالذي تعلمانه ... ولا تخمشا وجها ولا تحلقا شعر
وقولا هو المرء الذي لا صديقه ... اضاع ولا خان الخليل ولا غدر
الى الحول ثم اسم السلام عليكما ... ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر

قاله قبيل موته وكان من المعمرين عاش مائة وثلاثين سنة وقوله
الى الحول متعلق بقوله قولا او بما يفهم مما قبله وتقديره افعلا جميع ما ذكر
الى الحول اي الى تمام الحول وهو السنة والمراد سنة موته وقوله
وهل انا الا من ربيعة الى اخره يعني انه من البشر والنوع الذي لا بد له
من ورود حوض المنية فانا من امة قد خلت وانا ماض على اثرهم
كما قال ابو نواس

وهل انا الا هالك وابن هالك ... وذو نسب في الهالكين عريق

وقوله ولا تخمشا بالخاء والشين المعجمتين من خمش وجهه اذا لطمه
لطما يدميه ويخدشه باظفاره فنهاهما عن ذلك وكان العرا
والبكا في الجاهلية الى حول والسلام هنا سلام متاركة وهو كناية
عن امرهما بترك ما كان قد امرهما به وثم هنا للتراخي بين اول
الفعل والترك واقحام الاسم هنا في غاية الحسن لانه ليس سلام
حقيقي فما اهم منه الا اسمه كما قيل فاله السلام مودعا لمحبه
هيهات هيهات السلامة بعده ومن في البيت شرطية ووقع لبعض
شراح الابيات انه قدر هنا بكيت بكسر التا وجعل الى الحول متعلقا
به والخطاب لزوجته وهي غفلة نشات من عدم الوقوف على الشعر
وحرف بعضهم ثم بالمثلثة بثم المثناة الفوقية وهو غلط منه **قوله
وان اريد به الصفة** الى اخره الصفة لها اطلاقات النعت النحوي
وما يدل على معنى قايم بالغير كالعلم والحلم والمشتق كاسم الفاعل والصفة
المشبهة وما شاكلها وقول الامدي ذهب الاشعري وعامة الاصحاب
الى ان من الصفات ما هو عين الموصوف كالوجود وما هو غيره وهو
كل صفة يمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا

ورازقا ومنها ما لا يقال انه عين ولا غير وهو ما يمتنع انفكاكه كالعلم والقدرة
يدل على انه اراد بالصفة المعنى الثاني وبمدلول الاسم المدلول التضمني
وبعد ما فسر الغيرية بما ذكر لا يرد عليه ان الصفة امر خارج عن الذات
فكيف تكون عينه وانه يلزمه تقسيم الشي الى نفسه وغيره وقوله
في شرح المواقف انه قد اشتهر الخلاف في ان الاسم هل هو نفس المسمى
او غيره ولا يشك عاقل في انه ليس النزاع في لفظ فرس انه الحيوان
المخصوص او غيره بل في مدلول الاسم اهو الذات من حيث هي ام
باعتبار امر اخر عارض له صادق عليه فلذلك قال الشيخ فقد
يكون الاسم عين المسمى نحو الله وقد يكون غيره كالخالق والرازق
وقد يكون لا هو ولا غيره كالعالم والقادر يقتضي انه اراد المعنى الاخير
وان الكلام في الاسم مطلقا صفة او جامدا وصريح في انه اراد بالمدلول
المطابقي وقد اورد عليه ان ما ذكره الشيخ من ان الاسم قد يكون عين
المسمى الى اخره لا يتفرع على ما ذكره من ان مدلول الاسم هو الذات
من حيث هي ام باعتبار امر صادق عليه اذ لو كان الذات باعتبار امر
صادق عليه مدلول الاسم لكان لا محالة بهذا الاعتبار مسماه فيكون
الاسم عين المسمى كما اذا كان مدلوله هو الذات من حيث هي هي وما
نقل عن الشيخ من ان اسم الله علم للذات من غير اعتبار معنى فيه
ممنوع اذ قد اعتبر فيه المعبودية بحق او الاتصاف بجميع صفات الكمال
كيف لا والذات من حيث هي هي غير معقولة لنا كما لا يخفى ثم ان ما نقله
مخالف لما في الكتاب من ان الاسم الذي هو المسمى مدلوله الذات من
حيث هي ومن انه ان اريد بالاسم الصفة فقد يكون عين الذات
وغيره ولا عينه ولا غيره والجواب اما عن الاول فهو ان تفريعه
ظاهر لان مراده بالمسمى ذات المسمى وعينه لا مدلول الاسم مطلقا
وهو يستعمل ويراد به كل منهما والقرينة قائمة على ان المراد الاول
واما الجواب عن الثاني فمبني في علمية الجلالة الكريمة واما
عن الثالث فالمخالفة انما نشات من الاختلاف في معنى كلام الشيخ
او من اختلاف الروايات عنه ثم ان للقوم في تحرير محل الخلاف ههنا

مير صدر

وجوها

وجوها اخر منها ان الاسم يطلق ويراد به اللفظ كما في كتبت زيدا ويطلق
ويراد به المسمى كما في كتب زيد فاذا ورد ما يحتملها من غير قرينة ترجحه
كرايت زيدا احتملهما فالقائل بالغيرية يحمله على اللفظ وبالعينية على
المسمى فيرد وهو احسن الوجوه ولا يخفى ان الموضوع له فيه المسمى
والارادة اللفظ مجاز او بوضع غير قصدي مع انه ما ذكر لا مساس له بالاصول
ومنها ما ذكره الامام وادعى لطفه ودقته وهو ان لفظ الاسم اسم لكل
لفظ دال على معنى في نفسه غير مقترن بزمان ولفظ الاسم كذلك فيكون
الاسم اسما لنفسه وعين مسماه وهذا انما يصح لو كان النزاع في لفظ اسم
ولا يصلح محلا للخلاف حتى ينكره المعتزلة مع انه مبني على ان الاسم
موضوع بازاء كل فرد منه لا بازاء المفهوم الكلي وعلى حمل المسمى على ما يطلق
عليه عينا كان او فردا وهذا لا يخص الاسم بل يجري في غيره كلفظ لفظ
وكلمة كلمة وكلفظ موضوع ونحوه فلا حاجة الى ما تكلف به بعضهم
فمثله بضمير الغايب اذا عاد على مثله نحو هو زيد وهو ضمير غايب
وهو تكلف بارد ولو قيل انه مخصوص باسماء صفات الله ولذا اطبقوا
على ذكرها في الاصول وان المراد ان وضعها هل هو للذات المقدسة
اولا وبالذات والمعنى الوضعي مقصود بالتبع او وضعت لامر كلي وهو
ذات ما متصفة بما دل عليه فاخذ اشتقاقها على ما حقق في موضعها
فعلى الاول يكون المقصود بالوضع اولا عين المسمى وذاته وعلى الثاني
غيره لمغايرة الكلي للجزئي حقيقة وليس المراد بالغيرية مصطلح
الاشعري وبعد كل كلام فلم نر في هذه المسئلة ما فيه يثلج الصدور
ويشفي الغليل وللسهيلي فيها كلام ادعى انه الحق وصنف في رده
ابن السيد رسالة مستقلة لا يسع تفصيلها هذا المقام وقوله كما هو
الى اخره ان كان نقل عن الشيخ في هذه المسالة ان المراد بالاسم الصفة
فالكاف تتعلق باريد كما في بعض الحواشي والا فهو قيد للصفة كما
ارتضاه اكثر ارباب الحواشي لكن قال بعض الفضلاء ان الظاهر
ان الظرف متعلق بالارادة دون الصفة وهو الموافق لما نص
عليه الشيخ في كتاب الصفات من ان الاسم هو الصفة فما ذكروه مردود

لاري

لانه ناشئ من عدم الاطلاع ومن حفظ له حجة على من لم يحفظ وبقي
هنا امور كثيرة تقصر مسافتها اليق بالراي السديد ثم ان السبكي رحمه الله
قال في كتاب القواعد انهم بنوا على هذه المسالة فروعا فقهية منها
ما اذا قال لسكت طالق هل يقع به الطلاق ام لا ومنها ما لو قال باسم الله
لا فعلن كذا هل يكون يمينا ام لا ومنه عرفت نكتة في تعقيب المصنف
رحمه الله تعالى لهذه المسيلة بما بعدها وهو **قوله وانما قال بسم الله**
الى آخره قيل انه يحتمل لوجهين احدهما ان يراد لم يبدا باسم خاص من
اسمايه تعالى ويدي بما يدل عليها اجمالا والثاني انه لم يتبرك بذاته
تعالى بل تبرك باسمه وفيه ان قوله لان التبرك الى آخره يعين الثاني
وعلل بانه الذي يتلبس به الفاعل ويأتي به دون الذات لتنزهها
عن ان يلتبس بها احد ويأتي بها وقيل عليه ان التلبس بالذات
من حيث هي هي غير ممكن لكنه من حيث الاستحضار بالذكر ممكن ورد
بان مرجعه ايضا الى الاتيان بالاسم وهو اولى بالاعتبار وظواهر النصوص
دالة على ان الابتدا بالاسم واما الاستعانة بالذات المقدس نحو بك
استعين فاكثر من ان تحصر وحقيقة الاستعانة كالامر التوسل
بمدخولها لتشريف المشروع فيه والاعتداد بشانه ولو كان فيه
والاعتداد بشانه ترك ادب لم ينسب للاسم ايضا غاية انه
احترز عن اطلاق لفظ الالة وتخلص منه بان الشرع عين الاسم
لذلك فاتبع وتعيين الاسم له ليس بصحيح الا ترى قوله تعالى استعينوا
بالله واصبروا وانما جاهم هذا من عدم الفرق بين الاستعانة والالية
وانما يقتضيان الابتذال وهو غلط نشا من التمثيل بكتبت
بالقلم والصواب ان الاستعانة طلب العون وهي تتعدى بنفسها
كما في واياك نستعين وبالبا كما في استعينوا بالله والاستعانة
تسند الى الله تعالى حقيقة فيقال اعانني الله وهو خير معين
وسياتي تحقيقه في قوله واياك نستعين فاحفظ فانه حصين
على ما مر وفي قوله لان التبرك الى آخره لف ونشر غير مرتب لان
التبرك بنا على ان البا للمصاحبة والاستعانة على الوجه الاول

دونم

وقدم المصاحبة وان كانت مرجوحة عنده لانها اظهر فلا يقال كان
الظاهر العكس وبين اليمين والتيمن تجنيس والتيمن تفعل
من اليمن بالضم وهو البركة وهو من اليمين لان العرب تنسب
الخير الى اليمين والشر الى الشمال وبه فسر قوله تعالى تاتوننا عن
اليمين اي تقصدوننا عن قبل الخير وقال قدس سره لفظ ذكر في قوله
بتكنا سمه للتصريح بالمراد فان تصدير الفعل باسم الله انما يقع بذكره
ويقع على وجهين احدهما ان يذكر اسم خاص من اسمايه تعالى كلفظ
الله مثلا والثاني ان يذكر لفظ دال على اسمه كما في التسمية فان
لفظ اسم مضاف الى الله يراد به اسمه تعالى فقد ذكر هنا اسم لا بخصوصه
بل بلفظ دال عليه مطلقا فيستفاد ان التبرك والاستعانة بجميع
اسمايه والبا وسيلة لذكره على وجه يوذن بجعله مبدا للفعل
فهو من تتمته فبطل توهم ان الابتدا بالتسمية ليس ابتدا باسم الله
ثم قال ان فايدة لفظ اسم تعميم التبرك باسمايه وتمييز التيمن
عن اليمين فان التيمن انما يكون باسمه لا بذاته واسمه الة لا ذاته
واليمين انما يكون به لا باسمايه التي هي الفاظ انتهى واورد عليه امور
منها ان بعض الاسما لم يعهد فيها ذلك كالقهار والمذل والمتكبر
ويدفعه انه لا يلزم من التبرك ونحوه بجميع اسمايه جملة ان يتاتى
او يحسن ذلك بها فردا فردا ويدل عليه ان الاول واقع دون الثاني
فانه ورد في الحديث اسالك بكل اسم هو لك اظهرت عليه احدا من
خلقك او استاثرت به في علم الغيب عندك وهو ظاهر ومنها ان
اليمين ايضا باسمه تعالى لا بذاته كما في عامة كتب الفقه وفي الهداية
اليمين باسم الله وقال الشراح اي بهذا الاسم او باسم اخر كالرحمن او
بصفة من صفاته كالعزة والكبريا وقد صرحوا بان الكفارة شرعت
لدفع هتك حرمة اسم الله وهو شاهد لان اليمين باسمه لا بذاته
فلا يتم الفرق المذكور وفيه ما فيه وايضا اللفظ باسم الله يمين اذا
نوى به اليمين وفي رواية ابن رستم عن محمد رحمه الله انه يمين وان لم ينو
فلا يتم ما ذكر وهو قول للشافعي ايضا رحمه الله كما في قواعد السبكي

فلا يتوهم انه غير وارد على المصنف رحمه الله لانه ليس من مذهبه ويقوله
واسمه آلة لاذاته على ما بيناه لكن يسقط ما قيل من ان التبرك ملا خسرو وصبغة الله
وان سلم انه لا يكون الا بالاسم فالاستعانة لا تكون حقيقة الا بالذات
كيف لا وقد قال تعالى واياك نستعين بحصر مطلق التلبس والاستعانة
في الاسم ممنوع فلا اقل مما قاله بعض الفضلاء من ان الاستعانة
وان كانت حقيقة بالذات الا ان الطريق الى تحصيلها لما كان
ذكر اسمه جعل مستعانا به تعظيما وان لم يكن مرادا فانه ناشئ
من عدم الفرق بين استعنته المتعدي بنفسه الذي معناه طلب
المعونة منه وبين المتعدي بالبا المتعلق بغير ذوي العلم نحو
استعينوا بالصبر والصلاة ومنها ان قوله فيستفاد ان التبرك
والاستعانة بجميع اسمايه ليس بمسلم وقد قال التفتازاني في شرح
تلخيص جامع الجمل طيعني اضافة الاسم الى الله ان كان للاختصاص
شمل اسماءه كلها وان كان الاختصاص وصفا لذاته المتصف بالكمالات
المستجمع له الصفات وهو لفظ الله خاصة للاتفاق على ان ما سواه
معان وصفات وفي التبرك بالاسم غاية التعظيم للمسمى وما قيل
ان الاسم صلة اتي به للتبرك وللفرق بينه وبين القسم قليل
الجدوى لان الابتدا انما هو بالاسم لا بالذات انتهى واما ما تكلف لاري
به المورد على السيد السند هنا والبحث معه بانه ان اراد
بالابتدا الذي ذكره الابتدا الحقيقي فلا يتم بما ذكره وان اراد الاضافي
او الاعم فالتوهم باطل ولا يتفرع بطلانه على ما ذكر مع انه لا يتم
ايضا اذ دلت البسملة على الاستعانة او التبرك بجميع اسمايه
وبالله الرحمن الرحيم على توحده باسم واحد وهو ممنوع ولا يصح ارادة
اللفظ مع وصفه بالرحمن الرحيم فالاولى انه لم يقل بالله الى اخره لما
فيه من اساءة الادب بجعله تعالى آلة او مصاحبا لفعل العبد
فسراب بحسبه الظمان ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا لان المراد
الابتدا الحقيقي وعدم تمامه مكابرة ودلالته على جميع الاسماء من عموم
الاسم المضاف اظهر من الشمس والوحدة في مقابلة العموم واساءة

الادب

الادب لا تتوهم مع ما مر من ان معنى الآلية توقف الفعل والاعتداد
به عليها ومآلهما التبرك والمصاحبة لا تتكر بعد التصريح بها
في قوله وهو معكم اينما كنتم فقد وضح الصبح لذي عينين وما على الاعمى
من حرج **قوله ولم تكتب الالف** اي لم ترسم الف اسم بعد الباء
على ما هو مقتضى الظاهر من الرسم اذ الاصل في كل كلمة ان يكتب
باعتبار ما يتلفظ بها في الوقف والابتدا وفي الابتدا هنا يلفظ بالهمزة
وهي الف لان الالف كما في الصحاح لينة وغير لينة وهي الهمزة فلا حاجة
لما قيل من انها سميت الفا لانها تكتب بصورتها قال ابو حيان رحمه الله
ان قلت باسم زيد او تبركت باسم الله تعالى ترسم الالف لان الاول
لم يضف الى الله والثاني ذكر فيه متعلق البا وقال الدماميني
ما حاصله لانه لا بد لحذف الالف من امر من عدم ذكر المتعلق
واضافة لفظ اسم للجلالة وهل يشترط تمام البسملة فيه تردد
وظاهر كلام التسهيل اشتراطه فتدبر وانما طولت البا عوضا عصام
عنها لتكون البا بمنزلة الف اسم الله فيكون الابتدا بسم الله
ابتدا باسم الله فاعرفه فانه ليس من عمل الاوهام بل هبة ولاة منه
الالهام وهو من منزلات الافهام وخصت هذه الاسما بالابتدا
لان الذات متقدمة على ساير الموجودات فناسب الابتدا باسمها
وهو الله كما مر وكذا الرحمن الرحيم لقوله سبقت رحمتي وهذه نكتة
حسنة وتحذف الف الرحمن مع ال وبدونها وفي الكشاف قال عمر
ابن عبد العزيز لكاتبه طول البا واظهر السينات ودور
الميم قال قدس سره تحسينا للخط ومحافظة على تفخيم اللفظ
الذي اريد به الاسما المعظمة بتكبير اجسامها وهو ايما الى انه لا دليل
فيه على التعويض حتى يعترض عليه بذلك كما توهم والموجود في النسخ
السينات بدل السنات وفيه مبالغة كانه جعل كل سنة
كسنين في الظهور وهو دفع لما قيل من انه ليس في البسملة سينات
بل سنات لسين واحدة ولو اراد تعددها باعتبار افراد البسملة
لقال الباات والميمات ايضا واجيب بان المراد من السين السنة

تسمية للجزء باسم كله اذ ما عداها مطروح خطا قيل وهو على طرف ابن كمال
التمام وبناه على حرف واحد وهو ان السيات هنا جمع السن
لا جمع السين فانه لا يقال في جمع سنة سينات حذرًا من الالتباس
بالمصادر التي تجيء على فعال كما قال الجوهري في دينار اصله دنار
بالتشديد فابدل من حرفي التضعيف يا لئلا يلتبس بالمصادر التي تجيء على
فعال نحو كذاب ثم ان هذا القايل نجح وقال هذا ما عندي في تحقيق المقام
ولعمري ان اشتباه السين على هولاء الفضلا شين تام فنعم الكلام كلام
ابي تمام كم ترك الاول للاخر ولعمري ان في زوايا الافكار خبايا وفي افكار
الخواطر سبايا لكن قد تقاصرت الهمم ونكصت العزايم فصار قصارى
الاخر ان يتبع الاول وهذا كما قيل في الياسمين لا يساوي جمعه وقد
قال عليه بعض فضلاء عصره ان ابداله المذكور مخصوص بفعال الاسم بهاء الدين
بدون هاء وسنات فعلات لا فعال فما افتخر به ليس بصواب وهذا كلام
صدر من الغلاة ففي حواشي المطول الحسنية بعد ما تنبه لهذا الاعتراض
دفعه بقوله ابدل فيه احد حرفي التضعيف لوقوعه في بناء ممتد ولما
لم يتنبه شارحوه لهذا لدقته التجاوا الى المجاز وانت خبير بانه
مشروط بالقرينة الصارفة والا ارتفع الوثوق واشار بقوله بناء ممتد
الى ان فعلات يشبه فعال في الامتداد والوزن العروضي وايده
بقول الزمخشري في سورة الحديد في قراءة الحسن ليلا بفتح اللام وسكون
اليا وحكاه قطرب بكسر اللام ووجهه بانه حذفت فيه همزة ان وادغمت
نونها في لام لا فصار للا ثم ابدل من اللام المدغمة يا كما في ديوان انتهى
ولا يخفى انه بعد الابدال يلتبس جمع السين بجمع السن فان قامت عليه
قرينة تعين بعينها قرينة المجاز وهو مع بلاغته لاشتماله على نكتة
اسهل مما تكلفه من ذلك الامر الغير القياسي والقرينة هنا حالية
وهو ان في البسملة سنات لا سينات والجواب المحرر ان الظاهر وانما
جمعها دون نحوها لان لها احوالا في الخط **قوله** لكثرة الاستعمال
قيل الظاهر ان المراد كثرة الكتابة فلما كثرت كتابته حذف تخفيفا سيد عيسى
على الكاتب كما خفف تلفظه به وكثرة التلفظ لا دخل لها في الحذف

الخطي

الخطي فما قيل في شرحه لكثرة الاستعمال بحسب التلفظ والكتابة فيه نظر
لانه لا دخل للاول هنا ليس بشي فانهما كالمتلازمين وكل يناسب الاخر
فمثله لا ينبغي ذكره والعلل لا يلزم اطرادها حتى يقال هذا يقتضي
حذف الف الله فيجاب بانها عوض او انه لئلا يلزم الاجحاف بالحذف
لعلة التاثير خطا او لئلا يلتبس بقولك سه مجرورا وبشدة الاتراع
به وما ذكر هو المشهور وهو منقول عن مكي رحمه الله وقيل انه لا حذف
فيه وان البا داخلة على سم بكسر السين او ضمها احد لغات اسم كامر ثم
سكنت سينه هربا من توالي كسرتين او انتقال من كسرة لضمة وهو بعيد
قوله والله اصلها اله الى اخره اعلم ان في لفظ الجلالة باعتبار اصلها واشتقاقها
وكونها عربية او غير عربية اقوالا واختلافات كثيرة حتى قالوا كما تاهت
العقلاء في ذاته وصفاته لاحتجابها بنور العظمة تحيروا في لفظ الله
لانه انعكس له من تلك الانوار اشعة بهرت اعين المستبصرين وقد
قال امير المومنين علي رضي الله عنه كل دون صفاته تحبير الصفات وضل
هناك تصاريف اللغات ففيه اقوال لا تحصر اختار المصنف رحمه الله
منها اربعة ثم قال في الكشاف الله اصله الاله قال نحاة الاله
ثم كنطيبه فحذفت الهمزة وعوض عنها حرف التعريف فقيل
عليه اذا كان اصله الاله يعرف باللام لم يكن حرف التعريف عوض
الهمزة لما يلزمه من الجمع بين العوض والمعوض ولذا قال ابو علي
انه كالعوض واجيب بان حرف التعريف في الاله من الحكاية لا من المحكي
فهو يعني ان اصله اله وانما ادخل عليه حرف التعريف للحصر ردا
على من قال انه اصله لاه اذ لم ينقل لاه الا نادرا ولو سلم انها من المحكي
ففيه مضاف مقدر اي لزوم او لا زمية حرف التعريف فلما راى المصنف
ما ورد عليه عدل عنه الى قوله اصله اله لانه اسلم ومعنى التعويض
على راي جماعة منهم المصنف ان يورد ما يكون عوضا وعلى المشهور
جعله عوضا وقيل المراد به اعتبار معوضا لا ايراده وهل حذف هذه
الهمزة اعتباطا غير القياس فلذا لم يمنع الادغام وعوض عنها ال وهو علي به
قياس بان نقلت حركتها الى ما قبلها ثم حذفت لالتقا الساكنين الهمزة

بعد نقل الحركة واللام قبلها فلزوم الحذف والتعويض وعدم منع الادغام
ثم ان المحذوف لعلة كالموجود من الامور الشاذة التي اختص بها هذا
الاسم الاعظم قوله ان اظهرهما الاول والمراد بالاصل هنا الاصل الاعلالي
لا الاشتقاقي وعدل المصنف رحمه الله عن قول الزمخشري بحرف
التعريف اي قوله الالف واللام ليكون نصا في تعويض الحرفين معا
فيقتضي القطع لانه على القول بانه اللام فقط يحتاج الى ان يقال
وتبعته الهمزة كما في شروح الكشاف هذا زبدة ما هنا من القيل
والقال بعد طرح مقدمات منتجة للملال وفيه ان ما اجابوا به عن
الزمخشري ليس بشي اما كونه من الحكاية فكيف يتاتى مع ان انشاده
الشعر المذكور لاثبات تعريف المنقول عنه ولو كان من الحكاية كان بفرض
عنه منتجا وكذا ما زعموه من ان المعوض الملزوم فانه مع كونه خلاف
الظاهر لان تعويض الامور المعنوية عن حذف لم نتعهد يا باه ايضا
قوله ان المعرف باللام من الاعلام الغالبة واللام لازمة في مثله
كما صرحوا به فالمحذوف باق فالصواب ان يقال ان المراد بالعوضية
اعتبارها جزا من الكلمة وعوضا عن الهمزة لا الايراد للعوضية
فاللام قبل الحذف للتعريف ثم جردت عنه وصارت عوضا فلا
عوضيه قبل الحذف ولا جمعية بعده كما في قولهم عدة اصله وعدة
ثم ان تعريفه بال جار على القياس المطرد لكنه بعد الغلبة والشيوع
الذي نزل منزلة العلم الشخصي خفف واستغنى بخففه وهو الله
عن ال لا له حتى صار كالمثال المرفوض فما قيل من ان الشاعر

لا ري

اضطر فيه والضرورة ترد الاشيا لاصولها وفي ارادته العلم المردود
الى الاصل بحث لامكان ارادة المعنى الوضعي وايضا في جعل الاله المعرف
من الاعلام الغالبة ودعوى انه كان منها قبل شهرة الله ايضا غير
ظاهرة من ترهات الاوهام ولغو الكلام الذي اوقعه فيه جمود الافهام
ولذلك قيل يا الله بالقطع ايه لكونها عوضا عن المحذوف قيل يا الله
بقطع الهمزة لانها جزء من عوض الحرف الاصلي مع ان كون المعوض عنه
همزة قطع فيه تمام المناسبة بينهما قطعا وتوهم ابو علي انها ايضا عوض

في الناس

في الناس اذ لا يقال الاناس في السعة ورد بكثرة استعمال ناس منكرا دون
لام وباشتاع يا الناس دون يا الله كذا قال المحقق ودفع الاخير بقول
الرضي انما جاز يا الله بالقطع لاجتماع شيئين في هذا لزومها الكلمة الا نادرا
كما في لاه ابن عمك وكونها بدل همزة اله واما النجم وامثاله فلامها لازمة
لكنها ليست بدلا من الفا واما الناس فاللام عوض من الفا الا انها ليست لازمة
اذ يقال في السعة ناس هذا وانما اختص القطع بالندا اذ هناك يتمحض
الحرف للعوضية بلا شايبة تعريف للاحتراز عن اجتماع اداتي تعريف
وفي غير الندا يجري الحرف على اصله ثم انه قيل ان كلام المصنف رحمه الله
يحتمل ان يكون بيانا لعلة اجتماع اداتي التعريف والقطع معا وان

سيد عيسى

يكون للقطع وحده والاول اوجه وان كان الثاني هو الظاهر من
العبارة يعني انه كان القياس انه لا يدخل عليها يا لعدم اجتماع التي
التعريف واذا دخلت تسقط الهمزة في الدرج كما في غير هذه الكلمة
لكن ادخل عليها حرف الندا ولم تسقط الهمزة لانه صار عوضا
فيمحل عنه معنى التعريف والعوض لا يحذف غالبا اذ صار
جزا والجزء لا يحذف في الدرج كما كرر وجعل المصنف العوضية
علة اذ المراد العوضية على سبيل الجزئية كما تحقق فيه وان سلم
فالمراد انه علة ناقصة لا علة تامة ولا يتوهم ان الاصل عدم
الجمع والقطع فما ذكر يعارض الاصل فتساقطا فلم يرجح ذلك لما
عرفت من ان فيه نكتتين على ان ذلك غير متوجه اذ لا يلزم
الترجيح بين النكات بل يكفي الارادة ولذا قد يراعى الاصل مع وجود
تلك النكتة ولا يقتضي للعدول فان قلت كان يجب القطع في
غير الندا لوجود علته قلت قد روعي فيه جانب الزيادة والاصالة
فروعي الاصل تارة والتعويض اخرى فان قلت قد مر ان فيه
نكتتين لعدم الحذف فكيف رجحوا جانب الاصل المرجوح قلت

سيد عيسى

قيل انه لا يلزم البليغ رعاية الارجح والابلغ وله العدول عنه
كما في شرح الفوايد الغياثيه وفيه ان قول اهل المعاني ان كذا
يذكر لكونه اصلا ولا مقتضى للعدول ~~يقتضي العدول~~ فيقتضي

انه لا يجوز مع وجود العارض رعاية الاصل لضعفه فكيف جوزذلك
الا ان يحمل على انه المراد ان لم يخالف مقتضى الحال وقال المحقق التفتازاني
رحمه الله قد يقال في قطع الهمزة انه نوي فيه الوقف على حرف الندا
تفخيما للاسم الشريف ونقله بعضهم عن سيبويه رحمه الله وقيل
في توجيهه ان المعظم الجليل القدر يبعد نداوه باسمه من سوء الادب.
فلذا جعل الندا كالمنقطع عما بعده والاسم الكريم كانه غير منادي لا يقال
انه قد ورد ندا الله تعالى في الحديث الشريف كثيرا وفي الماثور يا رحمن
الدنيا والاخرة لان الندا بالوصف المادح ليس كالندا بالعلم المجرد
والمقصود من الندا كالخطاب التوجه الى الله بقلبه وقالبه ليقبل
عليه باحسانه ولطفه فالمراد بالتفخيم اما تعظيم مسماه بالثاني في
دعايه او اسمه باثبات حرف المد وتفخيم لامه والقا حروفه دنو
وصل فات بعض هنا والثاني هو المراد والامر فيه يختلف باختلاف
المقام والعبارة ناطقة بخلاف ما قاله القايل ثم قطع الهمزة في الندا
الذي كما ذكره الرضي جعل علة القطع العوضية لا اللزوم لانه غير كاف بدليل
قوله بحقك يا الهي جبرت قلبي بالوصل وبعضهم جعل العلة العوضية
واللزوم فتدبر قوله الا انه مختص بالمعبود بالحق الى اخره يعني انه بعد
التغيير والحذف اختص بالمعبود بحق بحيث لم يستعمل في غيره اصلا وصار
المراد به الذات كما في ساير الاعلام فصح التوحيد والغلبة كما قال الشارح
المحقق ان يكون للفظ عموم فيحصل له بحسب الاستعمال خصوصية بمعنى
بمعنى زيادة اختصاص اما الى حد التشخص فيصير علما كالنجم اولا
فيصير اسما غالبا كالسنة او صفة غالبة كالرحمن ثم ان الغلبة بحسب
الاصطلاح اعم من ان تستعمل اولا في غيره اولا تستعمل اصلا وهي في الاول
تحقيقية كالاله والنجم وفي الثاني تقديرية وقياسية كالدبران والله
ولا عبرة بما قاله الاستاذ الخالدي من ان غلبة الله تحقيقية وان استدل
عليه بالا يجيء به وكلام المصنف رحمه الله مخالف لما في الكشاف من جعله
اسم جنس لا وصفا فمن توهم انه بمعناه وان قوله المعبود لم يرد به انه
مرادف له ليكون صفة فينافي انه اسم غير صفة فقد غفل عما ذكر ولا ينافي

غلبة

غلبة الاله قلة الاستعمال فانه يكفي ان يكون غيره اقل منه تسقط
قيل لو من ان في الغلبة مع ندرة الاستعمال حقا ثم ان كلام المصنف يحتمل
لان يكون المراد ان الاله المعرف باللام يقع على كل معبود وغلب على المعبود
بحق اي على ذاته المخصوصة فصار علما بالغلبة ينصرف اليه عند الاطلاق
ثم اكد الاختصاص بالتغيير فصار مختصا بدون الالف واللام المعرف قبل الهمزة
وبعده علما لتلك الذات الا انه قبل الحذف قد يطلق على غيره وبعده
لم يطلق اصلا وهذا ما اختاره قدس سره ويحتمل ان تكون اللام للعهد
اشارة الى الاصل المذكور اولا فيكون المراد ان الها المنكر يستعمل للمعبود
مطلقا والمعرف صار بالغلبة مختصا بالمعبود بالحق بدون ان يصير
علما والله علم عرض لذات معين هو المعبود بالحق سبحانه وهذا ما اختاره
السيد وحمل عليه كلام الكشاف واستشهد له بتنكير الحق في الاول
وتعريفه في الثاني وذكر ان الاله اسم لمفهوم كلي هو المعبود بحق والله علم
لذات معين هو المعبود بالحق تبارك وتعالى وبهذا الاعتبار كان قولنا لا اله
الا الله كلمة توحيد وقال قدس سره ان الاستشهاد المذكور لا يجديه نفعا
لان المفيد لتعيين ذات المعبود وعدم تعيينه تعريفه او تنكيره
ولا مدخل في ذلك لتعريف الحق ولا تنكيره كما في قولك جا الذي له عليك
الحق او الذي له عليك حق وتاييده بكلمة التوحيد في غاية الضعف
لا تفضايه اختصاص المنكر بذلك المفهوم الاخص وبطلانه ظاهر
قال ولا يشتبه على احد ان المقصود من قوله على كل معبود هو الذات
المعبودة لا للمفهوم المتناول لها واللام في قوله على المعبود بحق اشارة
الى بعض تلك الذات المعبودة لا الى مفهوم اخص من مفهومه الاصلي
ولما كان المراد بلفظ الحق مفهومه المقابل للباطل ولا تعدد فيه فلا
حاجة الى تعريفه ذكره ثانيا منكرا ايضا وعرفه ثالثا تفننا فكان
الثالث اولى لتقدم ذكره مرتين ولو عرف الاول وقال على كل
معبود بالحق لم يتعين المقصود من المعبود انتهى ولا يخفى عليك ان
الباء في قوله بالحق باء الملابسة وملابسة العبادة للحقية بمعنى
اتصافها بها وكون العبادة حقه تستلزم حقية المعبود وهي المراد

هنا بطريق الكناية ثم الاله المقصود منه الله المعبود بالحق وتفسير
الحق بتعريف تعين للمعبود وهو بتشخصه فيقتضي ان المراد منه
الذات المقدس الموجود في الخارج وتنكيره بقرينة المقابلة يقتضي
ارادة المفهوم لان المعبود بالحق واجب التوحيد فكلمته باعتبار مفهومه
لا باعتبار افراده وهو لا غبار عليه ويؤيده ما نبه عليه المحقق رحمه الله
من تمثيله له بالسنة ولا شبهة في عدم علميتها ولذا قال رحمه الله واما
تشبيه الاله بالنجم وغيره من الاعلام فليس في العلمية بل في مجرد الغلبة
سواء انتهت الى حد العلمية او لا الا ترى ان السنة ليست علما شخصيا
ولا جنسيا اذ لا ضرورة تدعو اليه وجواب الشريف عنه بقوله اما
السنة فظاهر التشبيه يقتضي كونه علما لكنا براخوا ثم الا ان فيه
ما نعا مخصوصا يخرجها عن ذلك اذ لا يفهم منها معنى شخصي حتى تجعل
من اعلام الاشخاص وليست فيها ضرورة تلجيه الى جعلها علما جنسيا
اعتراف منه بوروده فذكره في صدد الجواب من العجب العجاب واما
ما ذكره في تفسير كلمة التوحيد من قوله اي لا معبود بحق الا ذلك الواحد
فلا يقتضي ما اورده عليه لانه تابيد لعلمية الله وهو لا يقتضي اختصاص
المنكر وهو من قبيل العام المخصوص بقرينة ولذا فسره بذلك
كما بين في محله وما ذكره في توجيه التنكير غير لائق بنظره اللطيف
ومقامه الشريف وقيل في الجواب عما ذكره قاله الشريف ان ما
قاله السعد في غاية القوة والمتانة وتحريره ان الشارع جعل هذه
كلمة توحيد وهو يستلزم لكون الله علما للاله لما ذكرنا مما لا مجال للمنع
كما سياتي تحقيقه واشارة تعريفه وتنكيره لما ذكره ليست مبنية
على الوضع اللغوي والمعنى الاصلي بل هي من نكات البلاغة والاعتبارات
المناسبة بحيث لم يكن في المعنى تعين بوجه لم يورد في الكلام تعريفا
اصله دفعا لما اسم يقع على كل معبود بحق او باطل فاذا احصل بالعلمية
تعين ما اورد في الكلام المعبر عنه تعريفا فقال ثم غلب على المعبود
بحق فاذا ازاد التعيين زاد فيه تعريفا ولا يخفى على المتعقب انه اعتبار
مناسب صالح لكونه اشارة لما ذكره ولا يرد عليه ما اورده قدس سره نظرا

الى

الى الوضع اللغوي مع ان قوله لا مدخل في ذلك لتعريف الحق وتنكيره محل
نظر اذ تعريفه اذا كان اشارة الى الحق المختص بالله تعالى يفيد تعين
ذات المعبود افادة تامة واضحة فلا يصح القول بانه لا مدخل لتعريفه وتنكيره
في ذلك ولا يخفى انه لا معنى له فان نكات البلاغة لا بد لها من دليل في الكلام
وضعي او تابع له فلا تثبت بمجرد التشهي وقد عرفت ما يغنيك عن مثله ثم
ان قوله ان مفهوم المقابل للباطل لا تعدد فيه ممنوع سواء اراد في نفس الامر
او في الذهن وعند العقل تنبيه كان تعندي فيما قاله الشيخان
هنا في لفظ الله وما فيه للشراح من تبرد فادت شبه لم ابدها تا دبا حتى
رايت ابن مالك رحمه الله في شرح التسهيل صرح بها حيث قال الله من الاعلام
التي قارن وضعها ال وليس اصله الاله كما زعموا بل هو علم جامع لمعاني الاسماء
الحسنى كلها ولذا يقال لكل ما سواه اسم الله بلا عكس ولو لم يرد على من قال
اصله الاله الا انه ادعى ما لا دليل عليه لكان ذلك كافيا لان الله والاله
مختلفان لفظا ومعنى اما لفظا فلان احدهما معتل العين والثاني مهموز
الفاء صحيح العين واللام فهما من مادتين فرد هما الى اصل واحد تحكم من سوء
التصريف واما معنى فلان الله خاص به تعالى جاهلية واسلاما والاله
ليس كذلك لانه اسم لكل معبود ويوضحه قوله لا نصارى قوله
باسم الاله وبه بدينا ولو عبدنا غيره شقينا ومن قال اصله الاله لا يخلو
حاله من امرين لانه اما يقول الهمزة حذفت ابتداء ثم ادغمت اللام
او يقول نقلت حركة الهمزة الى اللام وحذفت على القياس وهو باطل
لانه ادعا حذف بلا سبب ولا مشابهة ذي سبب من ثلاثي فذكر الفا
تنبيه على ان حذفها ابتداء اشد استبعادا من حذف العين واللام
لان الاواخر وما يتصل بها احق بالتغيير وقولي بلا سبب تنبيه على
ان الفا قد تحذف لسبب كواو عده مصدر يعد حملا للمصدر على الفعل
تحذف للتشاكل وقولي ولا مشابهة ذي سبب كرقة بمعنى ورق حذفت
فاوه بلا سبب لشبهه بعده وزنا واعلالا ولولا ان رقة بمعنى ورق لتعين
الحاقه بالثنائي المحذوف اللام نحو لثة فان قيل قد حذفت الفا بلا
سبب في الناس فان اصله اناس قلنا لو صح ان الناس مفرع على اناس

لم يجز ان يحمل عليه غيره لان الحمل عليه زيادة في الشذوذ وكثرة مخالفة الاصل بلا سبب ملجي لذلك فكيف والصحيح ان ناسا وانا سا بمعني من مادتين مختلفتين نوس وانس كما في قنيه وقنيه وامثاله كثيرة واما ادعا نقل حركة همزة اله الى اللام فاحق بالبطلان لانه يستلزم مخالفة الاصل من وجوه احدها نقل حركة من كلمتين على سبيل اللزوم ولا نظير له والثاني نقل حركة همزة الى مثل ما بعدها فيوجب اجتماع مثلين متحركتين وهو اثقل من تحقيق الهمزة بعد ساكن لان احتنا به في الكلام اكد اذ هو ملتزم الا في افعال الروية لان العرب تلتزمه الا بتم اللات الثالث من مخالفة الاصل تسكين المنقول اليه الحركة فيوجب كونه عملا كلا عمل وهو بمنزلة من نقل في بيس ولا يخفى ما فيه من القبح مع كونه في كلمة فما هو في كلمتين امكن في الاستقباح واحق بالاطراح الرابع ادغام المنقول اليه فيما بعد الهمزة وهو بمعزل عن القياس لان الهمزة المنقولة الحركة في تقدير الثبوت فادغام ما قبلها فيما بعدها كادغام احد المنفصلين وقد اعتبر ابو عمرو رحمه الله في الادغام الكبير الفصل بواجب الحذف نحو نبتغ غير فلم يدغم فاعتبار غير واجب الحذف اولى ولاهل الاعتداد بالمحذوف تخفيفا جاز ان يقال في اغدوا ومن ولك وولك بتقدير واو بن واصله ادوا ثم نقلت حركة الهمزتين الى الواوين واغتفر تقديرها دون قلب اولاها همزة لانفصالها بالهمزة تقديرا وهذا مثل ما نذر فيكن انا اذ قيل فيه لكنا الا ان هذا ليس ملتزما ثم من زعم ان اصل الله اله يقول الالف واللام عوض من الهمزة ولو كان كذلك لم يحذفا في لاه ابوك اي لله ابوك اذ لا يحذف عوض ومعوض في حالة واحدة وقالوا لهي ايضا فحذفوا لام الجر والالف واللام وقدموا الها وسكنوها فصارت الالف يا وعلم بذلك ان الالف كانت منقلبة لتحركها وانفتاح ما قبلها فلما وليت ساكنا عادت الى اصلها وفتحها فتحة بنا وسبب البنا تضمن معنى التعريف هذا قول ابي علي وهو عندي ضعيف لان الالف واللام في الله زايدة مع التسمية مستغنى عن معناها بالعلمية واذا حذفته لم يبق لها معنى يتضمن والذي

اراه

اراه ان لهي بني لتضمن معنى حرف التعجب وان لم يكن له حرف موضوع كما قالوه في اسم الاشارة يعني انه من المعاني التي حقها ان يوضع لها حرف اذ لا تقع لهي في غير التعجب وهو مع بنايه في موضع جر باللام المحذوفة واللام ومجرورها في موضع رفع خبر وابوك مبتدا انتهى ما قال بن مالك ملخصا وفي شرح ناظر الجيش انه لا مزيد عليه في الحسن والتحقيق الا ان في رده على ابي علي في سبب بنا لهي ابوك نظر لانه حكم بزيادة الالف واللام وليس القول بزيادتها متعينا عند ابي علي فيلزمه ما الزم به فتامل انتهى وبهذا علم ان كلاهم مع مخالفة القياس مبني على غير اساس فاعرفه اقول هذا زبدة ما قالوه وانا اقول ان الخلاف فيه مبني على خلاف اخر ذكره بن الشجري في اماليه وهو ان جمهور البصريين ذهبوا الى ان اناسا وناسا من مادة واحدة وهي انس لانس بعضهم ببعض وناس وزنه عال وبنوا عليه ما تقدم تبعا لسيبويه والقول الاخر ما ارتضاه الكسائي والفرا وكثير من النحاة انهما مادتان مختلفتان معنى وحسبي فاناس من الانس وناس من نوس بمعنى تحرك واستدلوا بتصغيره على نويس دون انيس وعليه يبنى ما قاله بن مالك ومن تبعه وهو عندي اوضح معنى واقوى دليلا وجوابهم بان الفه لوقوعها ثانية عوملت معاملة الزايدة في التصغير تكلف لا داعي له عندي وهو الحق الحقيق بالقبول قوله واشتقاقه من اله الى اخره ما مر بيان لاصله الاعلالي وما يترتب عليه وهذا شروع في بيان اصله الاشتقاقي وقد اختلفوا فيه فقيل انه غير مشتق وقيل مشتق وفي المشتق منه اقوال اختار منها المصنف انه من اله بفتح الهمزة واللام فان قلنا بان المشتق منه الفعل فهو على ظاهره والا فهو بتقدير مضاف اي من مصدر اله او المراد انه ماخوذ من هذه المادة ومصدره الاهة بزنة عبارة والوهه بالضم كبنوه والوهية بالضم والياء المشددة كعبودية وتاله واستاله بمعنى تعبد وانقطع الى الله وضمير اشتقاقه المضاف اليه راجع لاصل الجلالة وعبد بفتحتين كما قيد في نسخ الجوهري او هو مجهول

كما قيل لان الظاهر من كلامهم انه متعد لازم يعني ان اله فعال بمعنى مالوه
اي معبود فهو صفة مشبهة ككتاب بمعنى مكتوب وامام بمعنى موتم به
وهذا منقول عن المصنف هنا وفعال فيكون اسم الله سماعا كركاب
لما يركب به وهو كثير وخالفا المصنف رحمه الله الزمخشري فيما اختاره من
ان الفعل وبقية المادة هنا مشتقة من الاله اسم العين كاستحجر واستنوق
وتجوهر لانه على خلاف القياس لاسيما في الثلاثي كابل اذا احسن رعي الابل
والقيام عليها والمعروف كون معنى المشتق منه مراعى في المشتق
وهنا بالعكس الى غير ذلك مما فصل شراح الكشاف وذهب الامام المرزوقي إلى
وصاحب المدارك ان الاله مصدر كالالهة وهو خلاف المشهور ولا
وجه لما قيل عليه من انه لم يوجد في اللغة مع ان المرزوقي امام اهلها فكفى
به مقتدى قوله وقيل من اله اذا تحير الى اخره اله باله في هذا وفيما
بعده كفرح يفرح وضعفه اما لان الاصل في الاشتقاق ان يكون
لمعنى قايم بالمشتق والحيرة قايمة هنا بالخلق لتحيرهم في ذاته وصفاته
او لكون اله بهذا المعنى واوي عند اهل اللغة كالجوهري وغيره
فعده اصلا اخر لا وجه له لان همزته مبدلة من الواو وان ذهب بعض
اهل اللغة الى انها اصلية وعليه صاحب القاموس حيث ذكره بهذا المعنى
في المادتين والقول بانه اشتقاق كبير بعيد اذ النزاع في الصغير
فان سلم ابدالها من الواو اتحد الوجهان ومن حاول اثبات التغاير
بينهما زاد في الشطرنج بغلة وقوله في معرفته اي في معرفة الله
والظاهر في معرفة الاله لان الكلام في اشتقاق اصل الجلالة اذ لا
وجه لكون الاصل مشتقا من غير ما اشتق منه الفرع ولا لكونهما
من اصل واحد كما قيل تحيرا لعقول في مطلق المعبود لاتخاذ
الهة شتى وزعم كل انه على الحق او المراد التحير في معرفته تعالى
والكفرة وان اثبتوا شركا معترفون بانه اله الالهة واعظمها
قوله او من الهت الى فلان اي سكنت اليه سكن اليه بمعنى
استانس من السكون وعدم الاضطراب او هو مجاز من السكني
ومنه السكن بفتحتين فانه ما يولف من نحو الصديق والاهل

والحبيب

والحبيب والمنزل قال
يا فارقا اذكر الحشا سكنه ٭ منزلنا بالعقيق من سكنه ٭
وقال المصنف كان كذا اي اتينا قال
المصنف دار ما تبيد رسومها ٭ كان بقاياها وشام على يد ٭
وقيل انه ذكر في اللباب بعد ذكر السكون الثبات واستشهد له بهذا
البيت فاللائق للمصنف ذكر الثبات ايضا بعد السكون ليكون الاطمينان
مرتبطا بالاول والسكون بالثاني ولا وجه له رواية ودراية لان المصنف
في البيت بمعنى سكنا فهو لغو من القول قوله لان القلوب تطمين بذكره
والارواح تسكن لمعرفته يقال اطمأن يطمين اطمينانا وطمانينة
بمعنى سكن وهو مطمين الى كذا وذاك مطمان اليه فهو حقيقة في
المكان والاطمينان القلب والنفس مجازا في الاساس ومنه النفس المطمينة
الا انه شاع حتى صار حقيقة في استقرارها بزوال القلق والاضطراب
وهو لا يتاتى لغير الله تعالى فلذا قدم المتعلق للحصر في قوله الا بذكر الله تطمين
القلوب اي لا بغيره فان الطمانينة لما عداه غرور والثقة به عجز
واستهداف للبلا وطمانينة القلب والنفس بمعرفة الله والتسليم
له منقادة بزمام الطاعة وحينئذ تصل الروح بنور المعرفة الى
مستقرها في مقعد صدق فان قلت كيف يتاتى هذا الوجه في الالهة
الباطلة وصرفه الى اطلاق الاله عليه تعالى غير مناسب للسياق
والسياق قلت قد قيل في دفعه انه لا يبعد ان يكون ملحوظ واضع
اللغة في وضع الاله للمعبود اطمينان القلوب بذكر المعبود الحق لما مر
من الحصر ثم استعمل في الالهة الباطلة بعد عبادتها على زعمهم او الاعتراف
الكاذبة كما مر ومن العجب ما قيل ان الاحسن ان يقال كل شيء يطمين تحت
تضايه ولا يستطيع ان يضطرب في دفع امضايه وقيل ان هذا بالنسبة عصام
الى المعبود حق لعد ما سواه كالعدم وفيه نظر لا يخفى قوله او من اله اذا
فزع الى اخره في الاساس فزعت اليه فافزعني اي ازال فزعي وفزع عن قلوبهم
كشف وقال الراغب الفزع انقباض ونفار يعتري الانسان من الشيء
المخيف وهو من جنس الجزع ولا يقال فزعت من الله كما يقال خفت

منه وفزع اليه استغاث به عند الفزع وفزع له اغاثه انتهى ففزع
اليه بمعنى لجأ والـه فعال بمعنى مفعول اي مفزوع اليه وافزعه
وفزعه يكونان للسلب والهه بالمد مزيدا له واصله المه بهمزتين
ابدلت الثانية الفاعلي القياس قيل وفي ذكره المه المزيد اشارة
بادشاه
الي صحة اشتقاق الاله منه فيكون فعالا من الافعال بمعنى الفاعل
وكلاهما منظور فيه وليس بشي اذ الظاهر انه لم يقصد ما ذكره وانما
اشار الى كثرة مجي مادته في معنى الفزع وما يتبعه كالسلب
وقيل انه بمعنى انه ماخوذ منه اخذ الوجه من المواجهة باعتبار اللزوم
لاري
وحاصله تحقق العلاقة بين الاله والهه ولازمه ايضا ولا يخفى ما فيه
وانما قال حقيقة او بزعمه ليشمل الاله الحق والباطل لان الزعم بتثليث
اوله وان كان بمعنى الظن غلب استعماله في الباطل ولم يصرح به
فيما قبله اما لظهور انه جار فيه بطريق المقايسة او لان ذلك الدافع
يخاف في الاغاثة فانها غير واقعة وفيه نظر لما مر قيل ويمكن ان يكون
كلاهما ناظرا الى الحق بناء على ارجاع ضمير اشتقاقه لله فانه تعالى يجير
كل احد لكن كل احد يزعم ذلك ثم ان ايراد المصنف لهذا في مقابلة ولداً لاه
يشعر بان الهمزة فيه اصلية كما في القاموس وهو مخالف لما في التيسير
من تفسيره وله بفزع الا ان يثبت الترادف وقوله اذ العائذ
تعليل وتوجيه لاشتقاقه وهو من العوذ بالعين المهملة والذال
المعجمة بمعنى الالتجا وانما ذكره توضيحا وتحقيقا له اذ من شان من
يفزع من امر ان يلتجي الى من يخلصه منه وهو يجيره فما قيل من انه
لا دخل لوصف العبادة هنا وان قوله يفزع اليه ناظر الى المعنى الاول
وهو بحروه الى الثاني من ضيق العطن فتدبر قوله او من اله الفصيل
الى اخره الفصيل هو رضيع الابل واوله وولع بمعنى لازم محبته
والح في اتباعها واله بمعناه اذا اسند الى الفصيل والعباد الظاهر
انه بكسر العين وفتح البا المخففة جمع عبد وجوز بعضهم ضم عينه
وتشديد بايه على انه جمع عابد وهو لعون جمع مولع بضم الميم وفتح
اللام قال في الصحاح اولع به فهو مولع به بفتح اللام اي مغرى به

فلا

فلا يفارق جنابه والتضرع التذلل والخضوع والشدايد جمع شديدة
وهي المصيبة وكلما يصعب ويشتد واولع في النسخ بالهمزة من المزيد
ووقع في بعض الحواشي ولع بدونها قال وكان المناسب ان يقول
اذ العباد والعون لكنه لم يستعمل والع بل مولع والباء صلة مولع ولا
حاجة الي ما قيل من انها سببية لمن له ادنى تامل وضمير اليه ان
رجع الى الاله مطلقا كان شاملا للفريقين ولا مانع منه وان رجع
الى الله فما هو المتبادر فعدم ذكره لما مر من كونه حقيقة او على زعمهم
وعلى الوجه الاول فيه اشارة الى هذا التخصيص لانهم كانوا اذا نزل
بهم ما يدهشهم لا يلجئون الا الى الله كما قال تعالى قل ارايتم ان اتاكم
عذاب الله او اتتكم الساعة اغير الله تدعون وقيل فيه اكتفا
عن عبدة غير الله تعالى للعلم بحالهم ولا يخفى بعده قوله او من وله
اذا تحير الى اخره لم يذكر وجهه لعلمه مما مر وفيه تصريح بان اله ووله
لغتان لا ان اصل اله وله كما ذكره الجوهري رحمه الله ولا لان بينهما
فرقا لان هذا التحير من تخبط العقل اي اختلاله وذاك لكماله
صبغة
حتى دهش في عظمته لانه خلاف الظاهر وان ارتضاه بعض المتاخرين
والتخبط تفعل من الخبط وهو الضرب بالارض ونحوه اريد به فساد
العقل من الخباطة بالضم وهي شي كالجنون قال تعالى كالذي يتخبطه
الشيطان من المس وسياتي تحقيقه قوله وكان اصله ولاه لان
ابدال الواو المكسورة في اول الكلم همزة مطرد في لغة هذيل
كما في التسهيل ولم يجزم به لعدم سماع ولاه ان كانت العبارة كان
بفتح الكاف والهمزة وتشديد النون ويجوز ان يكون مخففا
عصام
بالف ماضي كان الناقصة وما قيل من انه لا يصح لانه يجب حينئذ
نصب ولاها وبرسمه بالف وليس كذلك هو في النسخ ليس بشي
لانه يجوز حكايته لفظه كما في بعض الحواشي فيمنع صرفه وقوله وقيل
اله عطف على قوله فقلبت وتقديره فقلبت ثم حذفت انه كان
الضمير لله كما مر قوله ويرده الجمع الى اخره يعني لو كان اصله ذلك

سمع منه اولهة كاوعية لان الجمع ترد الاشيا الى اصولها و يبعد قلب الواو
الفا اذا لم تتحرك لمخالفته القياس فلا وجه للتوجيه به كما قيل وما قيل
من انه لتوهم كون الهمزة اصلا لعدم استعمال ولاه وشيوع اله لا يدفع
بل يحققه لانه خلاف الظاهر قوله وقيل اصله لاه الى اخره هذا
معطوف على قوله والله اصله اله الى اخره والضمير راجع الى الله
لا الى الاله وان جاز لانه اذا كان هذا اصل اله لزم كونه اصل الجلالة
ايضا لان اصل الاصل اصل ولاه مصدر في بعض كتب اللغة لاه يليه
ليها اذا احتجت ولاه يلوه اذا ارتفع والمصنف رحمه الله جعلها اي
الارتفاع والاحتجاب معنيين من مادة واحدة وبينهما على طريق
اللف والنشر وهو ظاهر وليس المراد انه مستعمل فيهما معا بنا على
مذهبه في المشترك بل صحة النقل من كل منهما وهذا المذهب منقول
عن سيبويه رحمه الله بنا على ما حقق في كتب اللغة وقال بن
حزم انه منقول من لفظ منوهم كتاب او هو مقلوب من وله لان باب
لوه وليه ليس في كلام العرب كما في اله السيوطي وقيل لاه يليه بمعنى
ارتفع ليس بلغة قوله لانه تعالى محجوب الى اخره هو بيان للاول
قال لاهت فما عرفت يوما بخارجة يا ليتها خرجت حتى راينا ها
وقد اعترض عليه بما قاله الامام من ان حقيقة الصدية محتجبة عن
العقول ولا يجوز ان تعالى محجوبة لان المحجوب مقهور وهو العبد واما
الحق فقاهر ففي عبارة المصنف رحمه الله قصور او خطا والصواب
محتجب كما في بعض النسخ وهكذا قال الفاضل الليثي وغيره وانا اقول
في حكم بن عطا الله نفعنا الله به الحق ليس بمحجوب انما المحجوب
عن النظر اليه اذ لو حجبه شي لستره ولو كان له ساتر لكان لوجوده
حاصر وكل حاصر لشي فهو لوجوده قاهر وهو القاهر فوق عباده
انتهى وفي الشفا ما وقع في حديث الاسرا من ذكر الحجاب هو في حق المخلوق
لا في حق الخالق فهم المحجوبون والباري جل اسمه منزه عما يحجبه والحجب
انما يحيط بمقدر محسوس تحجبه عن ابصار خلقه وبصايرهم وادراكاتهم

ذلك

بماشا

بماشا وكيف شاء ومتى شاء لقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
انتهى يعني ان الحجاب حقيقته المنع والستر وانما يكون في الاجرام
المحدودة والله تعالى منزه عن ذلك فهو اما تمثيل لمجرد المنع عن رويته
تعالى مشاهدة واحاطة او هو في حق المخلوق دونه وحينئذ فالمحجوب
يطلق على الخلق حقيقة لانهم حجبوا عن رويته او قربه او نحو ذلك
كما في قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فان اسند اليه تعالى
كما ورد في الاحاديث فهو تمثيل لارتفاع شانه وعظمته كما صرحوا به
او مجاز عن منعه لهم فهو مانع وممنوع وانما الممنوع منع ما سواه له
وفي الدرر والغرر لعلم الهدى قدس سره في قوله تعالى من وراء حجاب انه
تعالى يوصف بالحجاب بمعنى الخفا وعدم الظهور والعرب تستعمله
بهذا المعنى فتقول بيني وبين هذا الامر حجاب اي مانع وساتر
انتهى وفي شرح المواقف المحجوب مقهور وهو عز شانه منزه عنه وهو
كما يتصدق علينا انه محتجب يصدق عليه انه جعل ذاته محجوبا لانه
الخفي من فرط الظهور فلا غبار على كلام المصنف كما سمعته وقوله ليها
بفتحها بيان لاصله وقيل اصله لوها او لوها كما في الدر المصون فلا حاجة
الى القول بان قلب تاليها الساكنة الفا على خلاف القياس وقد اثبت
الكرماني ما ذكر بانه قوي في الشواذ وهو الذي في النساء لاه والمصنف
رحمه الله ثقة نعمته نقله فلا يلتفت لما قيل ان لاه يليه لم يثبت
في اللغة وكذا كون لاه مصدر وقوله مرتفع اي عال منزه عما لا يليق بجناب
كبريايه بيان للمعنى الثاني قوله ويشهد له قول الشاعر	ليثي
كحلفة من ابي رباح ۝ يشهدها لاهه الكبار ۝
انشده الفرا ولم يبين قايله وهو الاعشى كما في شروح الكتاب
والشواهد والاعشى اسمه ميمون بن قيس وهو من قصيدة اولها
الم تروا ارما وعادا ۝ افناهم الليل والنهار ۝ وهي في ديوانه والحلفة
بفتح فسكون وفا المرة من الحلف وهو اليمين وهو شاهد للاه
بمعنى اله وروي كدعوى وابو رباح براء مهملة مفتوحة وموحدة
مفتوحة واخره حاء مهملة اسم رجل من بني ضبيعة وهو حصن

ابن عمرو بن بدر وكان قتل رجلا من بني سعد بن ثعلبة فسألوه
ان يحلف او يدي فحلف ثم قتل بعد حلفته فضربته العرب مثلا
لما لا يغني من الحلف كما قاله ابن دريد في شرح ديوان الاعشى
ويشهدها بمعنى يحضرها ويطلع عليها وروى يسمعها الواحد الكبار
وهو بضم الكاف وتخفيف البا هذا ويجوز تشديدها في غيره كما قرئ
به وهو مبالغة في الكبير والمراد بلاهم الكبار ضمه وروى ايضا لاهم
الكبار بضم الميم واستشهد به النحاة على مجيء لاهم في اللهم بتخفيف
الميم في غير النداء لانه فاعل فلا يكون على بعض الوجوه شاهدا
لما ذكره المصنف رحمه الله قيل والاستشهاد بما مر من القراءة الشاذة
اولى قوله وقيل علم لذاته الى اخره هذا معطوف على قوله والله اصله
الاله اي هو علم بحسب اصله وضع ابتدا لذات مخصوصة وليس باسم
جنس او صفة غلب عليه حتى صار علما كما مر قيل ولا يخفى ان الادلة
المذكورة لا تفيد ذلك اصلا فلا يبعد ان يكون مراده بيان القول
بالعلمية مع قطع النظر عن انه مشتق او لا فقد ثبت القول بالعلمية
مع الاشتقاق ايضا فالمصنف بعد ما ذكر ان اصله الاله بمعنى المعبود
واشتقاقه نقل قولا بالعلمية بعبارة جامعة بينهما واستدل عليه
ثم نقول مطلقا وقال الحق انه ليس كذلك بل هو باق على ما قلناه من
المعنى واختص بالغلبة لا بالعلمية ولو لم يحمل كلام المصنف على ذلك
لم يكن في كلامه ذكر القول بالعلمية مع الاشتقاق والاصالة مع انه
المذهب المختار عند صاحب الكشاف وغيره وهذا تكلف لا حاجة اليه
وستعرف انطباق الادلة على المدعى مع انه لا يضر المصنف ذلك لانه
ليس مختارا له حتى يضره الخلل في ادلته وقوله لذاته اشارة الى ان هذا
القايل لم يعتبر فيه صفة اصلا وبه صرحوا وان قال العلامة انه ممنوع
بل اعتبر فيه صفة كالذات المستجمعة للكمالات او المستحق لجميع المحامد
وسياتي ما له وعليه فتدبر قوله لانه يوصف الى اخره قيل عليه ان
هذا انما يدل على كونه اسما لا على كونه علما مع ان الزمخشري صرح في
صورة فاطر بجواز كون لفظة الله صفة اسم الاشارة ورد بان

الاختلاف

الاختلاف وقع فيه بعد تسليم اختصاصه به تعالى فموصوفيته
تقتضي ذلك اقتضاء راجحا تكفي في مثله واما وصفه اسم الاشارة تعالى
خلاف القياس لوقوعه بالجوامد في نحو ذلك الرجل وهذا الكتاب
وليس المنظور فيه سوى رفع الابهام فهو مستثنى مما ذكره الزمخشري
تقرر بقياس العلم عليها فلا وجه لما ذكره واما قراءة العزيز الحميد الله
بالجر فقيل انه عطف بيان لا صفة وقوله الذات المخصوصة استعمل الذات
فيه تعالى بمعنى العين والحقيقة لانه ورد اطلاقه عليه في الاحاديث
الصحيحة نحو لا تتفكروا في ذات الله فلا عبرة بمن انكر اطلاقه على الله
لانه مؤنث وتفصيله في شرح الكشاف وغيره قوله ولانه لا بد له
من اسم يجري عليه الى اخره اي يجعلها جارية عليه بان يكون نعتا له لان
العرب لم تدع شيئا الا وضعت له اسما لحاجتهم وعادتهم وليس هذا
محالا لان المحال هو وجود صفة بدون موصوف لا بدون ما وضع
له وانما هو امر استقرائي استحساني وكونه اسم جنس معرف
بال وان كفى لكن الظاهر ان يكون خاصا به وضعا وهو العلم وكونه
علما منقولا من الوصفية لا يكفي اذ عليه لم يكن له اسم في اصل الوضع تجري
عليه صفاته قوله ولانه لو كان وصفا الى اخره لانه حينئذ موضوع
لامر كلي وكذا لو كان اسم جنس لان ثبوت الاعم لا يقتضي ثبوت
الاخص بعينه قيل عليه انه لو كفى في التوحيد اختصاص المستثنى بذاته
في الواقع فلا اله الا الرحمن كذلك لاختصاصه به وان لم يكف اقتضى
ما يعينه بحيث لا يجوز فيه الشركة لم يكن لا اله الا الله كذلك لانه
لا يحضر ذاته لنا على وجه التشخص واجيب بان الالفاظ تنوب في عصام
الشرع عن المعاني الموضوعة لها الا ترى ان انت طالق يفيد
الطلاق وان لم يقصده فالله تعالى وان لم يكن احضاره بذاته
لكن لفظة الله تنوب مناب احضاره فنزل ذكره في التوحيد
منزلته بخلاف الرحمن انتهى ورد بانه لا وجه للحكم بايمان احد بمجرد
لفظ لا يعرف معناه وما توهمه في مسئلة الطلاق فاسد اذ لا بد
فيه من استعمال اللفظ واستحضار المعنى ولذا لا يقع بسبق اللسان به

ولا من النايم والعجمي الذي لا يعرف مدلوله نعم لا يعتبرونه قصدا ايقاع
الطلاق لمن تلفظ به اختيارا مع علم معناه وان لم ينو ايقاعه والقايل
لم يفرق بين عدم اعتبار المعنى وعدم اعتبار قصده والاقرب ان يقال
انه توحيد بالنظر للمشركين القايلين ان غيره تعالى مستحق للعبادة
لتضمنه هذا الاستحقاق واما من اعتقد الشركة في وجوب الوجود
فلم نسلم الحكم بتوحيده بمجرد تكلمه بهذه الكلمة ولم ينقل عنه عليه
الصلاة والسلام ذلك واما معارضته بقل هو الله احد فانه لو
دل على التوحيد لم يكن لذكر الاحدية فايدة بعده فسياتي ما يدفعه
تحت من تفسير الاحدية بعدم قبول التعدد بوجه من الوجوه وهو
ليس من لوازم العلمية واما ما قيل عليه من انه لا يخفى ما فيه من الركاكة
لان وضع العلم لاحضار المسمى على ما وضع له ولا شك في ان اسعلم وعدم
حضور الله تعالى بشخصه لا ينافي علميته وكيف خفي عليه هذا مع ظهوره
فلا محصل له والتعجب من ابن امة وقد نقل عن المصنف هنا حاشية
قال فيها فيه نظر لجواز ان يكون التوحيد مستفادا من الشرع انتهى
وغير خاف ان سر ما افاده الشرع هو هذا فان فرقه بين لا اله الا الله
ولا اله الا الرحمن لا بد له من وجه ولذا قيل كون لا اله الا الله مفيدا بنفسه
ثبوت ذلك التفرد الواجب عليه وعدم كون لا اله الا الرحمن كذلك
سر ان الشارع جعل لا اله الا الله توحيدا دون لا اله الا الرحمن واورد
ايضا انه لا يثبت عدم الاشتقاق والاصل لجواز الاشتقاق من
مشتق منه عرضي اعتبر مرجحا للتسمية ويكون له اصل كما في
الكشاف الا انه لما غيره الوامنع حمله علما فالادلة الثلاثة لا تفيد
المدعى ان حملناه خاصا على ما مر ولا يخفى انه لو كان مشتقا لكان
كليا بحسب الاصل وجزئيته الان ثابتة فالظاهر انه كان قبل
ذلك كذلك فيتم الدليل على ضعفه عند المصنف رحمه الله وقد
مر ما فيه وسياتي تنويره وتحقيق الحق ان ايجاب احضاره سبحانه
على الوجه المذكور تكليف بما لا يطاق فالمطلوب انما هو احضاره
على وجه كلي منحصر في فرد وعدم حصول التوحيد بالرحمن لا طلاقه

مضاف

صبغة الله

سيد عيسى

ميرباد شاه

مضاف على غيره كرحمن اليمامة فان قلت ان قدر الخبر هنا موجود لم
يفد نفي امكان اله اخر وان قدر ممكن لم يلزم منه وجود المستثنى بل
امكانه قلت اجابوا عنه بانه مقدر موجود ولا يلزم ان يفهم من هذه الكلمة
نفي الامكان لا له اخر فانها للرد على المشركين في اثبات الشركة قيل ويمكن
ان تستنبط منها نفي امكان اله اخر على تقدير موجود ايضا لان المراد
بالاله المعبود بحق والكلمة اذا دلت على نفي معبود بالحق غيره تعالى
دلت على نفي امكانه اذ لو كان معبود بحق غيره تعالى ممكنا كان موجودا
اذ من استحق ان يكون معبودا يجب اتصافه بصفات الكمال فلم يكن
له نقص وكيف يستحق الناقص العبادة مع وجود الكامل من جميع
الوجوه فيكون واجبا موجودا وهذا ظاهر لمن له حدس صايب ومن
هذا يعلم انه لو قيل بتقدير الخبر ممكن فالمطلوب حاصل ايضا لانه لما كان
المستثنى معبودا بحق وجب ان يكون موجودا لما مر وقيل عليه انه
تكلف والحدس لا يلزم الخصم وفيه نظر ولو قدر الخبر اله اندفع ذلك
ويكون المعنى لا اله اله الا الله اي ليس ما يعتقد انه معبود معبود
بالحق الا الذات الفرد الصمد ونقل عن الشريف انه قال فيه تحقيق بديع
وصنف فيه مقالة مستقلة ولم نره لغيره ومنع احتياج لا الى الخبر بناء على
ما نقل عن ابن الحاجب من ان بني تميم لا يثبتون خبرها مما لا يعول عليه
وقد قال الاندلسي لا ادري من اين نقله والحق ان بني تميم يحذفونه
وجوبا اذا وقع في جواب سوال او قامت عليه قرينة والا فلا يحذفونه
مع انه يدل على حذفه لا على عدم تقديره فان قلت هذه الكلمة
لا تصدق الا اذا اريد بالاله المنفي المعبود بحق وهو اعم قلت هو
مخصوص بقرينة عقلية قايمة عليه وهي ان المعبود بغير حق
موجود متعدد وهو لشهرته لا يخفى على احد فلا يصح نفيه من عاقل
والاظهر انه وصف الى اخره وفي نسخة والحق بدله ثم انه قيل انه
مذهب ثالث وقيل بل هو المذهب الاول وهو ان الله مشتق الا انه
مختص بالمعبود بحق فاشار الى تاييده وبطلان الثاني وربط بتحرير
المدعى ما يرد به الوجوه السالفة ثم انه قدس سره حقق في هذا

المقام ان الاسم قد يوضع لذات مبهمة باعتبار معنى يقوم به فيكون
مدلوله مركبا من ذات مبهمة لم يلاحظ معه خصوصية اصلا ومن
صفة معينة فيصح اطلاقه على كل متصف بتلك الصفة ومثل ذلك
الاسم يسمى صفة وذلك المعنى المعتبر فيه يسمى مصححا للاطلاق كالمعبود
مثلا وقد يوضع لذات معينة بلا ملاحظة قيام معنى بها فيكون اسما
لا يشتبه قطعا بالصفة كالفرس وقد يوضع لها ويلاحظ في الوضع
معنى له نوع تعلق بها وهو على قسمين الاول ما يكون ذلك المعنى
خارجا عن الموضوع له وسببا باعثا على تعيين الاسم بازايه
كاحمر اذا جعل علما للمولود فيه حمرة وكالدابة اذا جعلت اسما لذوات
الاربع في انفسها وجعل الدبيب سببا لوضع هذا الاسم بازايها
لا جزا من مفهوم اللفظ الثاني ان يكون ذلك المعنى داخلا
في الموضوع له فيتركب مفهومه من ذات معينة ومعنى مخصوص
كاسما الالة والزمان والمكان وكالدابة اذا جعلت اسما لذوات
الاربع مع دبيبها وهذان القسمان ايضا من الاسما لكن ربما
يشتبهان بالصفات والقسم الاخير اشد التباسا بها لان المعنى
المعتبر في الوضع داخل في كل منهما ومعيار الفرق انهما يوصفان
بشي ولا يوصف بها شي على عكس الصفات ولما وجد في الاستعمال
الله واحد ولم يوجد شي اله مع كثرة دورانه على الالسنة علم انه من
الاسما دون الصفات وهكذا حكم كتاب وامام وساير ما اعتبر فيه
المعاني مع خصوصية الذوات انتهى وهو برمته ماخوذ من كلام
العضد وفيه على فرض تسليمه للبحث فيه مجال اما اولا فان
الفرق بين الصفة واسما المكان وما جرى مجراها بان الذات
في الاول مبهمة دون الثاني مما لم يقم عليه دليل فان ضاربا
كما انه ذات صدر عنها الضرب كذا مضرب مكان ما وقع فيه
الضرب حتى لو اعتبر خصوصية كمدرسة ومقبرة خرج عن
بابه والحق باسما الاجناس كما صرحوا به لا يقال لم يعتبر فيه مطلق
الذات بل خصوصية كونه مكانا لانا نقول يلزم على هذا ان

الصفات

الصفات المخصوصة ببعض العقلا او بغيرهم خارجة عنها كمرضع
وحايض وبازل ولا قايل به لا يقال لما اعملوا القسم الاول دون الثاني
واستتر فيه الضمير دل ذلك على انهم لاحظوا خصوص الوصفية فيه
لانا نقول يجوز ان يكون الثاني لما دل على المكان وما ضاهاه الحق
بالجوامد مع ان ما ذكر امور سماعية لا يلزم الوقوف على اسرارها وقد
استدل له بعض المحققين بان شخصا لو فتح القفل باصبعه لم يقل طوسي
له مفتاح لانه اعتبر فيه هيئة متعارفة وفيه نظر واما ثانيا فلان
وصفه وعدم الوصف به يجوز ان يكون لاجرايه مجرى الاسما كاجرع
وابطح وهو كثير في كلامهم واما ثالثا فلان الدابة بمعنى ما يدب
مطلقا لا شبهة في انها صفة وتخصيص العرف لها ببعض افرادها
لا يخرجها عن الوصفية الا ترى ان مملوكا صفة لكل متصف بالمملوكية
وتخصيصه بالرقيق لا يخرجه عن الوصفية لاستتار الضمير فيه
وعمله في الظاهر نحو عندي رقيق مملوك نصفه وليس هذا مما نحن فيه
في المثال الا ترى قوله تعالى وما من دابة في الارض حيث تعلق بها
الجار والمجرور ولا نقول قارورة في الدار متعلق الجار فقول المصنف
رحمه الله انه وصف لا يتاتى على تحقيق الشريف الا ان يكون غير
مسلم عنده ولذا قال بعضهم يحتمل ان يكون مراده بالوصفية
اعتبار المعنى مع الذات وان كانت الذات معينة فيكون اسما اصطلاحا حيا
وهذا ان لم يمتنع فهو بعيد جدا **قوله** لكنه غلب عليه بحيث الى اخره
الغلبة كما مر ان يكون للفظ عموم بحسب المعنى فيحصل له بحسب
الاستعمال تخصيص ببعض افراده اما الى حد التشخص فيصير علما
كالنجم او لا فيصير اسما غالبا كالكتاب للقران او صفة غالبة كالرحمن
وهو اعم من ان يستعمل في غيره نادرا او لا وتسمية غلبة تقديرية وهذا
جواب عما مر من ادلة العلمية وظاهره انه استعمل في غيره ولفظ
الله لم يستعمل في غيره اتفاقا ويرد بجعل المجموع المعطوف والمعطوف
عليه وهو قوله وصار الى اخره مدخول حيث فاللازم عدم تحقق
المجموع قبل العلمية وانتفا المجموع يتحقق بانتفا المعطوف

فقط لان ظاهر قوله صار كالعلم انه عنده ليس من الاعلام الغالبة
ايضا ولا يجوز ان يكون مراده من العلم العلم الابتدائي لتبادره عند
الاطلاق كما ذهب اليه بعض ارباب الحواشي وادعى ان المصنف رحمه الله
ذهب الى انه من الاعلام الغالبة وبعده ان ما ذكر في نفي علميته مشترك
بين الابتدا وغيره ولذا اختلف في قوله كالثريا فعلى الاول هو تمثيل
للعلم وعلى هذا لما صار كالعلم وسياتي ما ينوره **قوله** مثل الثريا
والصعق الثريا تصغير ثروى مونث ثروان جعل اسما للنجم لكثرة
كواكبه ونقل علما لامراة ايضا وكواكبها ستة او سبعة كما قال

خليلي انى للثريا لحاسد ۝ وانى على ريب الزمان لواجد
تجمع منها شملها وهي سبعة ۝ وافقد من احببته وهو واحد

والصعق بفتح العين شدة الصوت وبكسر العين الشديد الصوت
والمتوقع للصاعقة والنازلة عليه ولقب خويلد بن نفيل فارس
بني كلاب ويسكن عينه ويقال صعق كابل لقب به لان تميما اصابوا
راسه بضربة فكان اذا سمع صوتا صعق اولانه اتخذ طعاما فكفأت
الريح قدره فلعنها فارسل الله اليه صاعقة وهما وصفان في الاصل
صارا علما بالغلبة والغلبة في الله والثريا تقديريه وفي الصعق تحقيقية
وقوله اجرى مجراه الى اخره فسره المصنف رحمه الله بانه عنى
عن غيره وقد علمت حاله مما مر وهذا جواب عن دليل العلمية بانه
يوصف ولا يوصف به ومنه يعلم جواب ما معه برمته لانه صار اسما
يجري عليه صفاته وتعين تعينا قطع الشركة وصح به التوحيد ويرد
عليه انه قبل العلمية لم يوصف به اصلا اذ لم يسمع شي الله فتدبر
قوله لان ذاته من حيث هو الى اخره ظاهره عدم صحة العلمية
فيه بطريق الوضع القصدي وفي شرح المواقف من ذهب الى جواز
تعقل ذاته تعالى جوز ان يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة
ومن ذهب الى امتناع تعقل ذاته لم يجوزه لان وضع الاسم لمعنى فرع
تعقله ووسيلة الى تفهمه فاذا لم يمكن ان يعقل ويفهم لم يتصور وضع
اسم بازائه وفيه بحث لان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم

بازائه

بازائه لا يتوقف عليه اذ يجوز تعقل ذات بوجه من وجوهها ويوضع الاسم
لخصوصها ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا يكتنهها ويكون ذلك مصحح الوضع
وخارجا عن مفهوم الاسم على ما عرف ان لفظ الله اسم علم موضوع لذاته
من غير اعتبار معنه انتهى قال شيخ مشايخنا السيد عليسي قدس سره
اعلم انهم عرفوا العلم بما وضع لمتشخص بعينه والمتبادر منه ان يكون
التشخص ملاحظا للواضع واورد عليه صدر الافاضل انه يلزم ان لا يمكن
تسمية ما لا نعرفه بعينه كالولد والمملوك الغائبين وان لا نعلم معاني
الاسما الموضوعة لما لا نعرفه كالله والملائكة والانبيا هف وعليه يترتب
انه لا يمكن لغير الله وضع لفظ له والجواب انه ليس المراد التشخص والتشخص
بعينه وملاحظته حين الوضع بل يجوز الوضع له وان كنا نلاحظه بوجه
مساوله في الواقع ومن المعلوم ان الوضع لشي لا يستلزم معرفة الموضوع
له بالكنه ولا بوجه مشخص بل بمساو كما تقرر في المبهمات فاندفع الاول
والمعلوم في الاشخاص المذكورين يتم بوجوه مساويه ولا خلف في الجهل
بالتشخص والكنه الا انه يبقى على الاول انه ذكر في الرسالة الوضعية
عند تقسيم الموضوعات الى الاعلام وغيرها ان اللفظ الذي مدلوله
شخص ان كان وضعه شخصيا فهو علم وان كان كليا فغيره من
المبهمات ونحوها وعرف الوضع الشخصي بان يكون الموضوع له
ملاحظا بخصوصه مقصودا بعينه والوضع الكلي بان يكون الموضوع
له متصورا بوجه كلي فوضع لكل من الجزئيات ووافقه غيره والحق
انه كلام مموه وما ولنه وليس العلم منحصرا فيما ذكر لما مر من كلام
شرح المواقف وقد صرحوا في تفسير العلم بما وضع لشي مع جميع
مشخصاته بان المراد ان يكون ملاحظتها بوجه مختص وضعه
للفرد المخصوص بل في كثير من المواضع اضطروا لذلك كما في اعلام
الكتب والعلوم ان لم نقل بانها اعلام جنسية بل جميع المشخصات
قلما يكون ملاحظة بالذات كما في الانسان المتوله المتغير تشخصاته
من الولادة الى الموت فالتشخص المستمر الباقي من الاول الى الاخر
قلما يعرفه احد الا بوجه مجمل صادق عليه فعند التحقيق

يجب القول بذلك وحيث تحقق هذا لم يبق في المقام اشكال بعون
الملك المتعال فظهر ان ما توهمه الفاضل المرشدي في هذا المقام
من ان الوضع في العلم الشخصي شخصي ان اراد بالشخص الجزئي الحقيقي
بحسب المفهوم فهو توهم ناشي من ظاهر عبارة الرسالة وغيرها والتحقيق
خلافه وان اراد انه امر مخصوص متشخص في نفس الامر فله وجه لكن
لا يضرنا ثم اذا اردت تحقيق هذا المقام فلا بد من النظر في انه هل يجب
في العلم ان يكون الملاحظ امرا خاصا متشخصا في نفس الامر فيوضع
لذلك المتشخص وفي المبهمات امرا كليا في نفس الامر يوضع لكل فرد
فيكون ذلك مدار الفرق وهو الاظهر او لا يلزم ذلك بل يمكن ملاحظة
الكلي والوضع العلمي لكل واحد من افراده على ما قيل في اسماء الكتب
والعلوم ونحوها محل نظر وحينئذ اثبات الفرق بين المبهمات والاعلام
على تحقيق السيد مشكل فلا بد من نظر دقيق وبعد فالمقام لا يخلو
من كلام والعلمية التي ذهب اليها المصنف رحمه الله اسلم الطرق
وتمامه عن شرح المواقف على جواب ما اورده واما ان العرب
وضعت لكل شيء اسما يجري عليه صفاته فقد قيل انه فيما يعرف
حقيقته واما ما ليس كذلك فعدم الوقوف عليه سبب لعدم الوضع
له وتقريره الدليل بان ذاته من حيث هو بلا ملاحظة صفة
غير معقول للبشر والعلم ما وضع للذات من غير صفة فلو كان
علما كان دالا على الذات والذات لا تكون مدلولا عليه بلفظ فلا
يكون علما له قيل وهو مبني على مقدمات ضعيفة اما الاولى
فلا نسلم ان ذاته من غير صفة غير معقول للبشر بل مذهب اهل
السنة جواز معرفة الله بالكنه لغير الله وان سلم فلم لا يجوز ان
يكون الواضع هو وهو يعلم كنهه وان كان الواضع غيره وقلنا هو
على التفصيل غير واقع فلم لا يجوز ملاحظته على الاجمال ولا نسلم ان
ملاحظة المجمل انما هو بوجه وصفة خارجة بل هو نوع من التعقل
للذات انتهى ورد عليه ان القايل به هو عنده غير واقع فلا يكفي
فيه الجواز ولانه لو كان الواضع هو الله علم من تتبع موارد الاستعمال

وهو

وهو يتوقف على فهم ما اراد ولانه لا معنى للاجمال في البسيط الا ما ذكر
وقد قيل ايضا ان الظاهر ان واضع اللغة لا يتعقل الا ما فيه فايدة معتد بها
بل كل عاقل كذلك والشي الذي له صفات وجهات كثيرة يعلم بوضع اسما
الصفات فوضع العلم انما يكون فايدته معرفة الذات من غير صفة
اذ لو قصد ما يحصل بوضع الصفات لم يكن في وضع العلم فايدة يعتد بها
فاذا فرض ان تلك الذات من حيث هي لا يمكن تفهيمها واعلامها للمخاطب
لا يبقى لوضع العلم فايدة اصلا وهو غير مسلم ايضا عند الذاهب الى
العلمية لانه يقول لها فوايد اخر كاجراء الصفات وهو لا ينفي ايضا
كونه اسم جنس ونوا قناعي لا يحسم عرق النزاع وقد نقل ههنا عن المص
حاشية قال فيها ما نصه فيه نظر اذ يكفي في وضع العلم تعقله بوجه
يمتاز به عن غيره من غير ان يعتبر ما به الامتياز في المسمى فيمكن وضع
العلم لمجرد الذات المعقولة في ضمن بعض الصفات وقد تقرر في
الكلام انه يمكن ان يخلق الله العلم بكنه ذاته في البشر ولانه
انما يتمشى اذا لم يكن الواضع هو الله والتحقيق ان تصور الموضوع
له بوجه ما كاف في وضع العلم وكذا في فهم السامع عند استعماله
انتهى ويعلم امره مما مر وانما اطلنا الكلام هنا لكثرة ما فيه من القيل
والقال فربما ظن انا لم نحط بما قالوه خبرا وقد بينا علمية الاسم
الشريف في رسالة مستقلة حققنا فيها معنى التشخص فمن اراد
تحقيق هذا المقام فلينظر ما كتبناه فيها واعلم ان علمية العلم بالغلبة
بالوضع ايضا كما صرح به بعض ارباب الحواشي وعند الرضي انها لا تحتاج
الى الوضع قال وقد يصير بعض الاعلام اتفاقيا اي يصير علما لا بوضع
واضع معين بل لاجل الغلبة وكثرة الاستعمال في فرد وقيل فيه
وضع غير قصدي وبه يندفع ما قيل من ان ما ذكره المصنف على
تقدير تمامه يفيد انه ليس من الاعلام الغالبة ايضا اذ الاعلام بها
صارت موضوعات لاشخاص معينة يدل بها عليها وهو ليس كذلك
قوله فلا يمكن ان يدل عليه بالبناء للمجهول وفي بعض النسخ
فلا يمكنه ان يدل بصيغة المعلوم اي لا يمكن للبشر ان يدل عليه

غيره وهو على تقدير كون الواضع البشر **قوله** لما افاد ظاهر الى اخره
فان ظاهره انه متعلق به باعتبار معناه الوضعي كمعبود ونحوه
وانما قال ظاهر لانه يحتمل تعلقه بيعلم في قوله تعالى يعلم سركم الى اخره
ويحتمل تعلقه به باعتبار معنى خارج عنه لازم له او مشتهر به
اشتهار حاتم بالجود كقوله ٭ ٭ ٭
٭ اسد علي وفي الحروب نعامه ٭ واما كون الاسمية لا تقتضي
الدلالة على مجرد الذات كما في اسماء الزمان والالة فلم يلتفت اليه المصنف
رحمه الله وسياتي تفصيله في سورة الانعام فاندفع ما قيل عليه ان
صحة معناه كما يكون بتعلقه بلفظ الله مع العلمية بالغلبة يكون
باعتبار تضمنه معنى المعبودية او اشتهاره بها **قوله** ولان معنى
الاشتقاق هو كون احد اللفظين مشاركا للاخر الى اخره الاشتقاق
ان اعتبر فيه الحروف الاصول مع الترتيب وموافقة الاصل في المعنى
فهو الاشتقاق الصغير والا فان اعتبر الحروف الاصول مع عدم
الترتيب فالكبير والا فان اعتبر مناسبة الحروف في النوعية او المخرج
مع عدم الموافقة في جميع الحروف الاصول فالاكبر ولا بد من تناسب
المعنيين في الجملة وزيادة معنى احدهما على الاخر ويعتبر في لفظ
ان يتغاير المشتق والمشتق منه وهو يعرف باعتبار العلم
فيقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا وباعتبار العمل فيقول
هو ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه وباعتبار حال اللفظ فيعرف
بما ذكره المصنف فلا يرد عليه ما توهم من انه تعريف بالمباين
ويقال هو مسامحة منه وظاهر انه ليس باسم زمان ولا مكان
وباب قارورة واحمر نادر والمدعى ظني فيكفي هذا في اثبات وصفيته
على ضعف فيه فاندفع ما اورد عليه من انه لا يستلزم الوصفية
اذ لا يسمى الزمان والمكان اشتقاق بهذا المعنى من غير وصفية
وايضا الكتاب والامام من المشتقات بهذا المعنى ولا وصفية فيهما
والمنكر لاشتقاقه لا يسلم التوافق في المعنى **قوله** وقيل اصله
لاها الى اخره فهي على هذا غير عربية سريانية كما ذكره المصنف

وغيره

وغيره او عبرانية كما ذكره الامام والعبري والعبراني بكسر العين لغة
بني اسرائيل من اليهود والسريانية لغة ادم وقال ابن حبيب كان اللسان
الذي نزل به ادم من الجنة عربيا ثم حرف وصار سريانيا وهو منسوب
الى ارض سريانية وهي جزيرة كان بها نوح عليه الصلاة والسلام
وقومه قبل الغرق وهو يشاكل اللسان العربي الا انه محرف وكان
لسان جميع من في الارض الا رجل واحد يقال له جرهم فلسانه
عربي كذا في الزاهر لابن الانباري رحمه الله وهم يلحقون الف
في اواخر الكلم فيقولون لاها رحمانا كما في الفارسية ومعناه ذو القدرة
ويحتمل انه من توافق اللغات كما ذكره الامام رحمه الله ولعل هذا القول
لضعفه اذ لا وجه للذهاب الى العجمة من غير دليل مع ان قولهم تالله
والله يا باه فلا وجه لما قيل من انه كان ينبغي ذكره مع الاقوال
السالفة لبيان اصله مع ان تلك مبنية على عربيته وليس هو من
عدادها قيل والتصرف فيه يدل على انه لم يكن علما في غير العربية
الا انهم اشترطوا في منع صرف العجمة كون الاعجمي علما في العجمة
لما مر من تصرف العرب فيه المضعف للعجمة **قوله** فعرب
بحذف الالف الاخيرة وادخال اللام عليه يقال عرب اللفظ بالتشديد
واعرب اي نقل الى لغة العرب وهل يشترط فيه تغييرا للفظ
ام لا فيه اختلاف والاصح انه الثاني وفي كلام المصنف ميل الى القول
الاول **قوله** وتفخيم لامه اي لام الله وفي كلامه ما يوهم اختصاص
التفخيم بهذا الاسم وليس كذلك لان من القراء من يغلظ اللام
المفتوحة اذا تقدمها صاد او طاء او ظاء مفتوحة او ساكنة والتفخيم
هنا ضد الترقيق ويطلق على ما يقابل الامالة وعلى امالة الالف
نحو مخرج الواو كما يعرفه اهل الاداء في الصلاة واشتهر في لسان القراء
التفخيم في الراء والتغليظ في اللام وضدهما الترقيق والتفخيم
بعد الضم والفتح امر لازم يكاد ينعقد الاجماع عليه الا ما نقله الداني
وتبعه في الاقناع في رواية شاذة عن السوسي وروح من ترقيقها
وقد ردها الجمهور وقالوا انها لم تصح رواية ودراية واما التفخيم

بعد الكسر فقال ابن الجوزي انه متفق على تركه ولم ينقله غير الزجاج ونقل
الشيخان والفرا لم يلتفتوا اليه ولم يعدوه خارقا للاجماع ولذا مرضه
واضطرب فيه كلام الكشاف فقول السيد والسعد قد اطبقوا على انه
لا تفخيم عند كسر ما قبلها فيه نظر وقد يقال انه لم يعتد بالشاذ فان
قلت اذا اميلت الفتحة هل ترقق اللام منها او تفخم قلت فيه وجهان
كما في نرى الله بالامالة والتفخيم لتعظيم اسمه وقيل للفرق بينه
وبين اللات اذا وقف عليه بالهاء وتفصيله في كتب القراات وقوله
سنة اي طريقة معروفة عند الناس والقرا تنبيه الترقيق انحاف
الحرف عن صوته ويقابله التفخيم وعبر عنه القرا في اللام بالتغليظ فان
خص باللام فالتفخيم وقال الجعبري هما مترادفان والحروف بالنسبة
للتفخيم والترقيق اربعة اقسام مفخم وهو حروف الاطباق الصاد
والطا والظا والضاد ونحوها ومرقق وهو ما عداها وله تفصيل
في علم القراات **قوله** وحذف الالف اي الف الله التي بعد اللام لحن اي
خطا في اللغة وفسر في القاموس اللحن بالخطا في القراة فلا وجه لما قيل
من ان اللحن مخالفة صواب الاعراب وما هنا ليس منه وقال الاسنوي
رحمه الله انه لغة حكاها ابن الصلاح عن الزجاجي فلا لحن فيه حينئذ
وفي التيسير انه لغة جايزة في الوقف دون الوصل والافصح اثباتها وان
تملح به المولدون في اشعارهم كثيرا كقوله

ايها المستيح تلحقنا الله • وانه عينيك للدم المستهله •

ولا ينعقد به صريح اليمين يشير الى انه ينعقد كناية مع النية
كما ذكره الجويني والغزالي من الشافعية وان قال النووي منهم
انه ينبغي ان لا يكون يمينا اصلا لان بله يحتمل ان يكون فعله
من البلل وهو الرطوبة ولذا فسدت به الصلاة لتغييره المعنى
ونقل ما ذكر ارباب الحواشي من كتب الشافعية ولم ينقلوه عن الحنفية
وقد نقل شيخنا المقدسي في الرمز عن كتب المذهب انه اذا قال بله
لا يكون يمينا الا اذا اعرب الها بالكسر او نوى اليمين انتهى وقوله
تفسد به الصلاة اي اذا وقع في لفظ القران كما في الحمد لله او في البسملة

اذا قلنا

اذا قلنا انها من السورة كما هو مذهب المصنف وفي التفسير الكبير
انه في التكبيرة **قوله** الا لا بارك الله في سهيل الى اخره لم اقف
على قايله وهو دعا على رجل اسمه سهيل بعدم البركة والله
مرفوع فاعل بارك وما زايدة وروي اذا ما بارك الله في الرجال
فالتمثيل به في موضعين **قوله** الرحمن الرحيم اسمان بنيا الى اخره
اي لاجل المبالغة والذي ذكره النحاة في باب اسم الفاعل ان منه صيغا
بنيت للمبالغة وتنقلت من فاعل الى فعال كضراب وفعول كشروب
ومفعال كمنحار وفعيل كسميع وفعل كحمل وهي تعمل عمل اسم الفاعل
رفعا ونصبا كقوله • ضروب بنصل السيف سوق سمانها •
ومنع الكوفيون عملها مطلقا لانها لا تجاري الفعل وزنا ولزيادة المبالغة
فيها لا تساويه معنى فقدروا للمنصوب بعدها عاملا وسيبويه يجوز
اعمال الخمسة وخالفه اكثر البصريين في اعمال فعيل وفعل دون غيرهما
الا انهم لم يذكروا موازن رحمن فيها ولم يشترط احد من النحاة لزوم
فعلها وانما اشترطوه في الصفة المشبهة لانها لا بد لها من ملاقاة
فعل لازم ومن ثبوت معناها ولذا قال في شرح التسهيل ان ربا
وملكا ورحمن ليست منها لتعدي افعالها ولم ينقل احد بنقل فعل ما تعدى
منها لفعل المضموم العين والمسطر في المتون المعول عليها ان فعل
بفتح العين وكسرها اذا قصد به التعجب يحول الى فعل المضموم
كقضو الرجل بمعنى ما اقضاه وحينئذ فيه اختلاف هل يعطى حكم
نعم او فعل التعجب كما فصلوه ثمت والحاقهم له بنعم كالصريح في عدم
تصرفه وانه لا يوخذ منه صفة اصلا فما نقلوه عن الفايق
في تغير ورفيع مع اني راجعته فلم اجده فيه وان كانت الثقة
بناقله تابى سوء الظن به مخالف لما صرح به الزمخشري في غيره
كالمفصل بل لا صحة له لان قوله رحمن الدنيا والاخرة ورحيمهما بالاضافة
للمفعول دون الفاعل يقتضي عدم اللزوم وانه ليس بصفة مشبهة
وقد يقال ان تمثيل المصنف له تعليم دون مريض وسقيم فيه ايما
الى ما ذكر الا ان كلام النحاة لا يحملوا على شي لعدم ذكر نحو رحمن في

ابنية المبالغة حتى صار باعثا لادعاء العلمية فيه لبعض اهل العربية
فقد ظهر مما مر ان فيها وجهين احدهما وهو الاصح انهما من ابنية
المبالغة الملحقة باسم الفاعل فهما من فعل متعد بلا تردد وثانيهما
انها صفة مشبهة على ما فيه وقول الشريف تبعا للشارح الفاضل
فان قيل الرحمن صفة مشبهة فكيف يشتق من رحم وكذا تقول
في رب وملك حيث عدا صفة مشبهة واما الرحيم فان جعل صيغة مبالغة
كما نص عليه سيبويه في قولهم هو رحيم فلانا فلا اشكال فيه وان جعل
من الصفات المشبهة كما يشعر به تمثيله بمريض وسقيم اتجه عليه
السوال ايضا واجيب بان الفعل المتعدي قد يجعل لازما بمنزلة الغرائز
فينقل الى فعل بضم العين ثم يشتق منه الصفة المشبهة وهذا
مطرد في باب المدح والذم كما نص عليه في تصريف المفتاح وذكره المصنف
في فقير ورفيع ومن ثمة قيل معنى رفيع الدرجات رفيع درجاته لا رافع
الدرجات انتهى كلام نموه مختل من وجوه الاول انه ذكر في شرح التسهيل
ان ربا ليس صفة مشبهة بل اسم فاعل لان اصله رابب فقصر منه
او رب كحذر فهو من صيغ المبالغة الملحقة باسم الفاعل الثاني ان نقل
الفعل الذي ذكروه لا وجه له رواية ودراية كما عرفته الثالث ان ما
نقل عن تصريف المفتاح على ما بيناه لكن لا يطابق مدعاه ولا داعي لهذه
التخيلات سوى ادعاء انه صفة مشبهة ودونه خرط القتاد
الرابع ان استناده لما ذكر في رفيع الدرجات لا يجدي وانما فسروه
بما ذكر لان المراد درجات عزه وجبروته ليناسب المراد من قوله
ذو العرش يلقي الروح من امره على من يشاء من عباده وهي بسطة
ملكه وسعة ملكوته وتلك الدرجات ليست مرفوعة بفعل كما نبه
عليه بعض الفضلاء والمبالغة في الكم والكيف وفيها الدوام والثبات طوسي
فان قلت قد قال الدماميني رحمه الله ان صفاته تعالى التي
على صيغ المبالغة كرحيم مجازية اذ لا مبالغة في صفاته تعالى لانها
تنسب للشي اكثر مما له او تدل على الزيادة فيما ينبغي وصفات الباري
منزهة عن ذلك قلت هو ليس بشي لان صفات الافعال قابلة للزيادة

وكذا

وكذا صفات الذات باعتبار متعلقاتها وان لم تقبله في ذاتها كما صرحوا
به **قوله** من رحم بكسر الحاء لا بضمها لنقله لفعل المضموم العين
كما توهم لما مر وقوله كالغضبان قيل في هذا التشبيه سوء ادب والاولى سيوطي
التشبيه بالمنان من المن وليس بشي لانه مثله في اشتقاق فعلان
من فعل بكسر العين ومن ليس من هذا الباب بل من باب حسن مع
ان اطلاق غضبان عليه تعالى وارد وفي الحديث سبقت رحمتي غضبي
فاين سوء الادب ولذا لم يذكر المصنف رحمه الله تعالى سكران الذي
مثل به الزمخشري وفي تمثيله لرحيم بعليم دون مريض وسقيم الذي
مثل به الزمخشري اشارة الى انه من المتعدي الملحق باسم الفاعل
دون الصفة المشبهة وما قيل من انه جعل لازما بالنقل وهم وما
قيل من ان الرحمن معرب وهو بالعبرية رخمانا بالمعجمة ويدل
عليه قولهم ما الرحمن لما سمعوه قول واه وما ذكر تعنت في الكفر
كما بين في محله **قوله** والرحمة في اللغة رقة القلب الخ قيل كيزدوني
الانعطاف المقتضي للاحسان امر روحاني وانعطاف الرحم على
ما فيه جسماني وبينهما مباينة تنافي اخذ احدهما من الاخر فلا وجه
لقوله ومنه الرحم واجيب بان الانعطافين سببان للحفظ ليثي
فاستعيرت الرحمة لانعطاف الرحم واشتق منها اسم لها وقيل انه
اراد هنا بالانعطاف الميل الروحاني اعني الشفقة والرقة
لا الجسماني لانه ليس معنى الرحمة وان كان مسببا عنه ومشابها
له ومدلولا لبعض ما يلاقيه في الاشتقاق كالرحم والميل الروحاني
هو المقتضي للتفضل والاحسان يعني ان وصفه بالاقتضاء المذكور عصام
للاحتراز عن الجسماني فانه ليس معنى الرحمة كما صرح به بعضهم
وهذا كله واه فامح لما يتلى عليك فانه ورد في الحديث الصحيح الرحم
شجنة من الرحمن وقال الامام القرطبي انه نص في الاشتقاق فلا
مجال للشقاق وقال الراغب في معنى الحديث انه تعالى لما جعل
بين نفسه وبين عباده سببا كما انه كتب على نفسه الرحمة لهم واوجب
في مقابلتها شكر نعمته لما كان هو السبب الاول في وجودهم وخلق

قواهم وقدرهم وساير خيراتهم كذلك جعل بين ذوي اللحمة بعضهم مع بعض سببا اوجب على الاعلى التوفر على الادنى وعلى الادنى توقير الاعلى فصار بين الرحم والرحمة مناسبة معنوية كما ان بينهما مناسبة لفظية ولذا اعظم شكر الوالدين وقرنه بشكره لانهما السبب الاخير في الوجود يعني ان بين الرحمة والرحم مع الاشتراك في الحروف مناسبة ومشابهة معنوية وذلك كاف في صحة الاشتقاق كما يرشدك اليه تعريفه السابق فان لنا حالة روحانية تثبت للنفس وكيفية اخرى للقلب وحالة ثالثة جسمانية تشابه الاولى في الحفظ وقد ينشأ ويتسبب منها كما يشاهد في اعشاق الاحباب وهؤلاء توهموا انه لا بد من اتحاد معناهما وهو من قصور النظر فلا يغرك ما هنا من الاوهام الناشئة من عدم فهم المرام لقول بعض علماء العصر ان المصنف انما فصلها بقوله وفيه اشارة الى انه مشترك مع الرحمة في المادة لا انه مشتق منها فافهم **قوله** وسمي الرحم لانعطافها على ما فيها الرحمة بفتح الراء وكسر الحاء موضع تكون الولد فيه وقد يخفف بتسكين الحاء مع فتح الراء وكسرها في لغة وفي لغة بكسر الحاء اتباعا للراء ثم سميت القرابة رحما وهي مؤنثة وقد تذكر وقوله لانعطافها الى اخره اشارة الى ما بينهما من المشابهة والمناسبة الكائنة في صحة الاشتقاق كما عرفته **قوله** واسماء الله تعالى انما تؤخذ الى اخره قيل المراد مطلق اسماء الله تعالى او الماخوذة من الرحمة كالرحمن والرحيم وارحم الراحمين وكان المراد الثاني لكن سياق المصنف رحمه الله حينئذ ركيك يخالف للظاهر واما الاول فغير صحيح لان من اسمائه ما هو حقيقة من غير تاويل كالله الحي القاهر العليم ونحوه ومنها ما اطلق عليه استعارة ثم صار كالحقيقة فيه ومنها ما هو مجاز بطريق اخر كما يعرفه من نظر في اسمائه الحسنى وشروحها وقيل انه يعني انه اذا اخذ اسم له تعالى مما ينبئ عن الانفعال المنزه هو عنه يؤخذ باعتبار غايته وحاصله انه يجعل مجازا عنها بعلاقة السببية فالرحمة والرقة سبب للتفضل والاحسان ولو جعل مجازا عن ارادة الانعام لجاز فانها سبب للارادة اولا وللانعام

ثانيا

ثانيا كما جعل الزمخشري الغضب مجازا عن ارادة الانتقام فما ياتي فالحصر في قوله انما يؤخذ الى اخره اضافي بالنسبة الى المبادي او المراد هي افعال مثلا فان ارادتها ايضا من الغايات او المراد بها المسببات وهي مسببة عن تلك الانفعالات انتهى وانما اعتبر التجوز في هذا الاشتقاق دون المشتق لئلا يحتاج الى بيان التجويز في كل ما يطلق عليه تعالى من المشتقات اقول ما ذكره المصنف برمته من التفسير الكبير فالعهدة عليه الا انه كلام غير مهذب ولذا اضطرب فيه كلام الحواشي فانه اطلق في الاسماء وليس على اطلاقه وذكر ان مباديها انفعالات وغايتها المقصودة منها افعال وليس كذلك في كل اسم ساول منها حتى ما نحن فيه فان الرحمة المستقة والرقة وهي في الحقيقة كيفية لا انفعال ولذا قيل ان الانفعال لازم لها لان حصولها بتبعية المزاج الذي هو كيفية حاصلة من تفاعل البسائط بين فاعل ومنفعل والله تعالى منزه عن ذلك كله وقيل المراد بالانفعال ما ليس بفعل فيعم الكيفيات وليس هو بالمعنى المشهور ثم انه اذا جعل التاويل والتصرف في ماخذه تلك الافعال وتجاوزها كما قرره اهل المعاني في الاستعارة التبعية وهو غير جار هنا لانه مجاز مرسل لا يحتاج للتبعية كما صرحوا به فلذا اعتذر عنه بما مر مما لا يخلو من شيء وايضا من الاسماء ما اخذ باعتبار المبدا كالسلام بمعنى معطي السلامة فيما قيل فلذا قيل ان المراد ان ما احتاج منها للتاويل يؤول بما يليق بجلاله واذا ظهر المراد سقط الايراد وما قيل من ان الاقرب هنا ان يقال انه حقيقة شرعية لانه يراد منه الانعام من غير ان تخطر رقة القلب بالبال لا ينافي ما ذكروه باعتبار حقيقته اللغوية كما لا يخفى وقوله قدس سره انه يجوز فيه ان يكون استعارة على سبيل التمثيل كما في الغضب فيه ما سياتي بيانه **قوله** ابلغ من الرحيم اي اكثر مبالغة فهو افعل من المزيد على خلاف القياس لانه سمع من العرب وهو على قول الاخفش الذي يجوزه وليس من البلاغة على القياس بمعنى ازيد بلاغة لان البلاغة لا يوصف بها المفرد كما صرحوا به الا ان يقال انه اصطلاح او اغلبي

سيد عيسى

واما ان المراد بغير المفرد المركب من الخبر او مع المغير كما قيل فتكلف
وقيل الرحيم ابلغ لتاخره وانه يؤيد قول بن المبارك الرحمن اذا سئل
اعطى والرحيم اذا لم يسال غضب وفيه نظر وقيل هما سوا وقيل كل
ابلغ من وجه **قوله** لان زيادة البنا الى اخره هذه القاعدة اول من اسسها
ابن جني في الخصايص وقررها في المثل الساير بما حاصله ان اللفظ اذا
كان على وزن من الاوزان ثم نقل الى وزن اخر اكثر منه لا لغرض اخر
لفظي كالالحاق فلابد ان يتضمن المنقول اليه معنى اكثر مما تضمنه
الاول لان الالفاظ ظروف المعاني فاذا رفعها في ظرف اوسع مما كانت
فيه من غير فايدة عبث وهذا مما لا نزاع فيه نحو خشن واخشوشن
وقال انه لابد ان يكون ذلك في فعل او مشتق وظنه بعضهم مطلقا
فما ورد عليه ان عليما ابلغ من عالم مع تساويهما واورد غيره نحو رجل
ورجيل ثم اعتذر عنه بانه زيادة نقص لا مبالغة كما قال بعض الشعرا
بزم صديق اله صحبته ولم يكن نظيري نقصت اذ جملته تكبيري
كما تزاد ليا للتصغير وله نظاير من كلام الادبا المتظرفين واطال
فيه بما نحن في غنية عنه وانت اذا تنبهت لان القاعدة مخصوصة
بالاكثر الذي نقلته العرب عن الاقل وغيرته عنه علمت ان اكثر
ما اورد مدفوع بالتي هي احسن وان قوله قدس سره كغيره
انه منقوض بمثل حذر وحاذر وجوابه بان شرطه بعد تلاقي
الكلمتين في الاشتقاق اتحادهما في النوع كفرح وفرحا وانه اكثري
فلا نقض وبان حذرا انما كان ابلغ لالحاقه في الثبوت بالامور الجبلية
كشره ونطق مجازا ان يكون حاذرا ابلغ من حذر لدلالته على زيادة
الحذر وان لم يدل على ثبوته ولزومه مع ان القاعدة لا تخلو من الكدر
فانهم صرحوا بانه قد كثر استعمال فعيل في الغرايز كشريف وكريم
وفعلان في غيرها كغضبان وسكران فيقتضي انه عليما ابلغ ولو
من وجه وان قوله ان حذرا يدل على الثبوت يقتضي ان حذرا
صفة مشبهة وقد صرح بن الحاجب وغيره بانه من ابنية المبالغة
المعدودة من اسم الفاعل فهما متحدان نوعا وعلى تسليم تخصيصه

بالمشتقات لا يرد عليه شقدف وشقنداف للحمل الصغير والكبير
كما في الكشاف حتى يقال انه اغلبي لما في القاموس من ان الشقدف
مركب مر بالحجاز واما الشقنداف فليس من كلامهم ولا بنائه نقل
الزمخشري له عن بعض الاعراب لانه قاله هزلا وتمليحا ومثله
لا تثبت به اللغة كما نقل لبعضهم لم صار الدينار خيرا من الدرهم والدرهم
خيرا من الفلس فقال لان الفلس ثلاثة احرف والدرهم اربعة
والدينار خمسة وقطع في كلام المصنف الاول مخفف الطا والثاني
مشدد وكبارا الاول بضم الكاف وتخفيف الموحده والثاني بتشديدها
مبالغة في كبير بمعنى عظيم **قوله** وذلك انما يوخذ الى اخره اشارة الى
الزيادة المدلول عليها بزيادة البنا المستلزمة للابلغية وهي اما
باعتبار الكمية في مبدا الاشتقاق وهو الرحمة والكمية العدد
نسبة الى كم بعد ما شددت ميمه جريا على القاعدة المعروفة
في باب النسب والكيفية نسبة الى كيف التي يسال بها عن الحال
الذي يسمونه بقوله الكيف وكيفيتها جلالتها وعظمتها ونفاستها
وكثرة كميتها اما باعتبار كثرة افراد متعلقها من المرحومين
او بتعدد ما تتعلق فيه من الدنيا والاخرة او باعتبار كثرة ما يحصل
به من النعم او بكثرة زمانه الواقع فيه كزمان الاخرة المويد فهذه
وجوه اربعة سياتي شرحها وتمثيلها **قوله** فعلى الاول قيل
يا رحمن الدنيا الى اخره اي على اعتبار المبالغة في الكمية خص الرحمن
بالدنيا دون الرحيم فانه خص بالاخرة لكثرة المرحومين فيها كما
بينه المصنف رحمه الله وهذا بنا على ان النعم فيها تعم المومن
والكافر والبر والفاجر وان كانت النعمة التامة مخصوصة بالمومنين
لا يصالها بسعادة الابد وقيل لا نعمة لله على كافر والصواب ما مر
فان قلت كيف تختص رحمة الاخرة بالمومنين وقد ورد في الحديث
الشريف شفاعته صلى الله عليه وسلم لعامة الناس من هول
الموقف وانه يخفف عنهم العذاب في الاخرة كما ورد في حق ابي طالب
وارتضاه المصنف رحمه الله في سورة الزلزلة فلو قال لعموم

رحمة الدنيا لجميع المومنين والكافرين خفت المونة قلت قد اورد هذا
بعضهم واجاب عنه بان الكفار في الاول نتعا غير مقصودين كيف
وهم بعد الموقف يلاقون ما هو اشد من هوله فليس ذلك رحمة في حقهم
وتخفيف العذاب مما تردد فيه المصنف رحمة وعلى فرض تخفيفه
قيل انه يترك من مرتبة من مراتب الغضب الى مرتبة دونها فليس رحمة
من كل الوجوه ولا ينافي العذاب فتدبر **قوله** وعلى الثاني قيل يا رحمن
الدنيا والاخرة ورحيم الدنيا اي على اعتبار المبالغة في الكيفية قيل
ذلك وبيّن بان كثرة الجلايل تستلزم كثرة الجلالة وهي كيفية النعم
الا انه قيل عليه ان هذا يصح ان يكون بالاعتبار الاول لان نعم الدنيا
والاخرة تزيد على نعم الدنيا ورد بانه يلزم ان يكون ذكر رحيم الدنيا
بعده لغوا اذ المراد معطي نعمها كليهما وقد حصل باضافة الرحمن
اليهما واجيب عنه بانا لا نسلم ان المراد مجرد ذلك بل مقصود القايل
التوسل بكلا الاسمين المشتقين من الرحمة في مقام طلبها مشيرا
الى عموم الاول وخصوص الثاني ويحصل في ضمنه الاهتمام برحمته
الدنيوية الواصلة اليه الباعثة لمزيد شكره وقد اعترض عليه
بان الوارد في الاحاديث المرفوعة كما رواه الترمذي والحاكم في دعا
ماثور فيه اللهم فارج الهم كاشف الغم مجيب دعوة المضطر رحمن
الدنيا والاخرة ورحيمهما انت ترحمني فارحمني رحمة تغنيني بها عن
سواك وليس الاخران مرويين ولا صحيحين حتى يستدل بهما
والقول بان المصنف لم يذكرانهما واردان في الحديث فيكفي كونهما من كلام
السلف الاخيار ليس بشي واما احتمال ان يراد في الاول جلايل النعم
وفي الثاني دقايقها فلا يحدى **قوله** لان النعم الاخروية الى اخره
الجسام جمع جسيم بمعنى عظيم واصل معناها عظيم الجسم فاستعير
لما ذكرنا واطلق عليه اطلاق المشفر والمرسن بعني ان اضافة
الرحمن للدارين باعتبار ما فيهما من الجلايل واضافة الرحيم للدنيا
وان اشتملت على جلايل النعم ودقايقها باعتبار الثاني لانه متمم
لما قبله ولذا اخر عنه كما سياتي وقد عرفت ما فيه رواية ودراية فتدبر

قوله وانما

قوله وانما قدم الى اخره اي قياس نظايره مما جمع فيه بين وصفين احدهما
ابلغ والقياس هنا بمعنى القاعدة او اللايق المعمول قال قدس
سره الابلغ اذا كان اخص مما دونه ومشتملا على مفهومه تعين
في الاثبات الترقي وفي النفي عكسه اذ لو قدم كان ذكر الاخر عاريا
عن الفايدة كما في عالم نحرير واذا لم يكن الابلغ مشتملا على مفهوم الادنى
كالرحمن والرحيم اذا اريد بالاول جلايل النعم وبالثاني دقايقها يجوز
كل من طريقي التتميم والترقي نظرا الى المقتضى الحادث ولما كانت الملتفت
اليه بالقصد الاول في مقام العظمة والكبريا عظايم النعم دون دقايقها
قدم الرحمن واردفه بالرحيم كالتتمة تنبيها على ان الكل منه لشمول عنايته
ذرات الوجود لئلا يتوهم ان المحقرات لا يليق به فيستحيي ان يسالها
وقد توهم ان تاخير الرحيم للترقي وانه ابلغ من الرحمن لان فعيلا للامور
الغريزية كشريف وكريم وفعلان للعارضة كسكران وغضبان
وابطل بانه من باب فعل بالضم لا من صيغة فعيل انتهى وهذا بعينه
كلام المدقق في الكشف وفيه بحث من وجوه منها انه لا يلزم ان يكون الابلغ
مشتملا على معنى الادنى بل يكفي ان يستلزم وجوده وجود الاخر بالطريق
الاولى ولذا عكسه في النفي بحيث يكون ذكر الاخر بعده لغوا لا يليق
بكلام البليغ وبليغ الكلام الا ترى انك تقول فلان يهب المات والالوف
ولو عكست قبح وقد اعتبر الزمخشري الترقي في قوله تعالى لن يستنكف
المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملايكة المقربون وفي قوله
وما مثله ممن يجاور حاتم ٭ ولا البحر ذو الامواج يلتج زاخره ٭
مع ان الملايكة والبحر ليسا من جنس ما قبلهما كما في شرح الطيبي
طيب ثراه ومنها ان قوله واذا لم يكن الابلغ مشتملا على مفهوم الادنى
الى اخره تبع فيه صاحب التقريب حيث قال ان ذلك فيما اذا كان
الثاني فيه من جنس الاول وفيه زيادة عليه والرحمن لجلايل النعم
واصولها والرحيم لدقايقها وفروعها فلما لم يكن في الثاني زيادة على
الاول كان كانه من جنس اخر وقد رده الكرماني في حواشيه بقوله
ان اراد ان الجنسية تعتبر فيما يجري فيه الترقي فلم قال انها مفقودة

في هاتين الصفتين مع اشتمالهما على معنى الرحمة واحدهما ابلغ من
الاخر وان اراد ان الصفتين لابد ان يتفقا في خصوص المعنى
كجواد وفياض فغير مسلم لما بيناه في البحث الاول فهو لا يوافق كلام
العلامة ولو اقتصر على ما بعده كان وجها وجيها لان المراد انهما ذكرا
لافادة الشمول والعموم كما تقول الكبير والصغير يعرفه ولو عكست
صح وكان المعنى بحاله ومثله لا يلزم فيه الترتيب كما فصله في المثل السائر
ولولا خوف الاطالة اوردناه برمته ومنها ان قوله وابطل الى اخره
فيه ما مر فان من النحاة وشراح الكشاف من ذهب الى ان الرحيم
والرحمن صفتان مشبهتان فلا بد من لزوم فعلهما معا فلا يصح الفرق
والنقل لباب فعل بالضم وذهب ابن مالك وغيره الى انهما من مبالغة
اسم الفاعل فلا يلزم اللزوم ولا يتاتى ما ذكره فان قلت كيف يدعى
اللزوم وقد ورد رحمن الدنيا والاخرة ورحيمهما بالاضافة الى المفعول
قلت من يدعيه يقول انه على التوسع كما بينه النحاة في باب الظروف
ثم ان المدقق قال في الكشف والتحقيق يقتضي ان يرد النظم
على هذا الوجه ولا يجوز غيره لان الله اسم للذات الالهية باعتبار
ان الكل منه واليه وجودا ورتبة وماهية والرحمن اسم له باعتبار
تخصيص كل ممكن بحصته من الرحمة وهي الوجود الخاص وما يتبعه
من وجود كمالاته فلو لم يورد كذلك لم يكن على النهج الواقع المحقق
ذوقا وشهودا وعقلا ووجودا وايضا لما كان المقصود تعليم وجه
التيمن باسمائه الحسنى وتقديمها عند كل مهم كان المناسب ان يبدا من
الاعلى فالاعلى ارشادا لمن يقتصر على واحد ان يقتصر على الاولى
فالاولى وتقريرا في ذهن السامع لوجه التنزل اولا فاولا انتهى
قلت يؤيده انه صلى الله عليه وسلم كان يكتب بسم الله الرحمن حتى
نزلت سورة النمل فدقق النظر ليتم التظفر وما قيل على هذه القاعدة
من انها غير مطردة لقوله تعالى رسولا نبيا ليس بوارد لما ذكرته
من انها بالمعنى اللغوي اكلا ابلغ من وجه او هو لرعاية الفاصلة
قوله لتقدم رحمة الدنيا الى اخره اي تقدما زمانيا او وجوديا فروعي

ذلك

ذلك في لفظه على كلا الاعتبارين لاضافته فيهما الدنيا وقيل انما هو
اذا قصد المبالغة في الرحمن باعتبار والظاهر انه باعتبار ما ذكره
اولا من قوله رحمن الدنيا ورحيم الاخرة وما قيل من ان الرحمن يتناول
رحمة الدنيا على كل حال سواء اعتبر الكمية او الكيفية بخلاف الرحيم
ورحمة الدنيا متقدمة في الوجود فناسب تقديم ما يدل عليها ففيه
ان الرحمن باعتبار الثاني لا تعلق له بالثاني فتقديمه اولى قوله فقد
ولانه صار كالعلم الى اخره اي اشبه في اختصاصه به استعمالا لا
ومعنى الا لتعنت في الكفر كقولهم لمسيلمة رحمن اليمامة فناسب
مقارنته العلم وتقدمه على الوصف المحض ولانه بمنزلة الموصوف
لمحض الوصف وان اقتضى القياس تقديمه باعتبار المعنى الوصفي وهذه
المشابهة ضعف فيه ذلك فلا يعمل به وله مناسبة بالعلم والوصف
فناسب توسطه بينهما وما قيل على هذه الوجوه من انها مبنية على
كون الرحيم وصفا محضا لا غالبا وهو اذا عرف باللام من الاوصاف
الغالبة ايضا ليس بشي لانا لقائل بذلك لا ينكر اطلاقه على غير الله
فكيف يدعي الغلبة فيه وذهب الاعلم وتبعه ابن هشام وغيره الى
انه علم وانه بدل لا نعت واستدل باختصاصه به ومجيئه غير
تابع نحو الرحمن على العرش استوى ولا يخفى ما فيه وان استفاضت
اضافته نحو رحمن الدنيا تنافيه وفي شرح الكتاب لابن خروف ان
الرحمن صفة غالبة ولم يقع تابعا الا لله في بسم الله الرحمن الرحيم
والحمد لله ولذا حكم عليه بغلبة الاسمية وقل استعماله منكرا ومضافا
فوجب كونه بدلا لا صفة لكون لفظ الله اعرف المعارف انتهى وقد
نبهنا عليه في السوانح قوله لا يوصف به غيره لاختصاصه
به معرفا ومنكرا حتى صار علما او كالعلم واما قول الشاعر
في مسيلمة لعنه الله
سموت بالمجد يا ابن الاكرمين ابا ٭ وانت غيث الورى لا زلت رحمانا
فقد قالوا ان اطلاقه عليه غير صحيح لغة وشرعا وهذا من غلوهم
في الكفر اذ سموا المخلوق باسم الخالق كما سموا الحجارة آلهة وفيه انه

اذا كان اطلاقه على الله مجازا او بالغلبة فكيف يقال ان استعماله
في حقيقته واصل معناه خطا لغة وقد ذهب السبكي رحمه الله الى ان
المخصوص به تعالى هو المعرف باللام دون المنكر والمضاف لوروده لغيره
في اللغة ورد به على القول بانه مجاز لا حقيقة له وان صحة المجاز انما
تقتضي الوضع للحقيقة لا الاستعمال نعم هو في لسان الشرع يمتنع اطلاقه
على غيره مطلقا وان جاز لغة كالصلاة على الانبيا عليهم الصلاة والسلام
وهو كلام سديد وبه صرح ابن عبد السلام وقال انه صحيح مطلقا لغة
وانما منع شرعا **قوله** لان معناه المنعم الحقيقي الى اخره قيل الحقيقي هو
الذي لا يستند انعامه الى غيره فهو الحقيق باسم المنعم بخلاف العبد
فانه كالواسطة فالنسبة في قوله الحقيقي الى الحقيق بمعنى الحري المبالغة
كاحمري ودواري او هو من حق بمعنى ثبت اي من ثبت فيه صفة
الانعام غير متجاوزة لغيره كالعبد الذي يستند انعامه الى غيره وهو
الله فليس ثابتا متقررا فيه والذي دعاه لما ذكر ما سياتي ولذا لم
نجعله منسوبا للحقيقة المقابلة للمجاز مع انه المعروف المتبادر اذ
هو المنعم بلا عوض ولا غرض وهو الغني المطلق الخالق للنعمة والمنعم عليه
فلما اريد به المبالغة الى النهاية دل على ارادة اعظم افراده فقوله البالغ
في الرحمة غايتها يحتمل ان يكون تفسيرا لما قبله وان يكون معنى
اخر ودلالته على ذلك بقرينة الاختصاص وتبادر الفرد الاكمل من
صيغ المبالغة فلا يرد عليه ان معناه اللغوي المبالغ في الرحمة
واما وصوله الى الغاية القصوى فليس مقتضى وضع اللغة الا ان
يقال انه معنى عرفي ولا انه صفة مشتقة فلا فرق بينها وبين
غيرها الا بالمبالغة فلا يدل على كونه علما حقيقيا مع ان اعتباره
ينافي الوصفية اذ هي تستلزم الدلالة على ذات مبهمة وهذا موجب
لتعينها وايضا انه يفهم منه ان لفظ المنعم لا يطلق على غيره الا مجازا
وهو غير ظاهر لاقتضائه ان نسبة ساير الافعال الى العباد مجازية
ولا يخفى انه غير وارد اذا فسر الحقيقي بما مر وهو الداعي على تفسيره
به وقوله انه لا يفيده مكابرة مع انه لما اختص به تعالى والحق باعلام

خرج عن

خرج عن نظايره والحق بالاسما واختصاصه به لارادة اكمل افراده فلا يلزم
اختصاص المنعم بها كما توهمه فتدبر **قوله** وذلك لا يصدق على غيره
اي ذلك المعنى المذكور وان كان بحسب الوضع مفهوما كليا فهو منحصر
في فرد كالشمس والصدق ضد الكذب تجوز به او نقل للدلالة على بعض
افراد معناه كما هو معروف في كلامهم اي لا يطلق عليه وقوله مستعيض
بالعين المهملة اي طالب للعوض لا بالفا وان صح هنا بتكلف وهو تعليل
لكون المنعم الحقيقي لا يصدق على غيره او لكون المنعم الحقيقي هو البالغ
نهايته ذلك لان الانعام والجود افادة ما ينبغي لمن ينبغي لا لعوض كما
في الاشارات حتى قالوا من جاد لعوض فهو فقير كما في المصابيح وفيه تامل
وقوله يريد تفسير لكونه مستعيضا ولما لم يكن المراد به العوض المالي
لان طالبه تاجر لا واهب بل المنافع المعنوية بينه بما ذكر وقوله جزيل ثواب
الاخرة من اضافة الصفة للموصوف اي الثواب الجزيل والثنا الجميل وهو
لبيان الواقع اذ الثنا لا يكون الا جميلا والثواب مضاعف كما وعد الكريم
به فهو جزيل بالنسبة لما اعطاه ابدا فلا وجه لما قيل من ان الاظهر
ان يقول يريد به ثوابا اذ العموم انسب فيعتمد ما بعده ويزيح بزاي معجمة وحا مهملة مضارع ازاح بمعنى ازال وفي
نسخة يريح بصيغة اسم الفاعل منه معطوف على مستعيض وهذه
اعواض سلبية بخلاف ما قبلها وقوله انفة الخسة الانفة كثمرة
ما يستنكف من عاره والخسة بالخا المعجمة دناءة الحال اي نقصه
بما يعطيه ذلك او عدم لحوق عار الخسة وفي نسخة رقة الجنسية
وهو الاصح رواية عند الفاضل الليثي والمراد الرقة الجنسية كما وقع
كذلك في عبارة الغزالي ونقله هذا الفاضل في حواشيه يعني انه يرق
قلبه ويتاثر بما يشاهده من احتياج ابنا جنسه وسوء حالهم
فيزيل ذلك الالم عنه باحسانه وهذا عوض وفايدة عايدة عليه
ولو قيل الرقة هنا بمعنى الضعف كما في قوله يحنث من قلة ماله
ورقة حاله كما في الاساس لم يبعد فيسقط ما قيل من انه وقع بهذه
العبارة في كتب الكلام في بحث الحسن والقبح وليس لها كبير

معنى قوله ثم انه كان بالواسطة الى اخره قيل ان ما قبله تعليل لعدم
صدقها البالغ في الرحمة غايتها على غيره وهذا تعليل لعدم صدق المنعم
الحقيقي على غيره وقيل انه بيان لكونه منعما حقيقيا اذ لولاه لم يكن محسن
ولا احسان والاظهر انه بيان لانه لا منعم غيره مطلقا وهو ابلغ مما قبله
ولذا عطف بثم لتفاوت رتبته لانه في الاول اثبت لغيره انعاما
وهنا نفاه وقوله كالواسطة دون واسطة لانها ما يتوقف عليه فعل
الفاعل وفعله تعالى لا يتوقف على شيء وقيل لان كل ما له دخل في الانعام
فهو بخلقه تعالى حتى الكسب على راي الاشعري وقوله لان ذات النعم الى اخره
اي ذات النعم حاصلة من خلقه لها ومعنى كون وجودها من خلقه ان ثبوته
لها مستند له ايضا فلا وجه لما قيل من ان نسبة الخلق الى الوجود غير
ظاهرة وانه بنا على ان الماهيات مجهولة والداعية هي الخاطر المسوق
للفعل حتى كانه يدعوه وقوله الباعث الى اخره تفسير له والقوى
جمع قوة وهي معروفة شاملة للباطنة والظاهرة المبنية في الحكمة
قوله ولان الرحمن الى اخره يعني ان الوجوه السابقة مبنية على
ان الابلغ مشتمل على معنى فائدة وهذا ليس كذلك على هذا لان الرحمن
المنعم بجلايل النعم واصولها كالايجاد والرحيم المنعم بما عداها فاردف
به ليتناول ما بقي منها كالتتميم وذكر الرديف وهو البالغ المنعم
وانما تعين الترتيب المذكور على الاول اذ لو عكس عرا عن الفائدة
وعلى هذا ليس كذلك فلذا اردف الرحيم تنبيها على شموله عنايته
ذرات الوجود لئلا يتوهم انه لا يطلب منه المحقرات لعظم جنابه
كما افاده الشريف وفيه ما مر فتدبر قوله او للمحافظة الى اخره
الاي جمع اية ورؤسها اواخرها التي تنتهي بها سميت راسا مجازا تشبيها
لها براس الجبل والنخلة ونهايتها التي ينتهى اليها الصاعد من اسفلها
وكذا يقال راس السنة لاخرها وفي الحديث انه صلى الله عليه وسلم
بعث على راس الاربعين اي اخرها كما بين في السير وقيل لانها عليها
مباني الايات كما ان الراس مبنى الانسان وقيل عبر عن الاخر
بالراس للتعظيم تادبا والمحافظة عليها بمجانسة ما قبل الاخر

من

من الردف وحرف اللين وهذا بنا على ان في القران سجعا وفيه
كلام سيأتي في سورة يس وقيل رؤس الاي اوايلها والمعنى لتكون رؤس
الاي بعد كلمات متناسبة ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم ان المحافظة
لا تجري في كل سورة بل فيها ما يقتضي خلافه هذا كسورة الرحمن ولهذا
قيل ان هذا في غاية الضعف لابتنائه على ان الفاتحة اول نازل فروعي فيها
ذلك ثم طرد في غيرها وعلى انها اية من السورة قوله والاظهر غير
منصرف الى اخره في التسهيل وشرحه ومنع صفة على فعلان ذات فعلى
باجماع النحاة كسكران سكرى للصفة والزيادتين المشابهتين الالفي
التانيث في عدم قبولهما التانيث فلو قبلها انصرف كندمان ندمانة
واختلف فيما لزم تذكيره كلحيان بمعنى كبير اللحية فمن منعه الحقه
بباب سكران لانه اكثر ومن صرفه راى انه ضعيف وادعى منعه
والاصل الصرف انتهى وقال ابن الحاجب الالف والنون ان كانا في اسم
فشرطه العلمية او في صفة فانتفا فعلانة وقيل وجود فعلى ومن ثمة
اختلف في رحمن دون سكران وندمان وبنو اسد يصرفون جميع
فعلان لانهم يقولون في كل مؤنث له فعلانة انتهى وقيل احسن ما قيل
في تقريره ان شرط كون مؤنثة فعلى انما اعتبر ليتحقق انتفا فعلانة
اذ به يتحقق مضارعتها لالفي التانيث والاختصاص العارض كما منع
وجود فعلى منع وجود فعلانة فان نظر الى انتفا فعلى وجب ان لا يمنع
صرفه لان وجودها شرط للمنع ومناط له في الحقيقة الا ان تحققه
جعل وجود فعلى علامة له فاعتبار الاختصاص العارض يوجب امتناع
الصرف وعدمه وهو محال فلزم ان لا يعتبرا نتفاوهما لسببه
وان يرجع الى اصل هذه الكلمة قبل الاختصاص ويتعرف حالها
قبله وذلك بالقياس على نظايرها من باب فعلى بالكسر واذا كانت
كلها او اكثرها ممنوعة من الصرف لتحقق وجود فعلى فيها علم ان هذه
الكلمة ايضا مما لولا المانع تحقق فيها وجود فعلى فيمتنع صرفها مثلها
واورد عليه انه لا يصح حينئذ ما ذكر من انه اختلف في الرحمن فمن اشترط
وجود فعلى صرفه على الاطلاق ومنعه من الصرف من اشترط انتفاء

فعلانة قال الرضي اذا كان المقصود من وجود فعلى انتفا فعلانة وقد حصل هذا
المقصود في الرحمن يجب ان يكون غير منصرف ولشراح الكشاف هنا مناقضات
وكلام لا يحتمل العربية دقته وانما عدلوا الى الاستدلال لانه لم يسمع الا مضافا
او معرفا باللام او منادى وقد شذ قوله وانت غيث الورى لا زلت رحمانا ح فانه
لا يصلح شاهدا للصرف ولا لعدمه لاحتمال ان يكون ممنوعا والفه للاطلاق
ومصروفا والفه بدل من تنوين المنصوب كقوله تبارك رحمانا رحيما وموئلا
ولا يرد هنا ما قيل من ان ما مر يستلزم كون الحمل على النظائر من علل الصرف
ولا ما قيل من انا لا نسلم ان الاصل في فعلان منع الصرف سلمناه لكن كون
الاصل في الاسم الصرف مطلقا وان لم يترجح عليه يعارضه فتدبر وفي الكتاب
وشروحه هنا كلام مخالف لما قالوه ذكرناه في حواشي الرضي **قوله** وان
خطر اختصاصه الى اخره خطر بالحاء المهملة والطاء المعجمة بمعنى منع وهذا
اشارة الى انه لم يخطر كلاهما بل الثاني فقط كان عدم الانصراف اولى اولا ب
انه ان لم يخطر الاختصاص العارض اياها بل كان انتفا فعلانة مع قطع
النظر عنه وكان فعلى موجودا او مستغنيا لهذا العارض كان عدم الانصراف
او اظهريته اولى وعلى كلا التقديرين فالاولى بالاستلزام للجزا اخص
من نقيض الشرط ولا يخفى انه بعيد عن مواطن استعمال ان الوصلية
اما على الاول فلان نقيض الشرط يتناول خطر وجود فعلى دون فعلانة
وعدم خطر شيء منهما ولا استلزام لهما للجزا واما على الثاني فلان نقيض
الشرط يتناول انتفا فعلى للاختصاص او مع قطع النظر عنه ووجودها
لسبب شيء منهما اولى بالالتزام للجزا هكذا قاله وارتضاه بعض المدققين
يعني ان الوصلية موجبها ثبوت الحكم بالطريق الاولى عند نقيض شرطها
والحكم هنا اظهرية منع صرف رحمن والشرط منع الاختصاص وجود
مونث له مطلقا كما تفيده كلمة او بعد المنع الذي هو نفي بمعنى ولا ونقيض
عدم ذلك المنع وهو يتحقق بوجهين احدهما ان لا يكون فيه اختصاص
فلا منع وحينئذ اما ان ينتفي فعلى فقط فيجب الصرف او فعلانة
فيجب منع الصرف وعلى التقديرين لا يتحقق الاظهرية فضلا عن اولويتها
واما ان ينتفيا فثبوت الحكم عنده مثل ثبوته عند الشرط بل دونه

اذ عند الشرط دليل انتفا فعلانة وهو الاختصاص موجود وثانيهما
ان يكون فيه الاختصاص ولا يمنع وجود شيء من المونثين فتجيء الترديدات
الثلاثة او يمنع فعلانة فقط وحينئذ اما ان توجد فعلى فيجب
منع الصرف او لا توجد فالحكم فيه كما في صورة الشرط او يمنع فعلى فقط
فاما ان توجد فعلانة فيجب الصرف او لا فكما في صورة الشرط فالاولوية
لا تتحقق في شيء من صور النقيض كما قرره بعض الفضلا وهذا كله تطويل
بلا طائل اوردناه لئلا يتوهم من راه غفلتنا عنه وهو مندفع بادنى
تامل فان قوله وان خطر اختصاصه الى اخره كناية المقصود منها ان لم
يتحقق شرط المنع على المذهبين ولا شك ان نقيضه ان ذلك يحقق
والاظهرية عليه ثابتة بالطريق الاولى فان قلت لو سلم ما ذكرت
لم يسلم ان منع الصرف حينئذ للالحاق بالاغلب بل هو واجب لوجود
شرطه قلت لا يلزم النظر لذلك بل يكفي النظر لنفس الشرط على انا
نلتزمه ونقول اذا وجد الشرط الاغلب منع صرفه ايضا لانه قد يصرف
نادرا مع وجود شرط اخر لضرورة او تناسب او لامر اخر على خلاف القياس
في بابه وقوله على فعلى بغير تنوين وفعلانة يجوز صرفه وعدمه على
ما بين في محله **قوله** بالاغلب في بابه يعني بباب فعلان الذي فعله
فعلى بكسر العين فان الغالب فيه انه غير منصرف ومونثه على فعلى
الا ما شذ كخشيان فانه منصرف ومونثه خشيانة كما ذكره المرزوقي
ولذا قيده المصنف بالغالب وخالف قول الزمخشري الحاقا باخواته
من غير ذكر للغالب فيه وان قيل ان الذي في الصحاح ان خشي مونثه
خشيى على القياس وهو الذي ارتضاه العلامة ثم انه قيل ان العمل
بالغالب وان كان الاصل يعارضه اذ الاصل في الاسما مطلقا الصرف
مخالف لما عليه الفقها من ترجيح الاصل على الغالب الا ان رجحان الغالب
اظهر لان الغالب يقتضي الحاقه بنوعه وهو اولى من الحاقه بما هو
الاصل في جنسه وهو مطلق الاسم وليس ما نقله عن الفقها صحيحا
بل المصرح به خلافه كما في اصول الشافعية الذين منهم المصنف وقد
قال السبكي رحمه الله في قواعده انما يرجح الاصل جزما اذا عارضه

احتمال المجرد والا فقد يرجح غيره كما فصله **قوله** وتخصيص التسمية بهذه
الاسما الثلاثة وهي اسم الله والرحمن والرحيم والمراد بالتسمية البسملة لانها تطلق
عليها او المعنى المصدري وهو اطلاق الاسم واللام للعهد به وخص العارف
بالذكر لانه الذي يتاتى منه ما بعده ومعرفته بما ذكر من تعلق الاستحقاق
بالوصف المشعر بالعلية ومجامع الامور المهمة المعزوم عليها او جميعها
وقوله المعبود الحقيقي اشارة الى الجلالة الكريمة ومولى النعم بضم الميم بزنة
اسم الفاعل بما بعده مشيرا لما مر وجليل النعم وحقيرها لف ونشر
للاسمين او كناية عن الكل على نحو قوله ولا صغيرة ولا كبيرة **قوله** فتوجه
بشراشره جمع شرشرة بالفتح وتستعمل بمعنى النفس والجسد فيقال
القى عليه شراشره اي نفسه حرصا ومحبة قال ذو الرمة ٭
وكاين ترى من شدة ومحبة ٭ ومن عنده يلقي عليها الشراشر ٭
ويكون بمعنى الاثقال والثبات وهدب الازار وقطعه وتحقيقه
انه في الاصل اطراف الاجنحة والذنب وفي كتاب النبات ان شراشره الطاير
ونمو ريشه قال ابن هرمة ٭
نعوي يستحيلنه ولقينه ٭ يضربنه بشراشر الاذناب ٭ فكني به
عن الجملة كما يقال اخذه باطرافه وتمثل به لمن توجه للشي بكليته
فيقال القى عليه شراشره كما قاله الاصمعي كانه لتهالكه طرح عليه نفسه
بكليته وهو الذي عناه المصنف رحمه الله اذ مراده التوجه ظاهرا
وباطنا ولذا خصه بالعارف وفي الكشف ان من مذهب صاحب الكشاف
ان يجعل تكرار الشي للمبالغة كما في زلزل ودمدم وكانه لثقل الشر
في الاصل ثم استعمل في الالقا بالكلية مطلقا شرا كان او غيره واعترض
عليه صاحب القاموس رحمه الله في شرح ديباجة الكشاف
بانه غير جيد لان مادة شرشر ليست موضوعة لضد الخير وانما
هي موضوعة للتفرق والانتشار وسميت الاثقال شراشر
لتفرقها انتهى وفيه نظر **قوله** الى جناب القدس اي الى الله
المنزه المقدس من جنابه عن دعلا وحبل التوفيق كلجين الماء دار
مكنية وتخييلية او الكلام بجملته تمثيل كانه لتوجهه الى عالي جنابه

وتقربه

ونعوته منه لمن يترقى ويصل الى العلو والسر في الاصل الخفي وما يكتم وكني
به هنا عن الباطن وقيل هي حالة للعارف تكون سببا للفيض وفي كتاب
البدايع لابن القيم نقلا عن ابن عقيل ان من قال بين الله وفلان سر
فقد كفر او كذب وقولهم اسالك بالسر الذي بينك وبين انبيائك واوليائك
حماقة واي سر بين الله وعبده ورده ابن الجوزي رحمه الله بانهم يعنون
به العبادة المستورة عن الخلق ونحوها انتهى والذي يظهر لي ان السر
انه اسما لله وصفات ونحوها مما وقف الله عليها بعض خلص عباده
واعلمهم انه متى سيل بها اجاب كما ورد في الاثار الصحيحة اسالك بكل
اسم هو لك استاثرت به او علمته احدا من خلقك وقد اشتهر ان الاسم
الاعظم الذي به يجاب الدعا لا يعلمه كل احد وعن تعلقه فيشتمل وكال
بقوة التي تعرضنا عن غيره وقيل عن هنا بدلية قيد للاستمداد وهو
تعسف وقوله فيتوجه الى اخره اشارة الى ما سياتي في الفاتحة من الالتفات
فتدبر **قوله** الحمد هو الثنا الى اخره اختلف اهل اللغة في الثنا فقال ابن
القطاع انه يستعمل في الخير والشر والاصح كما قاله ابن السيد انه لا يستعمل
الا في الخير وان العام هو النثا بتقديم النون على المثلثة وما ورد على
خلافه على ضرب من التاويل والتجوز كالمشاكلة والتهكم فهو ذكر
الجميل وهل يشترط فيه اللسان ام لا فقيل لا وحقيقة الحمد اظهار الصفات
الكمالية سواء كان ذلك باللسان ام لا ومن ذكر اللسان لم يرد العضو المخصوص
والا لم يكن الله حامدا لنفسه ولا لغيره حقيقة وهو ظاهر البطلان
بل قوة التكلم وليس حقيقة التكلم الا الافاضة والاعلام مع شعور المفيض
وارادته ويؤيده حديث لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك
وان حمل على المشاكلة او التجوز فالمعنى عظمت نفسك او ذكرت نفسك
بكلامك القديم بنا على مذهب الشهرستاني او التخصيص باللسان بالنسبة
لحمد العباد وقيل عليه ان قوله والا لم يكن حامدا الى اخره لا يخلو عن شي لانه
ان اراد انه لا يكون كذلك على هذا القول حقيقة فمسلم لكن قوله ظاهر
البطلان في حيز المنع بل هو باطل لان صريح اطلاقهم يدل على خلافه
كقول الزمخشري والحمد هو الثنا باللسان وحده وقال في الحواشي

الشريفية ادعى اختصاصه باللسان لكونه اشيع وادل فظهر ان
المراد العضو المخصوص ولو سلم انه ليس بمراد فليس بمعنى قوة
التكلم المذكورة اي لعدم لزوم الافاضة في حمده لنفسه وان اراد انه
لا يكون حامدا لا حقيقة ولا مجازا فغير مسلم لجواز اطلاقه عليه
مجازا كالرحمة نفي عدم الاحتياج الى قيد اللسان مناقشة ظاهرة
كما اشار اليه الخطائي وزاد بعضهم قيده على جهة التعظيم ليخرج
المستهزئ والسخرية ونقل لا حاجة اليه اصلا اما على تعريف الحمد الاول
فلاستغنائه عنه بلفظ الثناء اذ المتبادر منه ما طابق فيه اللسان
الجنان واما على الثاني فلان اظهار الصفات الكمالية يعتبر فيه
تلك الحيثية كما في سائر التعاريف فيخرج ما ذكروا وما قيل ان لفظ
الثناء يأباه لانهم فسروه بمطلق الذكر بالخير ليس بشيء على انه
قيل ان الوصف على طريقة الاستهزاء ليس وصفا بالجميل حقيقة
اذ المستهزئ يريد ضده على نهج الاستعارة التهكمية وقد يوصف
بالجميل ظاهرا بلا قصد للتعظيم ولا للاستهزاء بل حكاية لما يزعمه الموصوف
تعريفا له وقد قيل ان قوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم
يحتملها وهو ايضا خارج فتدبر قوله على الجميل الاختياري
الى اخره الجميل صفة مشبهة من جمل الرجل بالضم والكسر جمالا
فهو جميل وامراة جميلة وقال سيبويه رحمه الله الجمال رقة
الحسن والاصل جمالة بالهاء كالصباحة فخفف لكثرة الاستعمال
وتجمل تجملا بمعنى تزين وتحسن فالجميل بمعنى الحسن فتوصف به
الذوات والافعال كما عليه اهل اللغة وظاهر فما قيل ان الجميل
هنا صفة للفعل ولذا ترك في الكشاف قيد الاختياري يرد عليه
ان معناه اللغوي اعم ولذا قال بعض الفضلاء في حواشيه لا دليل
على انه صفة الفعل الا ان يقال انه اخذه من الامثلة وفيه بحث
وقال قدس سره اذا خص الحمد بالافعال الاختيارية لزم ان لا يحمد الله
سبحانه على صفات الذات كالعلم والقدرة سواء جعلت عين ذاته
او زائدة عليها بل على انعاماته الصادرة عنه باختياره اللهم الا ان

يجعل

يجعل تلك الصفات لكون ذاته كافية فيها بمنزلة افعال اختيارية وقيل
ان الاختياري كما يجيء بمعنى ما صدر بالاختيار يجيء بمعنى ما صدر من المختار
وهو المراد هنا على ما قيل وقيل انها صادرة بالاختيار بمعنى ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل لا بمعنى صحة الفعل والترك فيشمل ما صدر
بالاختيار وبالايجاب فالاختيار بالمعنى الاعم وهو الاول والثاني اخص
او هو بالمعنى الاخص ولا نسلم كون الصفات الذاتية غير صادرة بالاختيار
لجواز ان يكون سبق الاختيار عليها ذاتيا كسبق الوجود على الوجوب لا زمانيا
حتى يلزم حدوثها وقيل انه بالنظر الى حمد البشر فالمراد ما جنسه
اختياري كما قيل في قيد اللسان في الثناء وان لم يشترط فيه الاختيارية
فالامر ظاهر ولا يخفى عليك ما يتوجه على ما ذكر اما اولها فانه مع كونه
خلاف الظاهر انما يحسن اذا كان المعتاد في الافعال الاختيارية
كون فاعلها مستقلا في ايجادها من غير احتياج الى شيء اخر من الله وغيرها
لظهور استقامة تشبيه الصفات الذاتية بها وتنزيلها منزلتها لذلك
وليس كذلك فان كل فعل اختياري يحتاج الى علم فاعله وقدرته واكثرها
يحتاج الى الالات واسباب اخر كما ذكره بعض الفضلاء وانه على تسليم
استقلال الاختياري بالمعنى الثاني لا نسلم اتصاف الصفات الذاتية
بالصدور الا بتكلف يأباه لفظه واما كونها صادرة بالاختيار بالمعنى
الاخص على ما تقرر في الكلام من ان الفلاسفة ادعوا ايجاد العالم بطريق
الايجاب فلزمهم ان لا يكون لموجده ارادة واختيار وقيل بانهم يقولون
بانه فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل الى اخره وصدق الشرطية لا يقتضي
وجود مقدمها ولا عدمه فمقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود
العالم دائم الوقوع ومقدم الثانية دائم اللاوقوع فلهذا اطلق عليه
الصانع وهو من له الارادة بالاتفاق وهذا وان ارتضوه ففي نهاية
الطوسي انه كلام لا تحقيق له لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح
وجوده بالنظر الى ذات الفاعل فان اريد بالدوام واللادوام المذكورين
انه مع صحة وقوع نقيضها فهو مخالف لما صرحوا به من انه موجب
بالذات للعالم بحيث لا يصح عدم وقوعه منه وان اريد دوامها

مع امتناع نقيضها فليس هناك حقيقة الارادة والاختيار بل مجرد
اللفظ ومتعلق الارادة لا يحيص عن حدوثه والعالم عندهم قديم فما هذا
الا تمويه وتلبيس انتهى وايضا ما ذكر من تفسير الاختيار بمختار المتكلمين
لا الفلاسفة مع انه قد قيل عليه هنا انه لا يجري في صفة المشية وما
يبتني عليها من الحياة والعلم والقدرة ولذا قال في رسالة الحمد انه تكلف
لا يتاتى في صفة القدرة لان صدورها ليس بالاختيار والا لزم تقدم
الشيء على نفسه فما ذكر ليس بحاسم للسوال ولا قاطع لمادة الاشكال
ولك ان تدفع ما ذكر باختيار الشق الاول فنقول الصادر عن الموجب
بالذات ليس واجبا بالذات بل باعتبار صدوره عن الموجب بالذات
وهو في حد ذاته ممكن وقوله انه قديم ليس المراد به القدم الذاتي فنقول
لصحة وقوع نقيضهما وان لم يقع لان صحة الوقوع اعم من الوقوع فان
قلت هذا ظاهر في العالم فما حال الصفات الذاتية قلت هي وان لم تكن
مخلوقة لان الخلق الايجاد بعد العدم فهي ممكنة في حد ذاتها عند بعض المحققين
لانها مستندة للذات ومحتاجة لها وكل محتاج لغيره ممكن فليست
واجبة بالذات وان كانت قديمة حتى يلزم تعدد الواجب وان قيل
بعدم امتناعه اذ الممتنع تعدد ذوات واجبة وفي التفسير الكبير
الذات كالمبدا للصفات وهو صريح فيما ذكرتم انه قيل على قول الشريف
يلزم ان لا يحمد الله الى اخره انه ان اراد انه يلزم ان لا يحمد مطلقا عليها
حقيقة او مجازا فالشرطية بينة البطلان اذ التخصيص بالافعال
الاختيارية انما هو في المعنى الحقيقي وان اراد انه يلزم ان لا يحمد
حقيقة فليس لقولنا اللهم الى اخره وجه لانه يقتضي ان هذا
الجمل مما يصحح الحمد الحقيقي وليس بصحيح اذ عليه يكون الحمد مجازيا
لان الحقيقي ما يكون على الاختياري حقيقة وهو غير وارد لان
مراده قدس سره انه يحمد عليها وهي غير داخلة في التعريف
فليس بجامع فادخلها فيه بهذا التاويل فالتجوز في التعريف
لا المعرف ولما كان المجاز في التعاريف فيه ما فيه اشار الى ضعفه
بقوله اللهم وقد خطا الرازي في هذا علما العرب واشبعنا الكلام

فيه

فيه في شرح الشفا واعلم ان ما عرفه المصنف هو الحمد اللغوي ومورده
خاص ومتعلقه عام والشكر اللغوي ما ينبي عن تعظيم المنعم
على الشاكر فعلا او قولا او غير ذلك ومورده عام ومتعلقه خاص
والحمد عرفا فعل ما يشعر بتعظيم المنعم من حيث انه منعم على الحامد
او غيره والشكر عرفا صرف العبد جميع ما انعم الله عليه به لما
خلق لها والنسب بينها معروفة والمراد بالعرف هنا عرف اهل
الشرع والحمد الحقيقي بالاتفاق ان الحمد اللغوي لا يكون الا بالافعال
الاختيارية قال تعالى يحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا فالحمد بالصفات
الذاتية حمد عرفي لدلالته على تعظيمه **قوله** من نعمة وغيرها
قيل في هذا وفي قوله على علمه اشارة الى انه ليس المراد بالجميل الفعل
بالمعنى المصدري اللهم الا ان يقال المراد بالنعمة الانعام بها والعلم
بمعناه المصدري انتهى قيل وفي قوله اللهم اشارة الى بعد هذا المراد
كيف والمنظور اليه في مقام حمد العالم والكريم شانهما من الكمال
الذي تميزا به وهو الملكة لا المعنى المصدري وان كان له تعلق
بذلك الكمال وهو ممنوع ثم انه استشكل التقييد بالاختيار
بقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا واجيب بانه
حال من قوله يبعثك او نعت لمقاما والمعنى محمودا فيه اليه
بشفاعته او الله لتفضله عليه بالاذن في الشفاعة على الحذف
والايصال او هو مما يدعى فيه قيد الاختيار وسياتي ما فيه وقيل
المراد بالنعمة الانعام مجازا او حقيقة لورودها بمعناه ايضا او المراد
انعام نعمة بتقدير مضاف واعلم ان الفاضل بن العز قال في بعض تعليقاته
ان الاختيار في اللغة كما في المحكم وغيره بمعنى الانتقا والاصطفا خاره
واختاره وتخيره فهو مختار والاسم منه الخيرة اذا ارتضاه لكونه
خيرا عنده واما كونه بمعنى الارادة كما هنا فلم يرد في اللغة وانما هو
من اصطلاح المتكلمين والمعنى اللغوي اخص منه ومن لم يتفطن
لهذا فسر به قوله تعالى وربك يخلق ما يشا ويختار وسياتي تحقيقه
في سورة القصص **قوله** والمديح الى اخره يعني ان الحمد يختص بالثنا

على الفعل الاختياري لذوي العلم والمدح يكون في الاختياري وغيره
وفي ذوي العلم وغيرهم كما يقال مدحت اللؤلؤة على صفائها وفي بدائع ابن
القيم الفرق بينهما بان الحمد يتضمن العلم بما يثنى به على اكمل الخلاف
المدح فهو اعم منه ولذا لم يرد في الكتاب والسنة حمد الله حين امدحه فلانا
واثنى عليه فهو لا يحمد الا نفسه ورد بانه غير مسلم وقد ورد ما انكره
كما في الاثر انه صلى الله عليه وسلم سمي محمدا لان الله وملائكته حمدوه
فالصحيح ان الاخبار عن محاسن الغير ان افرد بالمحبة والاجلال
فحمد والا فمدح ولذا كان الحمد خبرا يتضمن انشاء والمدح خبر محض
وتسمح من فسره بالرضى والمحبة وان لم يمنع حمد الله لعباده فان ذلك
بحسب ما يضاف له فهو من الله اكرام ومن الخلق اجلال في قلوب خلقه انتهى
وكون العلم اختياريا لحصوله باستعمال الحواس ونحوها وكذا الكرم
ان كان بمعنى الاعطا وكذا ان كان بمعنى السخا بنا على ان الملكات
كسبية فان كان بمعنى الشرف كما ورد اطلاقه عليه فلا يلزم كونه
اختياريا الا بتكلف ولذا حمل هنا على الاولين وما قيل من ان المراد
بالاختياري هنا ما للاختيار مدخل في تحققه في بعض المواد وما
من شانه ذلك ويؤيده ما ذكره المصنف رحمه الله فان العلم كيفية
انفعالية فايضة بفضل الله وليست من الافعال الاختيارية للنفس
وكذا الكرم فانه غريزة مجبول عليها لا يناسب المقام لعوده على
الفرق بما ينافيه فتدبر **قوله** ولا يقال حمدته على حسنه بل
مدحته فلا يلزم ان يكون المدح اختياريا ولم يتعرض لوقوعه
في الاختياري لانه ليس محلا للنزاع فيه ثبوت مدعاه من عدم
الترادف متوقف على صحته ورما ذكر عن البلغا الموثوق بهم وهو
غير ظاهر مع ان الترادف لا يقتضي استعمال كل منهما حيث يستعمل
الاخر وليس بلازم كما صرحوا به ولا يخفى انه فاف لا يثبت حتى يطالب
بالاستعمال وعدم وقوع احد المترادفين موقع الاخر غير مانع ما غير
ظاهر ولا يرد عليه الحمد الذاتي لله لانه بمعنى استحقاقه لجميع
صفاته من غير تعيين ولما كانت ذاته كافية في اتصافه بها جعل

ذاتيا

ذاتيا كما ذكره الشريف وسياتي تحقيقه ان شاء الله **قوله** وقيل هما اخوان
هذا رد على الزمخشري بناء على ما فهمه منه وقد قال السعد في شرحه
ان الشايع في كتب العلامة انه يريد بكون اللفظين اخوين ان يكون
بينهما اشتقاق كبير بان يشتركا في الحروف الاصول من غير ترتيب
او اكبر بان يشتركا في اكثر الحروف مع اتحاد في المعنى او تناسب
كما مر وقال الشريف المراد انهما مترادفان والترادف بعدم اعتبار
قيد الاختيار فيهما او باعتباره فيهما وهذا هو المراد وان ذهب بعضهم
الى الاول ويدل على ذلك انه قال في الفايق الحمد هو المدح والوصف
بالجميل وانه جعل هاهنا نقيض المدح اعني الذم نقيضا للحمد فان قيل
نقيض المدح هو الهجو دون الذم قلنا المدح يطلق على الثنا الخاص
وهو الوصف بالجميل ويقابله الذم وقد يخص بعد المأثر ويقابله
الهجو ايه عد المثالب وكلامنا في المعنى الاول ثم ايده بان ما ذكره
اوجب حمل الاخوة على الترادف وبانه قال في الكشاف في تفسير
قوله تعالى ولكن الله حبب اليكم الايمان ان المدح لا يكون بفعل
الغير وتاول التمدح بالجمال وصباحة الوجه فالمدح ايضا مخصوص التمدح
بالاختياري عنده وتركه اعتمادا على الامثلة والجميل الفعل
وهو ما يكون بالاختيار وقد نوقش بان الادبا يجوزون التعريف
بالاعم والتنقيض في كلامه بمعناه اللغوي ويجوز ان يكون شيء
واحد نقيضا لشيئين بينهما عموم وخصوص بهذا المعنى وهذا مراد
القاضي رحمه الله بقوله الذم نقيض الحمد مع انه اخص من المدح
عنده فكون الذم نقيضا لهما لا يدل على اتحادهما الا انها مع سوق
كلام الكشاف قرينة ظنية على الترادف كافية في المطلوب وقيل
على هذا ان الواجب ان يحافظ في كل بحث على ما هو وظيفته
فلا يطالب في الظنيات باليقين ولا يكتفى في اليقينيات بالظن ومثل
ومثل هذا المقام من الظنيات والظاهر الغالب من التعريف
بيان اصل المفهوم والتعريف بالاعم وان كان جايزا لكنه نادر
بالنسبة لغيره فالمطلق لا ينصرف الا لبيان تمام المفهوم

والنقيض وان كان بالمعنى اللغوي بمعنى المقابل الذي لا يجتمع مع الشي
فالظاهر عدم كون شي مقابلا للامرين ولولا هذا لامكن ان يكون مراد الزمخشري
بالاخوين المتشابهين فان الاخوة شاعت في المشابهة كما في الفايق
ايضا وما ذكر من مقابلة المدح بالذم لا يعارضه قول ابي تمام

كريم متى امدحه امدحه والورى ◦ معي ومتى ما لمته لمته وحدي ◦

فانه مدخول وعدل عن مقابلته بما شارة الى انه لا يمكن ذمه فان قلت
كيف ينكر المدح على غير الاختياري وقد قال البحتري في مدح شفيع
وهو ممن يستشهد بكلامه في المعاني

حاز شكري وللرياح اللواتي ◦ جلب الغيث مثل مدح الغيوم
وقال اخر ارج المسك مدحة القرآن ◦ ومثله اكثر من ان يحصى فكيف

يسمع ما قيل من ان مثال اللؤلؤة مصنوع قلت وروده في كلام الموثوق
به لا يمكن انكاره فمن انكره يقول انه وامثاله من قبيل التمثيل والتنزيل
نعم هو مخالف لما قاله علما البلاغة فقد قال الامدي في الموازنة
وناهيك به ما نصه جمال الوجه وحسنه مما يتمدح به لانه يتيمن
به ويدل على الخصال الممدوحة والدمامة يذم بها لعكس ذلك
وقد غلط فيه من ظن انه لا ينبغي ان يذكر في مدح العظما انتهى مع انه
يقتضي انه لم ينكر مطلقا وانما انكر مدح عظما الرجال به دون النسا
ونحوهن فتفطن له وانما مرض المصنف رحمه الله قول الزمخشري
انهما اخوان لجزمه بانه اراد الترادف كما ذهب اليه السيد السند
قوله والشكر الى اخره الواقع في النسخ عطف العمل وقرينه
بالواو وهو المروي عن المصنف رحمه الله في الحواشي وقيل انه
وقع في بعضها او بدل الواو وهما بمعنى لان الواو بمعنى او وهنا كما يدل
عليه قوله بعده اعم اذ المعنى ان الشكر كلا انبا عن تعظيمه
سوا كان ثنا باللسان او خضوعا بالاركان ام محبة واعتقادا
بالجنان وقولا منصوب بنزع الخافض اي بالقول وما قيل من انه
كان الظاهر ان يقول المصنف مقابلة القول والعمل والاعتقاد
بالنعمة اذ يقال قابلت كتابي بكتابه لا وجه له وما مثل به ليس

من كلام

من كلام العرب الموثوق بهم بل من استعمال المولدين والفاعلة تنسب
لكل من الطرفين على حد سوا ولو سلم ما ذكره فلك ان تقول اضافته
للنعمة لادنى ملابسة وقولا مفعوله واصله مقابلة القول بالنعمة
ويجوز ان يكون تمييزا او خبر كان مقدره والتقدير سوا كانت قولا الى
اخره ثم انه قال والمراد بالقول واخويه الحاصل بالمصدر فيوافق
ما قيل انه فعل ينبي عن تعظيم المنعم سوا كان عملا او لا فان المراد
بالقول والعمل فيه المعنى المصدري واما الاعتقاد فجعله شكرا
على التسامح والمراد تخصيصه ويصدق على المعنى المصدري انه
مقابلة النعمة بالمعنى الحاصل بالمصدر فالواو بمعنى او لما مر
ولانه لا يقال لاجزا الشي سعة بل لاقسامه ومعنى مقابلة
النعمة الى اخره انه يثني على المنعم بلسانه ويداب في الطاعة له ويعتقد
انه ولي النعمة وقيل لا يكفي الاعتقاد بل لا بد من انبعاث محبته
وتعظيمه له في القلب انتهى وقيل عليه ان صيغة المصدر تطلق حقيقة
على كون الذات بحيث صدر عنها الحدث وبهذا الاعتبار يسمى المبني
للفاعل وعلى كونه بحيث وقع عليها وبهذا الاعتبار يسمى المبني للمفعول
وعلى نفس ذلك الحدث الصادر عنها وبهذا الاعتبار يسمى الحاصل
بالمصدر وهو المفعول المطلق كما في الرضي وحاصل كلامه انه حمل هذا
التعريف على التعريف المشهور بحمل القول والعمل في كلام المصنف
رحمه الله على الحاصل بالمصدر وفي المشهور على المصدر المبني
للفاعل وادعى كون المقابلة بالفعل والقول صادقة على المعنى
المصدري ويرد عليه ان تفسير الفعل المنبي عن تعظيم المنعم
بالكون الذي هو من الاعتبارات العقلية والعدول عن الحاصل
بالمصدر الذي هو امر موجود في الخارج مشاهد واضح الدلالة
على التعظيم غير مرضي فما معنى قوله ويصدق الى اخره وحمل المقابلة
بالفعل والقول على اضدادها خروج عن العادة من غير ضرورة
ولا فايدة والمعتبر في الشكر اللغوي وصول النعمة الى الشاكر
ولذا قالوا انه عين الحمد العرفي لو اعتبر فيه ايضا وصول النعمة

للحامد واخص منه ان لم يعتبر ويشترط فيه موافقة القول والعمل
للاعتقاد والشكر الجناني كما قال قدس سره انه اعتقاد اتصاف المنعم
بصفات الكمال وهو من حيث اظهاره او اظهار ما يدل عليه تعظيم للمنعم
مستلزم لمحبته ظاهرا فلا يرد عليه ما قيل من ان الظاهر ان يقال
انه محبة المنعم لانعامه اذ العدو قد يعتقد اتصاف عدوه بالكمال
ولا يعد بمجرد ذلك شاكرا اقول ما ذكره القايل مبني على ما اسسه
في رسالته المعقودة لبيان المصدر والحاصل بالمصدر وهو كلام مموه
بينا ما له وما عليه ثمة والذي عناه الفاضل الليثي ان مدلول المصدر
الفعل والتاثير نفسه ويطلق حقيقة على اثره وهو الحاصل بالمصدر
فانهما كشيء واحد يتعدد بتعدد محله فباعتبار تعلقه بالفاعل تاثير
وبالمفعول تاثر واثر ونظيره ما قيل ان التعليم والتعلم واحد وبهذا
عرفت سقوط ما اورد عليه برمته نعم في كلامه نظر اخر لان
قوله انه لا يقال لاجزاء الشيء شعبه غير مسلم وما ذكره من التسامح
منشاؤه كما قيل ذكر الفعل في تعريفه وقد قيل انهم ارادوا به
الامر الحادث لا التاثير فيشمل الاعتقاد وفيه تامل قوله افادتكم
النعماء الى اخره هذا البيت لم يذكر اصحاب الشواهد قايله ولا ما قبله
وما بعده وفي بعض الحواشي انه لاعرابي اتى عليا رضي الله عنه سايلا
فاعطاه درهما فلما استقله ولم يكن عنده غير درع له ناولها اياه
فامتدحه بشعر هذا من جملته ولست على ثقة منه والافادة من
الفايدة وهي الزيادة تحصل للانسان ومعناه اعطى يقال
افدته مالا اذا اعطيته وافدت منه مالا اخذت وكرهوا ان يقال
افاد الرجل مالا افاده اذا استفاده وبعض العرب يقوله كما في
المصباح والنعماء بفتح النون والمد بمعنى النعمة فاعل افاد وثلاثة
مفعوله ويدي وما عطف عليه بدل منه ومني متعلق بافاد
او حال من ثلاثة متقدمة عليها لكونها نكرة واليد واللسان معروفتان
ويتجوز فيهما عن معان مشهورة ايضا وضمير الانسان قلبه وباطنه
ونيته المضمرة في قلبه ويجمع على ضماير على التشبيه بسريرة

وسراير

وسراير وحقه ان لا يجمع عليها والمحجب بمعنى الخفي وسياتي معنى توصيف
الضمير به وقال الشارح المحقق المراد التمثيل لجميع شعب الشكر لا
الاستشهاد والاستدلال على ان لفظ الشكر يطلق عليها وقال قدس
سره هو استشهاد معنوي على ان الشكر يطلق على افعال الموارد الثلاثة
وبيانه انه جعلها بازاء النعمة جزاء لها متفرعا عليها وكل ما هو جزاء للنعمة
عرفا يطلق عليه الشكر لغة ومن لم يتنبه لذلك زعم ان المقصود
مجرد التمثيل لجميع شعب الشكر لا الاستشهاد على ان لفظ الشكر
يطلق عليها فانه غير مذكور وما يقال من ان الشاعر جعل مجموعها
بازاء النعمة فيستفاد منه انه يطلق عليه لا على كل واحد منها فجوابه
انه لا شبهة في اطلاقه على فعل اللسان حتى توهم كثير اختصاص الشكر
لغة به وانما الاشتباه في اطلاقه على فعل القلب والجوارح فلما جمع مع الاول
علم ان كل شكر على حدة فكانه قيل كثرت نعماؤكم عندي وعظمت
فاقتضت استيفاء انواع الشكر وبولغ في ذلك حتى جعلت مواردها
واقعة بازاء النعماء ملكا لاصحابها مستفادا منها وفي وصف الضمير
بالمحجب اشارة الى انهم ملكوا ظاهره وباطنه انتهى وقد قيل عليه ان
المقدمة الاولى ظاهرة لا تحتاج لاثبات بمثل هذا الشعر والثانية
غير مسلمة لما في التيسير وغيره في الفرق بين الحمد والشكر من ان
الاول بالقول والثاني بالعمل وقيل الاول على النعم الظاهرة والثاني
على الباطنة وقال الراغب الشكر هو الثناء على المحسن كيف وقد
ذكر نصوا ان كثيرا من الناس ذهب الى تخصيص الشكر باللسان ومثله
لا يندفع بمجرد دعوى القايل من غير دليل ويرد عليها ايضا ان كون المقدمة
الاولى ظاهرة في غاية الخفاء لاحتمال ان يكون مراد الشاعر انكم ملكتم
باحسانكم ظاهري وباطني واسرتموني جملة فلا قدرة لي على مفارقتكم
كقول بعض العرب على برا مطلقها وارق رقبة معتقها ومنه اخذ
ابو تمام قوله همي معلقة عليك رقابها مغلولة ان العطاء اسار وسرقه منه
السارق ابو الطيب فقال ومن وجد الاحسان قيدا تقيدا وايضا
قوله يدي لا يدل على مدعاه من تعظيم الاركان والجوارح لانها ان كانت

بالمعنى الحقيقي لم يعده فانه تجوزبها عن الانعام على ان المراد مكافاة
نعمهم كما قيل فمثله قد لا تعد شكرا الا ترى ان من وهبك بردا فاعطيته
ضعف قيمته لا يقال انك شكرته بل ربما يشعر ذلك بعدم قبول
منته وارتضائه منعا ولذا عد الفقها الهبة المعوضة بيعا وقيل
ابتغا العوض ربا وتجارة ولا يكون كذلك الا اذا كانت مجازا عن القوة
او التصرف كقوله تعالى بيده الملك والمراد المنع والدفع عن المنع والثنا
عليه والعزيمة على ذلك من صميم فواده لخلوص طويته فيكون حينئذ
شاكرا له فتنبه له فانهم لم يتعرضوا لتفسير اليد بما يويدهم فان
كان المجموع تمثيلا او كناية عن تملكه باسره فان الانسان عبيد
الاحسان كانت على ظاهرها وفي ترتيبه نكتة حسنة حيث بدا
باليد التي هي من الاعضا الظاهرة وثنى باللسان الذي هو واسطة
بين الظاهر والباطن واتبعها القلب الخفي ووصفه بما يدل على ذلك
ففي كون اليد والاعتقاد والعمل مما اعتبره الشاعر جزا للنعمة نظر لا يخفى
وقد قيل عليه ايضا ان المدعي هنا اطلاق الشكر على الموارد الثلاثة وقد
جعل هذا المدعي جزا من اثبات الاستشهاد وهو دور ظاهر وقيل عليه
انه مصادرة ايضا ورد بان ما جعل جزا لاثبات الاستشهاد كلية مشتملة
على الدعوى اشتمال الكبرى الكلية في الشكل الاول على المطلوب ومثله
لا ضير فيه كما توهم دقيل الدعوى يتوقف اثباتها على الاستشهاد وجعلها
جزا الاثباته لا يستلزم الدور نعم جعلها جزا لنفس الاستشهاد اي ذكرها
فيه لا في اثباته يستلزم الدور والفرق واضح على انه لم يجعل الدعوى جزا
لاثبات الاستشهاد ايضا اذ اثباته بان البيت ذكر لاثبات اطلاق الشكر
على الافعال المذكورة وكل ما هو كذلك يكون استشهادا اما الكبرى
فظاهرة واما الصغرى فلان كلا من الثلاثة جزا للنعمة وكلما هو
جزا لها شكر فالدعوى مقدمة لدليل الصغرى اثبات الاستشهاد واما
العلاوة فمندفعة كيف وكون الشكر عبارة عن مقابلة النعمة
اظهر من ان شكر ولو سلم فغاية ما لزم العلامة ايراد النقل وقول
الطيبي مع ورود هذا المعنى في اللغة وشيوعه غير مسموع وقوله

توهم كثير الى اخره كيف يصير منشا للتعجب مع تصريحه بانه مردود عندنا
بل يعلم منه عدم صحة الاستشهاد بقول الطيبي ايضا وقيل فيه نظر
اما اولا فقوله وجعلها جزا الاثبات الاستشهاد لا يستلزم الدور باطل
كيف والاستشهاد موقوف على جعله والدعوى متوقفة على الاستشهاد
والمتوقف على المتوقف متوقف واما ثانيا فلان قوله نعم الى اخره
فاسد اذ لا فرق بينهما في استلزام الدور وغايته انه يزيل مرتبة
التوقف على الاول واما ثالثا فلان قوله على انه لم يجعل الدعوى
الى اخره تطويل بغير طايل اذ غايته ان يكون المدعي جزا الاثبات مقدمة
من دليل الاستشهاد وهو لا يدفع الدور اذ معنى الدور متحقق بل يحصل
التوقف مرة اخرى واما رابعا فلما في قوله والعلاوة الى اخره اذ اندفاعها
لا يظهر مما ذكر واما خامسا فلما في قوله كيف وكون الشكر الى اخره
لانه ان اريد انه بديهي وهو امر لغوي نقلي لا مجال للعقل فيه
فهو مما لا يقوله عاقل ودعوى ظهوره بعد مخالفة كثير من العلما
كصاحب التيسير والمرزوقي في شرح الحماسة وغيرهم من العلما
الاعلام محل تعجب وجعل السيد له توهما لا يوجب عدم الاعتداد به
في الواقع وفيه كلام تركناه لطوله وسنورده في تعليقة مستقلة
تتدبر **قوله** وهو اعم الى اخره اي الشكر اعم من الحمد والمدح من جهة
هو المورد واخص من وجه اخر وهو المتعلق فبينه وبينهما عموم
وخصوص وجهي ثم لما جعل في الحديث الحمد راس الشكر وهي جزؤه
يتبادر منه كونه اعم منه او مساويا له كما هو شان الخبر وكذا قوله
ما شكر الله عبد لم يحمده لان الاعم من وجه لا يلزم من انتفائه
انتفاوه اشار الى دفعه بقوله ولما كان الى اخره فهذا جواب عن سوال
مقدر **قوله** من شعب الشكر جمع شعبة كغرف جمع غرفة من
تشعب بمعنى تفرق ويكون بمعنى تجمع فهو من الاضداد واصل
الشعبة الخشبة المتشعبة وقال شمر الشعبة من كل شي
القطعة والطايفة فهي لغة يكون للاجزا والاقسام فتخصيصه
هنا بالثاني ان كان عرفيا فمسلم قال قدس سره هو احدى شعب

الشكر باعتبار المورد وان كان الشكر احدي شعبه باعتبار المتعلق وعبر
عن الانقسام بالشعب لتشعبها من مقسمها فاذا لم يعترف العبد بانعام
المولي ولم يثن عليه بما دل علي تعظيمه لم يظهر منه شكر ظهورا كاملا
وان اعتقد وعمل فلم يعد شاكرا لان حقيقة الشكر اظهار النعمة والكشف
عنها كما ان كفرانها اخفاؤها وسترها والاعتقاد امر خفي في نفسه
وعمل الجوارح وان كان ظاهرا الا انه يحتمل خلاف ما يقصد به اذا لم يبين
له بخلاف النطق فانه ظاهر في نفسه ومعين لما اريد منه وضعا
فهو الذي يفصح عن كل خفي فله خفائيه وعلي كل ملتبسه فلا احتمال له
وكما ان الراس اظهر الاعضا واعلاها وعمدة لبقائها كذلك الحمد
اظهر انواع الشكر واشملها علي حقيقته حتي اذا فقد كان ما عداه
بمنزلة العدم انتهي فجعل انواع الشكر بمنزلة الجسد والجسد بمنزلة
راسه لما ذكره ولما كان المقصود بالتشبيه كونه عمدة النفاع العلو
والظهور خص دون القلب كما لا يخفي فلا يرد عليه ما قيل ان العمدة القلب
اذ لو لم يوافقه اللسان لا يكون القول معتبرا ولا معتدا به ولا حاجة الي قوله
ويمكن ان يقال جنس الحمد راس الشكر لكونه من اللسان الذي اعتبره الشارع
في مقام الاظهار وقيل انه عليه الصلاة والسلام شبه الشكر بالشجرة
لانها مشتملة علي امر خفي به قوامه وصلاحه وهو الاعتقاد وعلي
امر ظاهر وهو القول وعلي متوسط بينهما وهو العمل فقال الحمد راس
الشكر فذكر الشكر استعارة بالكناية واثبات الراس له تخييل فقصد
الرد عليه لملايمة الشعب لما ذكره وهو لم يقع في الحديث مع انه يطلق علي
ما بين القرنين ايضا والحديث يدل علي عدم وجود الشكر بدون الحمد
وما ذكره لا يناسبه وفي قوله ذلك الشكر الي اخره تسامح ظاهر فلا وجه
لتخطئته فيه والقول بانه اصطلاح جديد **قوله** اشيع للنعمة وادل
علي مكانها اشيع بمعني اكثر اشاعة واظهارا من بقية شعبه واقسامه
وهذا بنا علي مذهب سيبويه في جواز اخذ افعل التفضيل من الافعال
المزيدة وعليه الرضي لكثرته استعمالا والجمهور علي انه نادر موقوف
علي السماع ولكن ان نقول لا حاجة لهذا لانه من شعب الشي كبعضه

اذا اظهرته وفي القاموس ولم يعد بالمقابل باللازم لانه افعل تفضيل
يطرد تعديته بما كما فصله النحاة وكان الاظهر ان يقول للتعظيم
بدل قوله للنعمة لان الحمد لا يلزم ان يكون في مقابلتها وادل بمعني اظهر
دلالة ومكان النعمة المراد به النعمة علي طريق الكناية كما يقال المجلس
العالي كناية عمن هو فيه او لفظ مكان مقحم لوروده كذلك في كلام العرب
كقول الشماخ وماء قد نتيت به بكوراه مكان الذنب كالرجل اللعين
او مكان النعمة المنعم عليه واما كونه مصدرا ميميا بمعني الكون والثبوت
فبعيد وبين الاظهر به بقوله لحققا الي اخره **قوله** وما في اداب الجوارح
من الاحتمال الاداب بالهمز والدال المهملة واخره موحدة كالاتعاب
وزنا ومعنا والداب بمعني العادة منه والجوارح اعضا الانسان لانه
بها يكسب ماخوذ من جرح بمعني الكسب ومنه جوارح الطير لما تكسبه
منه وهذا صريح في ان دلالة الالفاظ علي المعاني اقوي من دلالة
الافعال عليها لما ذكره فيه وفيه نظر لان من الافعال ما يدل علي
المعني المراد منه دلالة قطعية لا يتطرق لها شبهة واحتمال قطعا
فان حمل الشخص مرارا للثقيل يدل علي قدرته علي ذلك قطعا واشتغاله
بصنعة تدل علي علمه بها وارادتها بلا احتمال ويشهد له المثل
لسان الحال انطق من لسان المقال بخلاف الالفاظ فانه ليس
شي منها يخلو من احتمال الاشتراك والتجوز والزيادة والنقصان
ثم يصير بعضها قطعيا فيما يراد منه بواسطة قرينة فاما بنفسها
فلا وكذا قيل ان المدلول يتخلف عن الدال في القول ولا يتخلف في
الفعل ولا يخفي ان ما ذكر من احتمال التجوز خلاف الظاهر كالاستهزا
واما الافعال فقل ما يخلو منها من الاحتمال ومما ذكر من الامثلة انما
صار قطعيا لما احتف به من قراين الاحوال كيف يدعي ان الافعال
ادل من الاقوال والمراد من المدلول هنا تعظيم المنعم ونحوه واعظم
افراده تعظيم الله بحمده وشكره واعظم افعالها العبادة وكلها
موافقة للعادة وكلها موافقة للعادة كقيام الصلاة وجلوسها
والذهاب للحج ومباشرة اركانه وما منها الا والاحتمال فيه

اظهر من ان يخفى بخلاف حمدت الله وشكرته وعظمته ومجدته فلا
احتمال فيه لولا التعنت والمكابرة وما ذكر من المثل امر ادعائي كما هو المعروف
في امثاله ولذا قال بعض المتاخرين في دفع ما ذكر ان دلالة القول على
التعظيم الذي منشاؤه الانعام اظهر فان الفعل وان دل على التعظيم
لكنه لا يدل من هذه الحيثية والاظهر ان الحمد اللساني لما تحقق بذكر النعمة
دون غيره وذكر النعمة اتم في اشاعتها كان ادل انتهى والاحتمال افتعال
من الحمل تقول حملت المتاع فاحتمله تجوزوا به عن جواز امرين او معنيين
فاكثر وليس من كلام العرب وفي الاساس من المجاز هذه الاية تحتمل وجهين
وفي المصباح الاحتمال في اصطلاح الفقهاء والمتكلمين يجوز استعماله بمعنى الوهم
والجواز فيكون لازما وبمعنى الاقتضاء والتضمن فيكون متعديا مثل
احتمل ان يكون كذا واحتمال الحال وجوها كثيرة انتهى قوله عليه الصلاة
والسلام الحمد راس الشكر الى اخره هذا الحديث رواه عبد الرزاق ومن
طريقه الديلمي عن معمر عن قتادة عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما
وانكار الطيبي له وقوله لم يوجد في الاصول لا يلتفت اليه وفيه دليل
على ان الشكر يكون بغير القول كما في قوله تعالى اعملوا ال داود شكرا
فلا عبرة بما قيل انه غير لغوي ومنه علم وجه كونه اعم من وجه كما مر
فيه فتدبر وقوله فما شكر الله من لم يحمده اي لتفويته ما هو العمدة في الشكر
مع تيسيره من غير تعب ولانه اذا لم يعترف العبد بانعام مولاه ويثني عليه
لم يظهر منه شكر ظهورا تاما وان اعتقده او عمل لا يعد شاكرا لان
حقيقة الشكر اظهار النعمة كما ان الكفران سترها قلت سئل عن الحديث
السخاوي فقال بعد ما مر ان فيه انقطاعا بين قتادة وبن عمرو لكن له
شاهد عند بن السني والديلمي ايضا من طريق يزيد بن الخباب عن عمر بن
عبد الله بن ابي خثعم عن يحيى بن ابي كثير عن انس قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان ابراهيم سال ربه فقال يا رب ما جزاء من حمدك
قال الحمد لله مفتاح الشكر والشكر يعرج به الى عرش رب العالمين
قال فما جزاء من سبحك قال لا يعلم تاويل التسبيح الا رب العالمين وهو
منقطع ايضا واعلم ان في قوله راس الحمد استعارة مكنية وتخييلية لان

حقيقة

حقيقة الشكر لما كان اشاعة النعم والكشف عنها فجعل بمنزلة شخص
يتلوه ويظهر براسه ونظيره مفتاح الشكر فاعرف قوله والذم
نقيض الحمد الى اخره اما الثاني فظاهر قال تعالى لئن شكرتم لازيدنكم
ولئن كفرتم ان عذابي لشديد لانه اظهار النعمة والكفران جحودها
وسترها وهذا بناء على ان اصل معناه الظهور كما علموا به لشر اذا اظهر انيابه
وقيل معناه الامتلاء ومنه عين شكرى اي ممتلئة واما الاول
فلانه الثناء بالجميل وذكر المحاسن والذم ذكر القبائح وكذا المدح فاطلاق
الذم في مقابلته مشهور واما المدح بمعنى عد المناقب فمقابلته الهجو
بمعنى عد المعايب والمراد بالنقيض المنافي ومنافي العام مناف للخاص
فلا يرد انه مقابل للمدح والمصنف رحمه الله غير قايل بترادف المدح
والحمد فكيف ذكر انه نقيض الحمد ومن وهم ان اشتهار الذم في مقابلة
المدح يبطل كونه نقيض الحمد او كون المدح اعم من الحمد فقد وهم وقد
قال قدس سره الى ان اتحاد نقيضهما يقتضي ترادفهما كما مر وقد قيل
عليه ايضا انه ان اراد بالنقيض متعارف ارباب الميزان فظاهر
ان الذم ليس نقيضا للحمد بذلك المعنى اذ ليس هو رفعه لوجود
رفعه في صورة السكوت بدون الذم وان اراد معنى الضد فلا يلزم
ان يكون للشيء ضدا واحدا غير متعدد الا بينة ان اراد به الضد
المشهور وان اراد الضد الحقيقي المعتبر فيه غاية الخلاف فلا نسلم
ذلك ايضا وما ذكره الحكماء من ان ضد الواحد واحد اذا كان حقيقيا بكونه احكاما
غير مسلم عند المتكلمين والحكماء لا يستدلون بثبوته بالبرهان القاطع
بل يدعون فيه الاستقراء وهذا كله تعسف وتنزيل كلام اللغويين
على مدعى الحكماء حزازة والنقيض عند اللغويين كما مر القابل المنافي فلا حاجة
لشيء مما ذكر قوله ورفعه بالابتداء الى اخره كون العامل الابتداء هو
القول الاصح المشهور وذكر هذا الاعراب مع ظهوره اما لدفع ما يتوهم
من ان المجرور معمول المصدر واللام للتقوية فذكر رفعه بالابتداء
ليتعين ان لله خبره وليرتبط به ما بعده وقيل انه لدفع توهم
رفعه بفعل محذوف مجهولا اي حمد الحمد مع انه اوفق باصله ولا يخفى

نساده وقيل الاولى ان يقال انه للتنبيه على ان الحمد يستحق التقديم على لله
باعتبار الحال والاصل وتوهم كون الظرف او المجرور معمولا للحمد يرتفع
ببيان كون لله خبرا ولا دخل للتعرض لرفع الحمد الا ان يقال التعرض لرفعه
لتوطئة بيان الخبرية وهي لدفع التوهم المذكور وكله على طرف الثمام **قوله**
واصله النصب الى اخره قال سيبويه من العرب من ينصب المصادر
بالالف واللام ومن ذلك الحمد لله ينصبها عامة بني تميم وكثير من العرب
وسمعنا العرب الموثوق بهم يقولون التراب لك فتفسير نصب هذا
كتفسيره حيث كان نكرة كانك قلت حمدا وعجبا ثم جئت بلك لتبين
من تعني ولم تجعله مبنيا عليه فتبتدي به وقولك الحمد لله والعجب
لك والويل لك انما استحق الرفع فيه لانه صار معرفة فقوي في الابتدا
بمنزلة عبد الله انتهى وفي شرحه للسيرافي اذا دخل الالف واللام المصدر
حسن الابتدا به كما في الحمد لله والويل لك فاذا نكر ضعف الابتدا به الا
ان يكون فيه معنى المنصوب نحو سلام عليكم وحسبه لزيد مما يدعى به
ويجوز فيها النصب والرفع ويجري مجرى المنصوب في حسنه وان كان
الابتدا نكرة وليس كل ظرف يفعل به ذلك كما انه ليس كل حرف يدخله
الالف واللام فلو قلت السقي لك والرعي لك لم يجز الا عند الجرمي
والمبرد لانه لم يسمع والحمد لله وان ابتدي به ففيه معنى المنصوب
وهو اخبار فاذا نصب فمعناه احمد الله حمدا واذا رفع فكانه قال
امري وشاني فيما افعله الحمد لله هذا زبدة ما في الكتاب وشرحه
في باب كسره عليه وهو ماخذ الزمخشري وعليه اعتماده قال قدس
سره انما كان اصلها النصب لان المصادر احداث متعلقة بمحالها فينبغي
ان تدل على نسبتها اليها والاصل في بيان النسب والتعلقات هو
الافعال فهذه مناسبة تستدعي ان يلاحظ مع المصادر رافعها
وتاييد ذلك بكثرة النصب في بعضها والتزامه في بعض منها وقد
ينزلونها منزلة افعالها لفظا فتسد مسدها وتستوي نحوها لفظا ومعنى
فلا يستعملونها معا ويجعلون ذكر افعالها كالشريعة المنسوخة
في انه خروج عن طريقة معهودة الى طريقة مهجورة يستنكرها

المتدين بعقايد اللغة ولا يرد عليه ما قيل من انه لا يدل على ان اصله النصب
بل على ان المقام مقام الاتيان بالجملة الفعلية لانه حينئذ اذا اتى بمصادرها
كان حقه النصب كما سمعته عن سيبويه وقراة النصب هنا شاذة وهي
منسوبة لهارون بن موسى العتكي والقراة الشاذة يستدل بها النحاة
والنصب على المصدرية بفعل محذوف تقديره نحمد بنون الجماعة لانه
منقول على السنة العباد ومناسب لقوله نعبد ونستعين لا بنون
العظمة لعدم مناسبته لمقام العبادة المقتضي لغاية التذلل والخضوع
وليس مفعولا به بتقدير اقرؤا وان جوزه بعضهم لما مر وقراة الرفع
اولى لدلالة الجملة الاسمية على الدوام والثبوت بقرينة المقام بخلاف
الفعلية فانها تدل على التجدد والحدوث واذا كان الخبر ظرفا فان
قدر متعلقه اسما فهو ظاهر والا فقيل الخبر الفعل انما يفيد الحدوث
اذا كان مصرحا به مع انه قيل ان المعدول تفيد ذلك مطلقا ففيه
العدول والتعريف بلام الاستغراق ثبوت الحمد الشامل لجميع افراده
لله تعالى والى هذا اشار المصنف فيما بعده وهو **قوله** وانما عدل
به الى الرفع الى اخره وقد شرحناه على وجه يعلم منه مراده اجمالا
وتفصيلا ونحققه على اتم وجه **قوله** على عموم الحمد قيل ان هذا
على تقدير ان تكون اللام في المبتدا للعموم وفيه نظر لانه اريد به
معناه الذي يفيده النصب من انشا الحمد من نفس الحامد واللام في
النصب متعينة للجنسية اذ يمتنع انشاء الحمد الذي يقوم بغيره
فكذا في حالة الرفع كذا نقل عن المصنف في حاشية كتبها هنا وقيل
على ما نقل عنه ان الانشايية غير متعينة لجواز ان يكون خبرا
وانه يريد ان معنى قوله نحمد ننشي الحمد فان كان هذا خبرا او المفعول
المطلق ما اوجده فاعل الفعل المذكور فلا شك انه ها هنا لا يوجد
جميع افراد الحمد حتى الصادر عن غيره مثل الملايكة ومن حمده قبله
وحتى ما لم يات به احد من افراده الممكنة عقلا فان جميع ما ذكر
مندرج في الحمد على تقدير الاستغراق كما صرح به الامام وفيه نظر
لانه لا يجب ان يكون المراد بالحمد حال الرفع ما اريد به حال النصب

اذ المانع من حمله على الاستغراق حال النصب منتف حال الرفع وان
حمل كلامه على انه في حال النصب انشا والجملة ايضا انشائية فهو
ممنوع لان كلام الكشاف صريح في خبريته وقيل المشهور ان جملة الحمد
انشائية وان كانت خبرية في الاصل والاستغراق لا ينافيه ولا يستلزم
كونه منشئا لكل حمد وموجدا له بل يكفي كونه منشئا للاخبار بان كل حمد
ثابت له وهو محمود به وليس العموم الذي ذكره المصنف بحسب الازمنة
لان قوله بعده وبيانه يخلو عن الفائدة ودلالة العدول على ما ذكر لانه
اذا جرد عن التجدد والحدوث ناسب قصد الدوام بمعونة المقام ولذا
قيل ان عمومه شموله لكل حمد لا حمد المتكلم وحده كما هو مدلول حمدت
حمدا ورد بانه يقدر الفعل نحمد كما في الكشاف فيفيد عموم الحمد اذ المراد
به كل من يصلح لان يكون حامدا وفيه ان نحمد يدل على عموم صدور
الحمد لا على عموم نفس الحمد اذ يجوز ان يكون الثابت له تعالى فردا من
حمد كل حامد وقد يحمل العموم على عموم مفهومه بان لا يلاحظ فيه
زمان بوجه لا خاصا ولا عاما والثبات وان دل على شمول الازمنة
لكنه مدلول الجملة الاسمية لا الحمد وفيه نظر وقد يحمل العموم على
الاستغراق الصريح والضمني على تقدير كون اللام للاستغراق
او الجنس واورد عليه انه يستفاد من اللام لا من العدول وهو
حاصل على تقدير النصب واما انه انشا فلا وجه للاستغراق
فيه لتقدم ما فيه وقد يحمل على شمول جميع الازمنة فالثبات تفسير
له وابيد بتعرضه للتجدد المقابل للثبوت دون مقابل العموم
وقيل العدول يدل على ان الحمد بالمعنى المصدري والدال على
الثبات لا تناسبه لتجدده بل تناسب الحاصل بالمصدر الا ان يقال
بعد العدول لا يلزم اعتبار ما كان بحسب الاصل من التجدد وفيه
انا لا نسلم ان المصدر متجدد والدال على الثبات لا تناسبه بل
التجدد في الفعل لمقارنته الزمان كما ستعرفه عن قريب
قوله وثباته له دون تجدده وحدوثه وفي نسخة دون التجدد
والحدوث والثبات اسم مصدر من ثبت الشيء يثبت ثبوتا اذا دام

واستغرق

واستغرق كما في المصباح ولما كان الرفع دالا على الثبوت المجرد عن قيد التجدد
والحدوث قصد به ما ذكر بمعونة المقام كما مر بخلاف النصب لتقدير
الفعل الدال على التجدد والحدوث وضعا معه وقولهم المضارع يفيد
الاستمرار المراد به الاستمرار التجددي في المستقبل لا في جميع الازمنة
فلا ينافيه وكون الخبر الظرف تضمين الاسمية كالفعلية في التجدد
مر بيانه مع انه قيل انه لا تقدير فيه وما ذكره النحاة لامر صناعي اقتضاه
وقولهم الظرف اختصار الفعلية كذلك وعطف الحدوث تفسيري اشارة
الى ان التجدد بمعنى الحدوث لا التقضي شيئا فشيئا فان الفعل لا يفيده
الا من قرينة خارجية واستعماله في الامور الثابتة كعلم الله قيل انه مجازي
ولا شعار النصب بالتجدد اختار سيبويه النصب في اذا له صوت
صوت حمار لان الصوت عرض غير قار والرفع في اذا له علم علم الفقهاء واعلم
ان الشيخ قال في دلائل الاعجاز انه لا دلالة لقولنا زيد منطلق على اكثر
من ثبوت الانطلاق لزيد وهو مناف لما ذكر هنا وقد وفق بينهما بان
الجملة الاسمية بمجردها لا تدل على الدوام والثبوت بل مع انضمام
العدول وغيره تفيدهما وهذا هو المفهوم من كلامه قدس سره
في شرح المفتاح والظاهر عندي ان كلام الكشاف والمفتاح على خلاف
كلام الشيخ فانهما قالا ان المنافقين اخبروا عن ايمانهم بالجملة الفعلية
الدالة على الحدوث لرواج الحدوث دون الثبات منهم وعن المؤمنين
بالاسمية المفيدة للثبوت فان دوام ذلك راسخ فيهم وفي المفتاح في
الحالة المقتضية لذكر المسند انه قد يذكر لتعين كونه ظرفا فيحتمل
الثبوت والتجدد بحسب التقديرين فالظاهر انهما جعلا الاصل
في الاسمية الثبوت لانهما اعتبرا ذلك فايدتها على وجه الاطلاق
بلا تقييد فالاسمية الجامدة الخبر مفيدة للثبوت والظرفية
الخبر محتملة عندهما وقد صرحوا به في مواضع كثيرة اقول فقد ذكر الفاضل
الحفيد هذا في اكثر تاليفه اعتنا به وحاول بعضهم الجواب عنه وكله
ناشئ من عدم تدبر كلام الشيخ رحمه الله فانه قال في بحث الحال
من الدلائل فرق لطيف تمس الحاجة في علم البلاغة اليه بيانه ان

موضوع الاسم على ان يثبت به المعنى للشيء من غير ان يقتضي تجدده
شيئا فشيئا واما الفعل فموضوعه على ان يقتضي تجدد المعنى المثبت
به شيئا بعد شيء فاذا قلت زيد منطلق فقد اثبت الانطلاق فعلا له من
غير ان تجعله يتجدد ويحدث منه شيئا فشيئا بل يكون المعنى فيه كالمعنى
في قولك زيد طويل وعمرو قصير فكما لا يقصد ههنا الى ان تجعل الطول
والقصر يتجدد ويحدث بل توجبهما وتثبتهما فقط وتقضي بوجودهما
على الاطلاق كذلك لا يتعرض في قولك زيد منطلق لاكثر من اثباته
لزيد واما الفعل فانك تقصد فيه الى ذلك فاذا قلت زيد ينطلق فقد
زعمت ان الانطلاق يقع منه جزاء فجزا وجعلته يزاوله ويزجيه
انتهى فمعنى قوله لا دلالة له على اكثر من ثبوته الانطلاق اراد به انه يدل
على الثبوت دون التجدد واذا كان ذلك بالفحوى صح اعتباره تارة وعدم
اعتباره اخرى كما حققه قدس سره ومن ههنا ظهرت فائدة هي ان
حذف المعمول كما يدل على العموم يدل عليه ايضا حذف العامل فليكن
على ذكر منك وههنا بحث وهو ان اهل المعاني قاطبة قالوا ان الاسم
يدل على الثبوت مطلقا وهو مخالف لقول النحاة ان الصفة المشبهة
تدل على ثبات معناها واستمراره بغير تجدد بخلاف اسم الفاعل
فانه دال على ذلك فاذا اريد الثبوت قيل صدره ضيق واذا لم يرد
قيل ضائق ولذا قال تعالى ضائق به صدرك وخالفهم فيه الرضي
فقال الذي ارى ان الصفة المشبهة كما انها ليست موضوعة للحدوث
ليست موضوعة للاستمرار في جميع الازمنة ما لم يقم قرينة على خلافه
فانظر التوفيق بينهما وما مر من معنى التجدد هو الظاهر لكن ما
نقلناه عن الشيخ في الدلائل يخالفه فتدبر وهذا البحث ذكره
بعض النحاة ولم يجب عنه ثم رايت في بعض كتب المعاني التعرض له
والجواب عنه بان دلالة اسم الفاعل على الحدوث بالعرض دون
جوهر اللفظ وانما جاز ذلك في اسم الفاعل دون الصفة المشبهة
لانه على عدد حروفه وزنته في حركاته وسكناته بخلاف الصفة
المشبهة فلا تدل وضعا الا على الثبوت المجرد او عليه مع الدوام

بمعونة المقام وفيه ان الصفة المشبهة تكون موازنة لاسم الفاعل
كثيرا فلا يتم ما ذكر من الفرق ولعل الجواب ما اشير اليه في قولهم
ان اسم الفاعل حقيقة في الحال من انه باعتبار العمل فتدبر قوله وهو
من المصادر الى اخره في الكشاف انه من المصادر التي تنصبها العرب
بافعال مضمرة في معنى الاخبار كقولهم شكرا وكفرا وعجبا وما
اشبه ذلك ومنها معاذ الله نزلوها منزلة افعالها وسدوا
بها مسدها ولذلك لا يستعملونها معها ويجعلون استعمالها
مهملا كالشريعة المنسوخة انتهى وفي التسهيل في ذكر المصدر
الذي يحذف عامله وجوبا لكونه بدلا من لفظ الفعل او في خبر بحسب
الصيغة انشاء بحسب المعنى وفي شرحه للدماميني تمثيلا للثاني
نحو حمدا وشكرا صرح به الشلوبين واورد عليه سؤالا وهو انه
يجوز ان يقول حمدت الله حمدا واحمده حمدا فكيف يقال ان هذا لا يظهر
فعله واجاب بانه مع التلفظ بالفعل يكون خبرا لا انشاء واذا كان
انشاء كان المصدر والفعل متعاقبين يريد انهما لا يجتمعان
ولكن ان اتيت بالمصدر تركت الفعل وجوبا وان اتيت بالفعل
لم يجز ان تذكر المصدر انتهى وقال الرضي يجب حذف الفعل
قياسا والمراد بالقياس ان يكون هناك ضابط كلي يحذف الفعل
حيث حصل ذلك الضابط والضابط ههنا ما ذكرنا من ذكر الفاعل
او المفعول بعد المصدر مضافا اليه او بحرف الجر لبيان النوع
انتهى وفصله بتفصيل يطول وحاصله ان من المصادر ما يجب
حذف عامله مطلقا ومنها ما يجب حذف عامله اذا بين فاعله او
مفعوله بحرف جر نحو سقيا لك او باضافة نحو صبغة الله ووعد الله
لان حق الفاعل والمفعول ان يتصلا بالفعل فلما حذف لداع
وبين المصدر المبهم باضافة او بحرف جر فلو ظهر الفعل ورجع
الفاعل والمفعول لمركزه انتقض الغرض المذكور فوزانه
وزان ان امرؤ هلك واذا امعنت لما تلونا عرفت ان كلامهم في حذف
فعل هذا المصدر مختلف مضطرب وظاهر كلام بعضهم انه ليس

بواجب الحذف مطلقا وظاهر كلام اخرين انه واجب مطلقا وذهب
ابن مالك والشلوبين الى انه يجب في الانشاء دون الخبر وفي كلام الكشاف
قيل له ولذا قال المدقق في الكشف في قوله في معنى الاخبار لا الانشاء
ولذا انفصل عنه سبحان الله ونحوه لانه في معنى الانشاء وقيل لانه غير
منصرف انتهى وذهب الرضي تبعا لغيره انه يجب اذا بين فاعله ومفعوله
باللام او بالاضافة ويفهم منه انه يذكر في غير ذلك من غير تعرض لقلته
او لكثرته لانه انما يوقف عليه بالاستقراء والتام منه متعذر والناقص
لا يفيد فقول المصنف رحمه الله لا يكاد الى اخره ليس بكلام منقح وعدوله
عما في الكشاف وهو كلام مهذب لا يخلو من الخلل ولذا قال بعض علماء العصر
في حواشيه ان ما ذكره المصنف انما يتحقق فيما يستعمل باللام نحو عجبا
لك على ما صرح به في العربية بخلاف نحو سقاك الله لكن قوله
انه مراد المصنف رحمه الله وترك للعلم به ولان ما نحن فيه كذلك
غير صحيح ومن قال بعد ما ذكر كلام الرضي يحتمل ان يكون المصنف
رحمه الله يشير بهذه العبارة الى قلة استعمالها بدون معمول فعلها
ويحتمل ان يكون الضمير راجعا الى الحمد المخصوص المذكور مع معمول فلا يكاد
الى اخره اشارة الى عدم استعمال مع العامل انتهى كلام مع اختلاله لا معنى له
اصلا وكذا ما في بعض الحواشي من انه دل بتغيير الاسلوب على ان الجملة
انشاء لا اخبار على ما شاع في اصله ونبه بقوله ولا يكاد الى اخره على ضعف
قول من قال لا يجب حذف عامل الحمد لثبوت حمدت حمدا انتهى وقوله
لا يكاد يستعمل الى اخره اي المصادر مع الافعال او الافعال مع المصادر
قوله والتعريف فيه للجنس الى اخره ذهب المحققون كالشريف
وغيره الى ان التعريف يقصد به معنى عند السامع من حيث هو
معين فهو اشارة الى تعيين معنى اللفظ وحضوره في الذهن فاذا
دخلت اللام على اسم الجنس فاما ان يشار بها الى حصة معينة فردا
كان او افرادا وتسمى لام العهد الخارجي واما ان يشار بها الى الجنس
نفسه وحينئذ فاما ان يقصد الجنس من حيث هو كما في التعريفات
فاللام حينئذ تسمى لام الحقيقة والطبيعة وقد تسمى لام الجنس

ونظيره

او نظيره العلم الجنسي واما ان يقصد الجنس من حيث هو موجود في ضمن
جميع الافراد وتسمى لام الاستغراق او في ضمن بعض الافراد الغير المعينة
وتسمى لام العهد الذهني ولما جعل العهد الخارجي قسيما للجنسي والذهني
والاستغراق قسما منه وكان في وجهه خفاء جعله بعضهم محكما وخلاف
التحقيق وذهب الى ان التحقيق ان اللام موضوعة للاشارة الى الماهية
بشرط شيء ويتشعب منها اربع شعب لانه ان اكتفي باصل الموضوع
له ولم يقصد معنى زايد تسمى لام الحقيقة وان قصد به الماهية في ضمن
فرد وبشرط شيء خارج عن ذلك الفرد لسبق ذكر او علم او غير ذلك
تسمى لام العهد الخارجي وان لم تقم قرينة معينة لذلك البعض وكانت
قايمة على ارادة بعض ما كادخل السوق فان الدخول قرينة لها فهو
العهد الذهني وهو كالنكرة في الاثبات وان وجدت قرينة العموم
فهي لام الاستغراق والقصد الى الماهية من حيث هي لم يعتبر لانه
لا يقع في المحاورات فجميع اقسام اللام ترجع الى الجنس والاستغراق
والفرد المعين وما عداه امور زايدة على الموضوع له ولا يلزم ان يكون
اللفظ فيها مجازا لانها انما تستفاد من القراين واللفظ مستعمل في الموضوع
له فتفطن فقصد به البعض بمعونة بمعونة المقام وما ينضم اليه وفي
المطول احتمال ثالث وهو جعل الاقسام اربعة وهي اصول متقابلة
وتقدم الجنس ترجيحا له بتبادره الى الفهم بخلاف الفرد المعين وجميع
الافراد والاشارة بمعنى الاشارة الذهنية التي هي كناية عن حضوره
في الذهن وهو معنى التعريف ثم ان المصنف رحمه الله اختار تبعا
للزمخشري ان التعريف هنا للجنس والمراد به الحقيقة وانما ترجح لان
مدخول اللام الحمد وهو اسم جنس واللام لتعيينه وكذا قيل ان الاستغراق
انما يستفاد بمعونة المقام وثبوت جميع المحامد لله تعالى على هذا التقدير
ثابت بالطريق البرهاني اذ لو خرج فرد منه خرجت الحقيقة في ضمنه
ايضا فيلزم عدم اختصاص الحقيقة وهذا مبني على ان الاختصاص
المستفاد من اللام بمعنى الحصر وسياتي ما فيه قوله ومعناه الاشارة
الى ما يعرفه كل احد اي معنى تعريف جنس الحمد وقد بينا لك المراد

بالاشارة هنا ومعنى التعريف كما اختاره بعض المحققين الاشارة ان مدلول
اللفظ معلوم حاضر في ذهن السامع فمعنى التعريف هنا الاشارة الى
معلومية مفهوم الحمد لا الاشارة الى ما يعرفه كل احد من ان الحمد ما هو
ففي العبارة تسامح وكانه على حذف مضاف اي معلومية ما يعرفه
كل احد وبيانه بان الحمد ما هو تسامح والمراد جواب هذا السوال وما يقع
جوابا الماهية الحمد ولما كانت اللام في الاصل للاشارة وكان المخاطب
في هذا المقام عاما كانت الاشارة الى ما يعرفه كل احد اي كل احد عالم
بالوضع فتعريفه كتعريف الخطاب العام قوله اوللاستغراق وفي
نسخة وقيل للاستغراق وفي الكشاف هو نحو التعريف في ارسلها
وهو تعريف الجنس في معناه الاشارة الى ما يعرفه كل احد من ان الحمد
ما هو والعراك ما هو من بين اجناس الافعال والاستغراق الذي يتوهم
كثير من الناس وهم انتهى وفي كتاب سيبويه في باب ما جاء من المصدر
بالالف واللام وذلك قولك ارسلها العراك قال لبيد
فارسلها العراك ولم يذدها ولم يشفق على نغض الدخال
اعتراكا وليس كل المصادر في هذا الباب تدخله الالف واللام كما انه
ليس كل مصدر في باب الحمد لله والعجب لك تدخله الالف واللام وانما شبه
هذا بهذا حيث كان مصدرا وكان غيرا اولا انتهى وفي شرح السيرافي
العراك المزاحمة فقد جعل العراك في موضع الحال وهو معرفة وذلك
شاذ وانما يجوز هذا لانه مصدر ولو كان اسم فاعل ما جاز اذ لم يقل العرب
مثل ارسلها المعارك وانما وضعوا بعض المصادر المعارف في موضع الحال
فمنها مصادر بالالف واللام ومنها مصادر مضافة الى المعارف نحو فعلته
جهدي وطاقتي اي مجتهدا انتهى فاذا فرطت سمعك بما تلوناه علمت
مغزاه ومرمى سهام الانظار فيه من المصدر المعرف يقع حالا ومفعولا
مطلقا غير نوعي وهو حينئذ في المعنى نكرة لانها الاصل فيه وما عرف منه
على خلاف القياس مقصور على السماع والنكرة لا دلالة لها على غير
الجنس ولا يصح فيها الاستغراق في الاثبات فاحمد الحمد بمعنى احمد حمدا
وكذا ما عدل عنه وانما يفهم ذلك منه بقرينة السياق وكذا قيل

ان

ان الاستغراق ليس من التعريف في شي وكذاك شاهدا استغراق لا رجل وتمرة
خير من جرادة فلا بد معه من تعيين ذهني او خارجي وهو معنى التعريف
ولذا حصر في المفصل معنى اللام في التعريف والتعريف في العهد والجنس
وقد صرح به صاحب اللباب في اعراب الفاتحة وهو معنى ما نقل عن
المصنف رحمه الله في حواشيه من ان اللام لا تفيد سوى التعريف والاشارة
الى حضوره والاسم لا يدل الا على مسماه وقد وقع في الشروح هنا كلمات
كلها مجروحة مرجوحة كما قيل ان الوهم في كون الاستغراق بمعنى
تعريف الجنس لا لكونه مستفادا من المعرف باللام بمعونة المقام فقوله
يتوهمه اي يتوهم انه بمعنى تعريف الجنس بدليل قوله ما معنى التعريف
وقيل انه مبني على مسالة خلق الاعمال فان افعال العباد لما كانت مخلوقة
لهم عند المعتزلة كانت المحامد عليها راجعة اليهم فلا يصح تخصيص المحامد
كلها به تعالى وفساده ظاهر لان اختصاص الجنس به يستلزم
اختصاص افراده ايضا اذ لو وجد فرد منه لغيره ثبت الجنس له في ضمنه
وصح هذا عندهم لان الافعال الحسنة التي يستحق بها الحمد عندهم انما
هي بتمكين الله واقداره عليها فبهذا الاعتبار رجع الحمد كله اليه وانما
حمد غيره فاعتداد بان النعمة جرت على يده وقد قيل انه جعل الجنس
في المقام الخطابي منصرفا الى الكامل كانه كل الحقيقة كما في ذلك الكتاب
ومنه ظهر ان في الحمد على الجنس محافظة على مذهبه ويرد بانه يجوز
في الاستغراق ايضا بان يجعل ما عدا محامده تعالى منزلة العدم بالقياس
الى محامده فلا فرق بين اختصاص الجنس والاستغراق في انهما
ظاهرا منافيان مذهب الاعتزال وتدفع المنافاة بالتاويل نعم فرق
بين مذهبا اهل الحق والمعتزلة بان كل فعل جميل سواء كان من الله
تعالى محضا او بكسب العبد يصلح ان يحمد الله عليه بالحقيقة باعتبار
خلقه له على المذهب الحق لا على مذهب المعتزلة وايضا المحامد الراجعة
الى العباد لما كانت انفسها بخلقه تعالى على المذهب الحق كان القول بكون
جميع المحامد مختصة به تعالى اقرب واظهر منه على مذهب المعتزلة
وقيل مبناه على ان المصادر نائبة مناب الافعال سادة مسدها

والافعال لا تعدد دلالتها عن الحقيقة الى الاستغراق ورد بان ذلك لا ينافي
قصد الاستغراق بمعونة قراين الاحوال وقيل انما اختاره بناء على الجنس
هو المتبادر الى الفهم الشايع في الاستعمال لا سيما في المصادر وعند خفاء القراين
ورد بان المحلى بلام الجنس في المقامات الخطابية يتبادر منه الاستغراق
وهو الشايع في الاستعمال هناك مصدرا كان او غيره واي مقام اولى بملاحظة
الشمول والاستغراق من مقام تخصيص الحمد به سبحانه تعظيما فترك
الاستغراق كنار على علم والحق ان سبب الاختيار هو ان اختصاص
الجنس مستفاد من جوهر الكلام ومستلزم لاختصاص جميع الافراد
فلا حاجة في تادية المقصود الذي هو ثبوت الحمد له تعالى وانتفاوه عن
غيره الى ان يلاحظ الشمول والاحاطة ويستعان فيه بالامور الخارجية
بل نقول على ما اختاره يكون اختصاص جميع الافراد ثابتا بطريق برهاني
فيكون اقوى من اثباته ابتداء انتهى وفيه ان ملخص ما ذكره من ان اختصاص
الجنس يستفاد من جوهر الكلام من غير حاجة الى الاستعانة فيه بامور
خارجية ان الجنس هو المتبادر الى الفهم لانه لا معنى للمتبادر الا المتسارع
واذا كان فهمه من جوهره قبل ملاحظة اعراضه فلا شبهة في سرعته
الى الفهم قبل كل شيء وقد رده انفا واذا كان اختصاص جميع الافراد بطريق
برهاني فلا شبهة في خفايه فكيف يقال انه كنار على علم وقوله اي مقام
اولى الى اخره فيه بحث ظاهر مع ان الاختصاص المدعى مبني على ان مدلول
اللام الاختصاص بمعنى الحصر وهو غير ثابت وكلامهم فيما يفيد الاختصاص
هنا مضطرب كما فصله بعض الفضلاء ولولا خوف السامة اوردناه
برمته ولما راى المصنف رحمه الله ان كلما ذكر من الوجوه متنقض
لمرجوحية الاستغراق دون كونه وهما عدل عن عبارته في الكشاف
ومبناه على ان معاني اللام كل منها اصل براسه كما عرفت اندفع عنه ما قيل
انه ان اراد المصنف رحمه الله ان التعريف للاستغراق في مقابلة
كونه للجنس فهو ظاهر البطلان اذ اللام للتعريف مدخولها قطعا
وليس مدلول لام الجنس الاستغراق وان اراد ان الحمد محمول على
الاستغراق بمعونة المقام فصحيح الا انه لا يقابل قوله والتعريف

للجنس

للجنس الا ان يحمل على ان التعريف للجنس بلا انضمام استغراق
معه قوله اذ الحمد في الحقيقة كله له المصنفون يستعملون قولهم
في الحقيقة كما بينه شراح الهداية فيما اذا دل امر بحسب ظاهره على شيء
فاذا دقق النظر فيه علم انه يؤول الى شيء اخر هو المراد منه فليس المراد
بها ما يقابل المجاز كما قد يتوهم قيل ويرد على ما قاله المصنف ان حمد العبد
بصفته الجميلة على الجميل الاختياري القايم به ليس حمد الله تعالى
لامتناع وصفه بصفات العباد وان خلقها والمتبادر من كون الحمد
لله انه المستحق له وانه محمود له الا ان يراد بالحمد المحمدة فان كل محمدة
له تعالى اما لكونها صفة له او صادرة منه او يراد بكون الحمد له اعم من
كونه متعلقا به تعلق الفعل بالمفعول به او مستندا اليه باعتبار استناد
المحمود به او المحمود عليه اليه خلقا او يقال لما كان كل جميل اما له او منه
فاذا حمد العبد على فعل الجميل فكانه حمد الله على خلقه فيه ووصف
بما يليق بشانه وياباه قوله في الحقيقة وقد ذكر فيما سبق ما يدل على
ان بعض افراد الحمد يستحقه العبد حيث قال ثمة ان تقديم
الصلة للاختصاص فان النعم الدنيوية قد يتوسط فيها من
يستحق الحمد لاجلها بخلاف نعم الاخرة انتهى وقد اعترض عليه
بان ظاهره ان شان حمد العبد لا يحمد به الله تعالى ولا يخفى
ان المحمود به وعليه اذا كان وصفا بينه وبين عباده كالعلم والجود
يصح ان يقال انه المستحق له اذا جرد عن اضافته للعبد الا ان
يكون ذلك مما نزه عنه سبحانه اللهم الا ان يقال هذا على راي من
يقول لا اشتراك بين الله وغيره في شيء من الصفات الا بحسب
اللفظ فالوجه ان يقال انه لم يرد بكون الحمد كله لله جعله محمودا
بعين تلك المحامد موصوفا بتلك الاوصاف نفسها ويدل عليه قوله
ما من خير الى اخره اذ الايلاء لا يقتضي الاتصاف بل يريد ان كل حمد
لسواه مستلزم لحمد الله وهو انه مولي لتلك النعمة وموصلها
فهو حامد بلسان الحال والاول كالمعدوم في جنب الثاني بمنزلة
الواسطة الى المقصود ففي الحقيقة لا وجود لمحامد الغير وانما الوجود

في كل حمد حمده وايضا حمل الحمد على المحمد فقيل انه لا يفيد لان الكلام في الحمد
بمعناه الحقيقي لا بمعنى المحمده والاولى ان يقال الحصر بناء على عدم الاعتداد
بحمد العبد باعتبار كسبه وايضا قوله ربنا باه قوله في الحقيقة ليس بمعلم
على ما مر من معناه اقول ما ذكره المصنف ههنا برمته ماخوذ من
الامام وقد قدم طرفا منه في تفسير لفظ الرحمن وحاصله ان كل ما هو
في الوجود موجود مما هو ممدوح محمود صفات وافعال بخلقه تعالى
ابتدا او بوسط كلا وسط اذ هو خالق لفاعله وممكن له من فعله وموجد
لدواعيه وهذا لا ينكره احد من العقلا فان انكاره تعطيل محض
اذا حصر الحمد فيه وقيل انه لا يحمد سواه نظرا لهذا اي ضمير فيه وهذا مما
جرى في المقام الخطابي ادعا ومبالغة لا سيما اذا انسلخت الاخبار من
الخبرية الى الانشا فان اراد هولا انه لا يتاتى باعتبار اللغة وعرف
التخاطب حقيقة فقد وقع في كلامهم مرة بعد اخرى ما يدفعه
فتذكره ولا تكن من الغافلين واما كون ما ذكره في سورة سبا ما ينافيه
مع انه صرح فيه فغني عن الجواب وقوله اذ الحمد الى اخره تعليل للاستغراق
وافرده بالتعليل لان الجنس يعني ظاهرا اصلي وما جاء على الاصل
مستغن عن بيان وجهه وعليه كما قيل يحتمل انه تعليل لهما اي لم
يجعل لفرد معين لما ذكر والاول هو الظاهر والمولي بضم الميم وكسر
اللام كالمغني زنة ومعنى فالوسايط بمنزلة الشروط والالات
ولا موثر سواه وهو مذهب المشايخ والحكما ايضا كما في الاشارات
قوله كما قال تعالى وما بكم من نعمة فمن الله ذكره مؤيدا لكون خبر منه
اذ لا فرق بين الخيرات المتعدية والقاصرة او النعم هنا بمعنى اعطاه
الله واوجده مطلقا وفي هذه الاية اشكال سياتي في كلام المصنف
دفعه قال ابن الحاجب في ايضاح المفصل الشرط وما شبه به الاول
فيه شرط للثاني نحو اسلم تدخل الجنة وهنا على العكس وهو ان الاول
استقرار النعمة بالمخاطبين والثاني كونها من الله عز وجل ولا يستقيم
ان يكون الاول فيه سببا للثاني لكونه فرعا عنه وتاويله ان الاية
جي بها للاخبار فقوما استقرت بهم نعم جهلوا معطيها وشكوا فيه ...

فاستقرارها

فاستقرارها مشكوكة او مجهولة سبب للاخبار بكونها من الله عز وجل
وجواب الشرط جملة قصد بتبيين مضمونها او الاعلام بها فيصير
الشرط سببا للمشروط ومن ثمة وهم من قال ان الشرط قد يكون
سببا انتهى قيل ويمكن ان يقال وجود النعمة لهم سبب لكونها من عند الله
اذ كونها من عند الله متوقف على اصل الكون وقد ذكر الرضي ان الشرط
يدل على لزوم الجزا للشرط ولا يخفى ما فيه من التعسف وما نقله
عن الرضي هو ما قال ابن الحاجب انه وهم وسياتي فيه كلام في محله
قوله وفيه اشعار الى اخره اي في قوله الحمد لله او في اثبات الحمد له وهو
من اعتبار الاختيار فيه ولذا قيل ان فيه اشارة الى ايثار الحمد على المدح
ايضا لا في اختصاص جميع المحامد به تعالى كما توهم لما فيه من التكلف
وقيل بل فيه اشعار بثبوت جميع الكمالات له تعالى اذ يفهم منه اختصاص
جميع افراد الحمد وكل كمال يصلح لان يقع في مقابلة حمد فالمستحق لجميع
المحامد متصف بجميع الكمالات والاشعار الذي ذكره بناء على ان
المحمود لا بد له من ان يكون مختارا والمختار متصف بتلك الصفات
وقدرته تعالى عند اهل الحق كونه بحيث يصح منه صدور الفعل
وعدم صدوره بالنعمة والقدرة في الحيوان مصححة للفعل وعدمه
وارادته تعالى صفة مخصصة لاحد المقدورين وقيل هي في الحيوان
شوق يودي الى حصول المراد وقيل انها مغايرة للشوق اذ هي ميل
اختياري والشوق ميل طبيعي وارادة الله عند الحكما علمه بنظام
الكل على الوجه الاكمل فان العلم عندهم من حيث انه كاف ومرجح
لطرف وجوده على عدمه ارادة والحياة في الحيوان صفة تقتضي
الحس والارادة وحياة الله عند المتكلمين صفة مصححة للقدرة
والارادة وقال الحكما الحي الدراك الفعال وفي اشعار الحمد باتصافه
بالحياة والعلم والقدرة والارادة على مذهب المتكلمين نظر الا ان تقال
الحمد مشعر باصل الاتصاف وكيفيته معلومة من خارج والحق
انه يفهم من اتصاف انسان ما بالاختيار اتصافه بهذه الصفات
ممن يعتقد اتصافه بالاختيار ايضا يعتقد تلك الصفات في حقه

لكن مع سبب التناقض الناشئ عن انتسابها الى الانسان واشار بقوله اذ الحمد الى اخره **قوله** وقرئ الى اخره الاولى قراءة الحسن البصري والثانية قراءة ابراهيم بن عبلة وقوله تنزيلا الى اخره اشارة الى قول الزمخشري والذي جسرهما على ذلك والاتباع انما يكون في كلمة واحدة تنزيلهما لكثرة استعمالهما مقترنين منزلة الكلمة الواحدة واشف القراءتين اي افضلهما قراءة ابراهيم بجعل الحركة البنائية تابعة للاعرابية التي هي اقوى وعدل عنه المصنف رحمه الله لما فيه من الاشارة الى ان القراءة تكون بالراي وسياتي رده مع ان ما ذكره قد رد بان الاكثر في اللغة جعل الثاني متبوعا وكون غير اللازمة تابعة اولى وكون الحركة الاعرابية اقوى غير مسلم والاتباع يتعدى الى مفعول واحد والى اثنين واختلفوا في ان ما كان فاعلا له قبل الهمزة هل يصير مفعولا اولا او ثانيا فيحتمل كون الدال تابعا والله اعلم فتدبر بقي هنا شيء شريف وهو ان الماتريدي في التاويلات جعل هذا حمدا من الله لنفسه قال وانما حمد نفسه ليعلم الخلق فان قيل كيف يجوز مثله في الخلق غير محمود قيل انه لوجهين احدهما انه استحق بذاته لا باحد فيكون في ذلك تعريف الخلق لما يزلفهم لديه بما اثنى على نفسه ليثنوا عليه وغيره انما يكون ذلك لربه عز وجل فعليه توجيه الحمد لله لا الى نفسه اذ نفسه لا تستوجبها بل ما فيه تعالى والثاني ان الله تعالى حقيق بذلك اذ لا عيب يمسه ولا افة تحل به فيدخل نقصانا في ذلك ولا هو خاص بشيء ولا احد لا يخلو عن عيوب تمسه وافات تحل به ويمدح بالايثار وتذم بتركه وفي ذلك تمكن النقصان انتهى يعني انه لا يقاس على غيره فانه تعالى متصف بالمحامد من ذاته فله ان يحمد ذاته بذاته وايضا مدح النفس نهي عنه لما فيه من النقص والغرور والافتخار على الغير المودي لانكساره وهو منزه عنه ولهذا لا يذم اذا سلم من ذلك كان يكون تحدثا بالنعمة وسببا للاقتداء به والحث على مثله مثلا فعلى الاول لا يسمى مادح نفسه حامدا وعلى الثاني يصح والزمخشري لم يجعله حمدا

لنفسه

لنفسه فقال والمعنى نحمد الله حمدا ولذا قال اياك نعبد واياك نستعين لانه بيان لحمده لهم كانه قيل كيف تحمدون فقيل اياك نعبد الى اخره وقد قيل عليه انه تعكيس لان جعل صدر الكلام متبوعا اولى من العكس والمحققون على تعميم الحمد وانما ترك العاطف في قوله اياك نعبد لان الكلام الاول جار على مدح الغايب لاستحقاقه كل حمد والثاني حكاية عن نفس الحامد من بيان احواله بين يدي ذلك الغايب فترك العاطف للفرق بين الحالتين لا للبيان ويدل عليه ان الالتفات انما يكون في سياق واحد لمعلوم واحد وكانه حين قرر الالتفات نسي هذا وما بالعهد من قدم وفي هذا كلام طويل تركناه خوف السامة وكان المصنف لم يتعرض لهذا لما راى فيه من الاضطراب والخفا ولعل النوبة تفضي الى بيانه اتم بيان ان شاء الله تعالى **قوله** الرب في الاصل الى اخره المراد بالاصل حالة وضعه الاول فهو فيه مصدر اطلق على الفاعل مبالغة كما يقال عدل بمعنى عادل بدون تاويل ولا تقدير مضاف لانه يفوتها فالرب والتربية مترادفان وربه يربه ورباه تربية بمعنى فالتربية من ربى الصغير بالتخفيف كملا يملوا اذا ثنا فعدي بالتضعيف وقيل اصل رباه ربه فجعلت احدى الباآت يا والرب كما يكون بمعنى المربي يكون بمعنى المالك وقد فسر بهما وعلى الاول قوله مالك يوم الدين معنى جديد وعلى الثاني تخصيص بعد تعميم قيل وكلامه في الكشاف يميل الى اختيار الثاني **قوله** وهي تبليغ الشيء الى كماله المراد بكماله ما يتم به الشيء في ذاته او صفاته ويطلق على الخروج من القوة الى الفعل والفرق بينه وبين التمام ان الثاني يشعر بالانقطاع كما قال اذا تم امر بدا نقصه توقع زوالا اذا قيل تم وقوله تعالى ما غرك بربك الكريم الذي خلقك فسواك فعدلك في اي صورة ما شاء ركبك تفصيل لما دل عليه الرب فلا يقال اجرا هذه الصفات على الرب يقتضي عدم تضمنه لمعناها كما توهم وقوله شيا فشيا منصوب على الحال لان المراد منه متدرجا او مترتبا وفيه اشارة الى ان التفعيل يدل على التدريج كما صرح به الزمخشري في قوله تعالى يتسللون فقال اي قليلا قليلا ونظيره تدرج وتدخل وفي

المثل درج الايام تندرج وعلى هذا فاضافته معنوية وجعله بمعنى
الصفة المشبهة او اسم الفاعل غير مرضي كما حقق في شرح التلخيص
وقوله وصف به للمبالغة بصيغة المجهول المسند للجار والمجرور
او هو مسند لضمير الله وهو بمعنى المالك ماخوذ من هذا ومنقول
منه كما سياتي بيانه قوله وقيل هو نعت الى اخره المراد بالنعت
الصفة المشتقة التي من شانها ان ينعت بها وهو صالح للصفة
المشبهة وغيرها وشراح الكشاف قالوا المراد انه صفة مشبهة
وفي شرح التسهيل كونه صفة مشبهة ممنوع والظاهر انه من
مبالغة اسم الفاعل او هو اسم فاعل واصله راب فخفف وكلام ابن
مالك في التصريف يشهد له ويؤيده قوله رب العالمين فانه متعد
مضاف الى المفعول والصفة المشبهة تضاف للفاعل وقال قدس سره
لما كان مجيء الصفة على فعل من باب فعل يفعل بفتح الماضي وضم المضارع
عزيزا استشهد له فقال نم الحديث ينمه بالضم والكسر فهو نم ولا
بد فيه من النقل ايضا وفي ترك المفعول اشارة اليه وفي التمثيل به ايضا
غاية المناسبة للممثل له حيث وصف بالمصدر وهو النم كالرب وفيه
نظر لا يخفى فانه يجوز ان لا يكون نم من مضموم العين بل من مكسورها
وكلام القاموس على انه يجيء من كل منهما ونم متعد بنفسه للحديث
وبعلى واللام للمنقول عنده كما في ضمن نم لك نم عليك والنميمة نقل الكلام
على وجه الافساد وقوله مجيء الصفة على فعل ان كان على انه محرك العين
فغير صحيح وان كان بسكونها فغير مسلم قال ابن الصائغ في حواشيه
على الكشاف ومن خطه نقلت لم يتعرضوا لوزنه وينبغي ان يكون فعلا
بكسر العين فادغم لا فعلا لانه جمع على ارباب وافعال لا ينقاس فيه فتدبر
قوله ثم سمي به المالك الى اخره اي نقل له بعد ما كان مصدرا بمعنى
التربية او نعتا بمعنى المربي ولما كان تبليغ الشيء لكماله من شان
المالك سمي به وايضا هو لا يتاتى بدون حفظه فلذا اطلق على الحافظ
وهذه المناسبة لا تنافي كونه حقيقة اذ هي تراعى في المنقولات وغيرها
من الموضوعات فمن قال انه رد على الواحدي حيث قال الرب في

اللغة

اللغة له معنيان التربية والمالك لم يات بشيء مع ان كلام الواحدي لا يقتضيه
ايضا وفي بعض التفاسير انه يطلق على المالك والسيد والمربي والمدبر
والمنعم والمصلح والمعبود وقال ابن عبد السلام حمله على المصلح اولى
لعمومه قوله لانه يحفظ ما يملكه ويربيه معطوف على يحفظ اما يملك
وقد مر بيانه قيل هو اشارة الى ان معنى الحفظ معتبر في اصل معناه اذ
لا يتصور التبليغ الى الكمال بدونه لكن في كونه جزءا من معناه نظر وقيل في
رده ان الحفظ من جملة التربية بل تبليغ الشيء الى كماله مستلزم لحفظه فلا
خفاء في كون معنى الحفظ جزءا لمعنى الرب بحسب الاصل وليس من ثمة شيئا
قوله ولا يطلق على غيره الا مقيدا باضافة ونحوها مما يدل على ربوبية
مخصوصة سواء كان اضافة اولا قال في المصباح الرب يطلق على الله تعالى
معرفا بالالف واللام ومضافا ويطلق على مالك الشيء الذي لا يعقل مضافا
اليه فيقال رب الدين ورب المال وفي التنزيل فيسقي ربه خمرا قالوا ولا
يجوز استعماله بالالف واللام للمخلوق بمعنى المالك لان اللام للعموم والمخلوق
لا يملك جميع المخلوقات وربما جاء باللام عوضا عن الاضافة اذا كان بمعنى
السيد قال الحارث بن حلزة فهو الرب والشهيد على يوم الحيارين والبلاء
بلاء ومنع بعضهم ان يقال هذا رب العبد وان يقال العبد هذا ربي
وقوله عليه الصلاة والسلام حتى تلد الامة ربها في رواية حجة عليه انتهى
وحاصل ما قالوه انه اذا كان بمعنى المالك لا يطلق على غيره تعالى الا مقيدا
باضافة وما هو بمعناها لان المالك الحقيقي هو الله والملك المطلق له
ولو كان بمعنى غير المالك جاز مع القرينة اطلاقه على غيره وكذا اذا اضيف
لفظا كرب الدار او معنى كزيد رب الابل والرب يتصرف كما يريد وكذا
اذا كانت اللام عوضا عن الاضافة كما مر فلا وجه لما قيل في القاموس
من انه لا يطلق باللام الا على الله لان ما ذكر يرده ولا حاجة الى ما قيل
من انه كان في الجاهلية ونسخه الاسلام وهو جهل بالحكم الاسلامي
وهذا ايضا اذا كان مفردا فاذا جمع كالارباب جاز اطلاقه على الله
وعلى غيره اذ لم يطلق على الله او على الله وحده وكان حقه ان لا يجمع
لكنه ورد جمعا كما في قوله تعالى ارباب متفرقون وهذا وارد على زعمهم

وما قيل من انه يجوز اطلاقه كما في هذه الاية وتقييده كما في رب الارباب قبل انه
سهو لان المقيد الرب لا الارباب وذلك ان تقول ان المراد التقييد المعنوي كما
مر لانه باضافة الرب اليه علم ان المقصود به ما سوى الله من الالهة وقوله
كقوله تعالى ارجع الى ربك عدل عن تمثيل الزمخشري بقوله انه ربي احسن
مثواي لانه قيل انه عني به الله تعالى وقيل عني الملك الذي رباه كما قاله الراغب
واما هذه الاية فالمراد فيها الملك ولا وجه لما قيل من ان استشهاده بما
حكي عن يوسف عليه الصلاة والسلام يشعر بان كلامه غير مختص بالاسلام
لان ما قص علينا من شرع من قبلنا من غير انكار ولا اشعار باختصاص بتلك
الامة فهو شرع لنا كما صرحوا به والقول بانه يزعم المخاطب به لا يناسب
الاستشهاد به واما قوله عليه الصلاة والسلام لا يقل احدكم اسق ربك فهو
نهي تنزيه وقد قال النووي رحمه الله انه مكروه مطلقا وقيل انه منسوخ
قوله العالم اسم لما يعلم به الى اخره اي يكون وسيلة للعلم به وهو شامل
للاشخاص وغيرها كالسيات وهو اسم لة مشتقة من العلم كالخاتم
من الختم لكنه غير مطرد ولذا لم يذكر في علم التصريف وقالب بفتح اللام
ويجوز كسرها الة معروفة يفرغ فيها الجواهر المذابة وهو في الاصل
غير عربي معرب كالب كما في بعض كتب اللغة وقيل عربي اسم لما يقلب
به الشيء فانه يقلب الشيء من شكله الاصلي الى شكله نفسه وقدم المصنف
رحمه الله هذا الوجه لانه ادخل في المدح والزمخشري اخره والمراد بالصانع
الله تعالى واطلاقه عليه فقد ورد في حديث صحيح رواه الحاكم والبيهقي عن حذيفة
ولفظه ان الله تعالى صانع كل صانع وصنعته ولا يتوهم انه مشاكلة فلا يجوز الاطلاق
عليه منفردا كما سيأتي وسئل السبكي رحمه الله عن اطلاق المتكلمين الصانع
على الله عز وجل مع انه لم يرد في اسمائه الحسنى فاجاب بانه ورد في القران
صنع الله وقرئ في صبغة الله صنعة الله بالعين المهملة وفي طبقات النحاة
انه انما يتمشى على راي من يكتفي في صحة الاطلاق عليه تعالى بورود المادة
والاصل ولا حاجة اليه لما سمعته وايضا روى الطبراني في حديث اخر
اتقوا الله فان الله فاتح وصانع **قوله** وهو كل ما سواه الخ لما ذكر
انه اسم جنس غلب على ما يعلم به الصانع سواء كان من ذوي العلم او لا

نسره

نسره بقوله وهو الى اخره ولما كان ظاهره يوهم انه اسم لمجموع ما سواه بحيث
لا يطلق على انواعه واجناسه قالوا ان المراد به القدر المشترك من اجناس
ما سواه تعالى فانه يطلق على كل جنس مما يعلم به الخالق اعني عز وجل
وعلى كل يطلق ايضا على جنسين منه فصاعدا فيقال عالم الملك وعالم الانس
وعالم الجن وعالم الافلاك الى غير ذلك ويطلق على مجموعها ايضا لان مجموعها
فرد من جملة ما يعلم به الصانع فهو مشترك بين المجموع وما تحته من الاجناس
والانواع والاصناف ولا يطلق على فرد كزيد مثلا كما سيأتي اوكلما يعلم به الصانع
من الاجناس فكلمة ما على الاول عبارة عما وضع له لفظ العالم بالغلبة وعلى
الثاني عما يطلق عليه بها وليس اسما للمجموع فقط والا استغال جمعه وكونه من
قبيل قوله نحن الغالبون في اطلاق الجمع تعظيما على فرد واحد خلاف الظاهر
وغير مناسب للمقام وقوله من الجواهر الى اخره الجوهر ما يقابل العرض وهو
مما اصطلحوا عليه وليس معنى لغويا لكنه حقيقة عرفية وقد قيل ان
عبارة المصنف رحمه الله احسن من قول صاحب الكشاف من الاجسام
والاعراض لانه لا يتناول الجواهر الفرده ولا المركب من جوهرين منها
على راي المعتزلة واعتذر عنه بان الاستدلال انما هو بما شاهد وهو
الاجسام والاعراض فلذا لا يضر خروج المجردات وصفات الله والامور
المعقولة منه **قوله** فانها الى اخره الضمير المونث لما باعتبار معناها او
للجواهر والاعراض وهما بمعنى واحد والدليل عند اهل المعقول القياس
المنطقي وهو مجموع اقوال يودي التصديق بها الى التصديق بقول
اخر وهو النتيجة واهل الاصول يطلقونه على ما يدل وقوعه او وقوع
شيء من احواله وصفاته على وقوع غيره من ذات او صفة فيقولون
العالم دليل على وجود الصانع فالعالم نفسه عندهم دليل لان صفاته
وهي الحدوث او الامكان يدل على الصانع وهو المدلول وقول المصنف
رحمه الله يدل على ظاهره وقيل انه اشارة الى مقدمتي دليل ثبوت
الصانع اعني العالم ممكن وكل ممكن له موجد مؤثر وفيه اشارة الى ما تقرر
في الكلام من ان الممكن محتاج الى السبب الا ان ذلك عند الفلاسفة وبعض
المتكلمين لامكانه وعند علماء المتكلمين بحدوثه وهو عبارة عن مسبوقية

الوجود بالعدم وليس هو نفس الوجود كما يتوهم وقيل هو الامكان مع الحدوث
وقيل بشرط الحدوث وادلتهم وابطال كل فريق ما ذهب اليه غيره مبسوط
في المطولات وسياتي ايضا في محله وفي شرح المقاصد ان ما ذكر علة بحسب
العقل بمعني انه ملاحظ الامكان او الحدوث فيحكم بالاحتياج كما يقال العلة
الحصول في الحيز هو التحيز لا بحسب الخارج بان يتحقق الامكان او الحدوث
فيوجد الاحتياج فما ذكروه في الابطالات مغالطة والقول بانه الامكان اظهر
وبالقبول اجدر واعترض بانه لو كان علة الاحتياج الي الموثر هو الامكان او الحدوث
وهما لازمان للممكن والحادث لزم احتياجهما حالة البقا لدوام المعلول بدوام
العلة واللازم باطل لان التاثير حينئذ اما في الوجود وقد حصل بمجرد وجود الموثر
فيلزم تحصيل الحاصل بحصول سابق واما في البقا او في امر اخر متجدد وهو
التاثير في غير الثاني اعني الممكن والحادث فيلزم استغناؤهما عن الموثر وفي
كون الامكان علة الاحتياج فساد اخر وهو احتياج الممكن في الموثر حال
عدمه السابق مع انه نفي محض ازلي لا يعقل له موثر واجيب بان معني احتياج
الممكن او الحادث الي الموثر توقف حصول الوجود والعدم او استمرارهما
علي تحقق امر او انتفايه بمعني امتناعه بدون ذلك وهو بمعني دوام
الاثر بدوام الموثر واذا تحققت فاستمرار الوجود اعني البقا ليس الا
وجودا ماخوذا بالاضافة الى الزمان الزماني وصحة قولنا وجد ولم يبق ولم
يستمر لا يدل علي مغايرة البقا لمطلق الوجود ولا نزاع في ذلك فتدبر
واجب لذاته اي واجب ولازم وجوده من ذاته لذاته بحيث لا يستند لغيره
ويحتاج اليه قيل هذا بنا علي ما يقال بعد هذا من الدليل وهو موثر العالم
ان كان واجب الوجود فهو المطلوب والا كان ممكنا فله موثر ويعود الكلام
فيه ويلزم اما الدور او التسلسل او الانتها الي موثر واجب الوجود والاولان
باطلان فتعين الثالث وهذا مبني علي كون المحوج هو الامكان وهو مختار
المصنف رحمه الله تعالي في الطوالع ومن حكم بانه الحدوث او الامكان
معه او بشرطه انسد عليه باب اثبات الواجب لجواز ان يكون علة الحوادث
ممكنا قديما لا حاجة الي سبب علي هذا التقدير ولذا من تمسك بالحدوث
في اثبات الصانع ولم يجعل الامكان وحده محوجا للموثر ما اثبت الا قديما

تنتهي

تنتهي اليه الحوادث كما صرحوا به وبهذا ظهر ضعف ما نقل هنا عن المصنف
رحمه الله وهو قوله لو قال بدل قوله لا امكانها لحدوثها او ضم له الحدوث
كان احسن لان علة الافتقار هي الحدوث او الامكان بشرط الحدوث
او كلاهما ويجوز علي بعد حمل كلام المصنف رحمه الله علي ما يوافق مذهب
المتكلمين بان يقال اراد بالافتقار سببه المستلزم له وهو الحدوث
او يقال جعل جهة الدلالة الامكان والافتقار ولم يجعل الافتقار
مسببا عنه وحده فلعله مسبب عنهما والوجه ما تقدم اقول فيه
بحث من وجوه الاول ان قوله ويلزم الدور الي اخره الاولي تركه لان
اثبات الواجب لا يتوقف برهانه علي ذلك كما فصل في الرسالة الجلالية
وشروحها اذ علي تقدير التسلسل يقال مجموع الممكنات ايضا ممكن
يحتاج الي موثر واجب لذاته والحاصل ان كل فرد من الجوهر والعرض
يدل علي وجود الواجب وهو ممكن مفتقر الي موثر والموثر لا بد
ان يكون واجبا بلا وسط او معه والا تسلسل وكل سلسلة ايضا
ممكنة تحتاج الي الواجب والا يلزم علية الشي لنفسه الثاني ان ادعاه
انسداد باب اثبات الصانع الواجب الوجود علي ما ذكره غير مسلم
لما مر من كلام المحقق في شرح المقاصد ان هذه العلة بحسب العقل
والتصديق لا بحسب الخارج فالمعلول وهو قدم الصانع كذلك والقدم
المتقرر في العقل لا يتخلف فيقتضي وجوب الوجود ولذا قالوا ما ثبت
قدمه استحال عدمه فهذه مغالطة ايضا الثالث ان ما نقل عن المصنف
رحمه الله في حواشيه وادعي سقوطه لقوة ضعفه الظاهر انه ليس
كما ادعاه وان المصنف مراده غير ما فهم عنه فان مراده ان ما ذكره
لا يناسب شيا من المذاهب المقررة في الكلام كما تلوناه عليك لان احدا
لم يقل ان العلة الامكان والافتقار فلو بدل الامكان بالحدوث
وعطف عليه الافتقار علي انه تفسير له ولو ادعي او بدل الافتقار
بالحدوث وضم الي الامكان كان اظهر الا انه سقي ما الداعي للمصنف
الي تعبيره بما ذكر حتي احتاج الي التاويل والتبديل فتدبر ثم ان هذه
النكتة مصححة للاطلاق لا موجبة حتي يقال انه يلزمه ان يطلق

على الاشخاص لجريانها فيها **قوله** وانما جمعه الى اخره في الكشاف فان قلت
لم جمع قلت ليشمل كل جنس مما سمي به انتهى وفيه شرحه للمحقق يعني ان
الافراد هو الاصل وهو مع اللام يفيد الشمول بل ربما يكون اشمل فوجه
الجواب انه لو افرد ربما تبادر الى الفهم انه اشارة الى هذا العالم المشاهد
لشهادة العرف او الى الجنس والحقيقة لظهوره عند عدم العهد فجمع
ليشمل كل جنس سمي بالعالم لانه لا عهد وفي الجمع اشارة الى ان القصد
الى الافراد دون الحقيقة وما زعموه من ابطال الجمعية انما هو حيث لا عهد
ولا استغراق وما قيل من انه لو افرد ما دل على اجناس مختلفة يشملها
الربوبية فجمع ليدل على ذلك كالطهارات معناه انه موضوع للاجناس
فدل جمعه على عموم الاجناس بخلاف ما لو افرد فانه ربما يكون للعموم
افراد جنس واحد لكننا انما يتم اذا صح اطلاق العالم على فرد كزيد وكون
استغراق المفرد اشمل ما في تفصيلا في محله فقال قدس سره ان معناه
ان الافراد هو الاصل الاخف ولو افرد مع اللام توهم ان القصد الى استغراق
الافراد فزال التوهم بلا شبهة وما قاله الشارح مردود اما اولا فلان المقام
يقتضي ملاحظة شمول احاد الاشيا المخلوقة كلها كما يشهد به قوله
هنا مالكا للعالمين لا يخرج منهم شي من ملكوته وقوله في تفسير وما الله
يريد ظلما للعالمين ذكر ظلما وجمع العالمين على معنى ما يريد شيا من الظلم
لاحد من خلقه وقد اتضح لك وجه الشمول واما ثانيا فلان المقابل
للعالم المشاهد هو العالم الغايب فاذا اوهم الافراد القصد الى الاول
ناسب ان يثني ليتناولهما معا فان الكل مندرج فيهما قطعا وهذا يدل
على ان الجمعية باقية في الجمع المعرف باللام اذا اريد به الاستغراق فالحكم
على جماعة جماعة ولا يلزمه عدم شمول الحكم لكل فرد لانه لو خرج عنه
فرد فهذا الفرد مع كل فردين اخرين جماعة لم يثبت لها الحكم سوا ثبت
لبعضهم او لا فلا يصح الحكم بشمول ذلك الحكم لكل جماعة لاستلزامه
الثبوت لكل فرد واعتراض الفاضل على كون الحكم على كل جماعة
باستلزامه التكرار في مفهوم الجمع المستغرق لان الثلاثة مثلا
جماعة مندرجة فيه بنفسها وهي جزو من الاربعة والخمسة

وما فوقها

وما فوقها فيندرج فيه ايضا في ضمنها بل نقول الكل من حيث هو كل جماعة
فيكون معتبرا في الجمع المستغرق وما عداه من الجماعات مندرج فيه فلو
اعتبر كل واحدة منها كان ايضا تكرارا محضا مدفوع بانه لو لزم ما ذكر
لزم ايضا في مثل قوله تعالى كل حزب بما لديهم فرحون وقوله فلولا نفر من
كل فرقة وان لم يلزم منه فساد فتدبر وايضا ان كان مراده لزوم التكرار
له ذهنا فهو ممنوع اذ المفهوم منه امر مجمل ليس فيه ملاحظة فرد مما صدق
عليه اصلا فضلا عن تكراره وكذا ان اريد لزومه خارجا لان ثبوت الحكم
فيه لكل جماعة ولكل فرد واحد لا يتفاوت باي عبارة يعبر بها عنه بلا مرية
اقول العالم اسم جمع لكونه على زنة المفردات كخاتم وقالب وقد حقق النحاة
كما في شرح الفية بن مالك ان الاسم الدال على اكثر من اثنين ان كان موضوعا
للاحاد المجتمعة دالا عليها دلالة تكرار الواحد بالعطف فهو الجمع وان كان
موضوعا للحقيقة ملغى فيه اعتبار الفردية فهو اسم الجنس الا
كتمر وتمرة وان كان موضوعا لمجموع الاحاد فهو اسم جمع سوا كان له واحد
كركب او لا كرهط ومنه العالم واما عالمين فقال بن هشام هو اسم جمع على
وزن جمع السلامة ولا نظير له وفيه نظر وقال بن مالك ليس جمعا لعالم
لانه يعم العقلا وغيرهم وعالمين خاص بالعقلا وضعا ورد بكونه جماله بعد
تخصيصه بالعقلا وفي الكشف لو قيل عالم وعالمين كعرفة وعرفات لم يبعد
وانت اذا فهمت ما ذكر عرفت ان كلام السعد هو الموافق لكلام النحاة وعبارة
الشيخين صريحة فيه بغير شك لمن تدبر فقوله قدس سره في رده ان
ملاحظة المقام تقتضي شموله للاحاد ان اراد وضعا فلا ضير فيه وان اراد
ما هو اعم منه لدلالته عليه بالالتزام ونحوه كما مر فممنوع للزومه له كما سمعته
انفا وفرق بين الاطلاق والشمول فكما ان الجمع اذا عرف استغرق احاد
مفرده وان لم يصدق عليها كذا العالم اذا عرف شمل افراد جنسه فالعالمون
لجمع الجمع كالاقاويل يتناول لكل فرد كذلك كذلك تناولها العالمين وقوله المقابل
للعالم المشاهد الى اخره يجاب عنه بانه لو ثنى تبادر الذهن الى مجرد الجنسين
وربوبيتهما لا تستلزم ربوبية ما تحتهما والجمع في افادة استغراقه لجميع ما تحتها
اظهر من التثنية وان صح ارادة ذلك منها ايضا وما اورد عليه من ان اللام

اذا كانت لاستغراق احاد الجنسية الجمع لا يفيد الا تعدد الجنس فاستغراق الاجناس
من اين يفهم فجوابه ان استغراق الاحاد انما جاء من استغراق الجموع وانما سكت
عنه لظهوره اذ اللام الاستغراقية تدل على استغراق افراد ما دخلت عليه
وهو الاجناس والبحث فيه بان التوهم الحاصل في صورة الافراد وان انتفى
عن الجمع لكن فيه ايهام اخر وهو ان المراد منه الجنس دون الاستغراق
كالانهار في قوله تعالى تجري من تحتها الانهار مدفوع بان التوهم في الافراد اقوى
منه في الجمع لان المتبادر منه الاستغراق فانه من صيغ العموم كما تقرر في الاصول
وسياتي في قوله تعالى والمطلقات يتربصن تتمة له وقد بقي هنا مباحث اخر
مذكوره في شروح المفتاح وحواشي المطول لضيق عنها هنا نطاق البيان **قوله**
وغلب العقلاء منهم لما كان هذا الجمع مخصوصا بما هو علم او صفة لمذكر عاقل
بشروطه المذكوره في كتب النحو فجمع هنا عالم مع عدم استيفائه شروطه نبه
على ذلك بما ذكره اشارة الى تصحيح جمعيته ولذا قيل انما جمع بالياء والنون صفات
العقلاء وما هو في حكمها من الاعلام فانها تاول بمسمى به وتقديم فايدة الجمع مطلقا
على صحة الجمعية المقيد لان بيان فايدة المطلق مقدم على بيان وجه صحة المقيد
او للاهتمام بشان الفوايد والمعاني والاحتياج الى بيان وجه صحته بانتفاء
شرطية معا فانه اسم لا صفة شامل العقلاء وتعرض المصنف للاخير اما لظهور
الاول تنزيلا لا تحقيقا فانه اسم يشابه الصفة لاعتبار معنى فيه وهو العلم
به وصاحب الكشاف تعرض للاول دون الاخير لظهوره ايضا او لانه عنده سنة
وليس المراد بالاسم هنا ما يقابل الصفة بدليل قوله كساير اوصافهم الا ان يراد
بالاوصاف ما يتناول الحقيقية والتنزيلية ولا يخفى انه غلب فيه الذكور ايضا
وان في قوله منهم تغليبان وفيه نظر لان تاويل العلم المسمى به ليس لما ذكره
كما فصل في كتب العربية ولان كونه وصفا لا يصح لان قوله ما يعلم به وتمثيله
السابق صريح في انه اسم اليه وهي لا تسميه وصفا كما لا يخفى **قوله** كساير
اوصافهم اي كباقي اوصافهم فانها على الصحيح بمعنى الباقي لا الجميع وقال بالياء
والنون ولم يقل بالواو والنون كما في الكشاف لموافقته للنظم وهو اعتبار اول
احواله واشرفها **قوله** وقيل اسم وضع الى اخره اي هو اسم يطلق على كل جنس
من اجناس ذوي العلم لا على كل فرد او للقدر المشترك بين ذلك فيقال

عالم

عالم الملك وعالم الانس وعالم الجن ولم يرتض المصنف هذا لما سياتي والمراد بالاستتباع
تبعية غيرهؤلاء لهم فتدل ربوبيتهم على ربوبيتهم كدلالة قولك جاء السلطان
على مجيء اتباعه وجنده او مستتبعات التراكيب وهي ما يدل عليه بالالتزام وهو دلالة
النص او اشارته عند الاصوليين اذ من رب اشرف الموجودات رب غيرهم
وهذا جواب عما يخطر بالبال من انه تخصيص غير مناسب للمقام وحينئذ
لا تغليب ولا تجوز فيه والظاهر ان القايل بهذا لا يوجه به الجمعية لانه ليس
بصفة عنده وانما جرى مجراها كما مر فما قيل من انه مرضه لان هذه
الصيغة لم تسمع الا اسم آلة لا اسم فاعل ليس بشيء لان من يرجحه كالزمخشري
لم يرد ذلك كما بينه شراحه فان توهم من قوله لذوي العلم توهم على وهم اذ لا يلزم
من كون معناه ذوي العلم كونه اسم فاعل وانما مرضه لانه ان قيل انه حقيقة
خالف اللغة وان قيل انه مجاز لم يفد فايدة قيل وجمع جمع قلة على الاصح لقلتهم
في جنب عظمة قدرته او بالنسبة لما عداهم وفيه نظر ولفظ اسم بمعنى ما يقابل
الفعل او مقابل الصفة وما قيل من انه على هذا ماخوذ من العلم وعلى ما مر
من العلامة دعوى بلا دليل وقوله من الملايكة الى اخره بيان لذوي العلم والثقلان
الجن والانس لانهما ثقلا الارض والاستدلال به على تجسيم الجن في غاية الوهن
قوله وقيل عني به الناس ها هنا الى اخره عني بمعنى قصد مبني للمجهول
او للمعلوم والضمير المستتر فيه لله تعالى لانه معلوم بقرينة المقام والتعبير
به اشارة الى انه معنى مجازي وهذا القول نسبه الى الحسين بن فضل واحتج
بايات منها قوله تعالى اتاتون الذكران من العالمين وهو منقول عن اهل البيت
ايضا ونقله الراغب عن جعفر الصادق وعبارته عبارة المصنف بعينها
والمراد انه في الاصل والحقيقة كل ما سوى الله من الجواهر والاعراض
وقصد به هنا الناس خاصة لتنزيله منزلة جميع الموجودات لانه قد لكن
جميع الموجودات ونسخة كل الكاينات المنقولة من اللوح الرباني بالقلم
كما اشار اليه المصنف رحمه الله بقوله من حيث الى اخره واياه عنى القايل
وتزعم انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر • وهو منزع صوفي فمن قال
في شرحه ان تخصيصه بهم لان المقصود بالذات منا التكليف بالاحكام من
الحلال والحرام وارسال الرسل عليهم الصلاة والسلام وانزال الكتب هو الانسان

قال الله تعالى ليكون للعالمين نذيرا لم يقف على مراده ولم يحم حول مزاده وعلى هذا
هو شايع في افراد البشر مشترك بينها اشتراكا معنويا فكل فرد منه بمنزلة
جنس من تلك الاجناس ومن هنا المصنف رحمه الله لما لعنه لا اصله
من غير منتقض ولاد ليل يدل عليه اذ المناسب للمقام التعميم فلا يرد عليه
انه قد يختص بهولاء كما في قوله تعالى وفضلناهم على العالمين **قوله** من
حيث انه يشتمل الى اخره قيد الحيثية في كلام المصنفين يستعمل على وجوه
هي الاطلاق كما يقال ان الانسان من حيث هو انسان مدرك للكليات والجزئيات
والتقييد كما يقال دلالة التضمن دلالة اللفظ على جزء معناه من حيث هو جزؤه
والتعليل كما يقال الافيون من حيث اخراجه للحرارة الغريزية يسخن ظاهر
البدن وهذا هو المقصود هنا ويشتمل انتقاد من الشمول وهو الاحاطة
والفرق بين الاشتمال والشمول ان الشمول يوصف به المفهوم الكلي بالنسبة
الى جزئياته والاشتمال يوصف به الكل بالنسبة لاجزايه وهذا اغلبي فلا
يرد عليه ما يخالفه والمراد بالعالم الكبير عالم الملك وهو السما وما تحويه باسره
واشتماله كما في حاشية منقولة عنه لان ما في ذلك العالم من شي الا وفي الانسان
نظيره مما يحكيه ويفيد ما يفيده في الجملة اذ بدن الانسان بمنزلة العالم
السفلي لاخلاطه كعناصره فالسوداء كالارض والتراب لكونها باردة يابسة
والبلغم كالماء لكونه باردا رطبا والدم كالهوا حار رطب والصفرا كالنار حار
يابس وراسه بما فيه من الحواس الظاهرة والباطنة على راي كالعالم
العلوي لانه منبت للاعضا التي هي محل الحس والحركة كما ان العالم
العلوي منوط به امر السفليات على ما قال تعالى يدبر الامر من السماء
الى الارض مع ما انفرد به من الكمالات المتنوعة والهيات النافعة
والمناظر البهية والتراكيب العجيبة المبينة في علم التشريح ونحوه
مما لا يحصى كالتمكن من الافعال الغريبة واستنباط الصنايع المختلفة
فسبحان من زوج الابا العلوية بالامهات السفلية ونقل نسخ الوجود
بعلم قدرته العلية الى الصحف المكرمة الانسانية **قوله** من الجواهر
والاعراض يجوز ان يكون بيانا للنظاير ولما اضيف اليه قيل والاول
اظهر ليكون قوله يعلمها متعلقا بما هو اقرب وفي قوله بما ابدعه في العالم

اشعار بان المشبه به مبدع بخلاف المشبه لنكتة وهي انه لما جعله نظير العالم
الكبير كان مسبوقا بالمثل في الجملة وان كان نوعه باعتبار صورته الخاصة به مبدعا
على احسن تقويم ومن لم يتنبه له اورد عليه ان الابداع ايجاد الشي من غير سبق
مثال وهذا متحقق بالنسبة الى العالم الصغير والكبير **قوله** ولذلك سوى
الى اخره ذلك اشارة الى الاشتمال على النظاير المعلوم مما قبله والنظر بمعنى
الابصار بالعين وبمعنى التفكر والتفات النفس بالبصيرة للمعاني وهو
في الاصل مصدر شامل للقليل والكثير وحقه ان لا يثنى ولا يجمع فلذا افرده
فلا وجه لما قيل من ان الظاهر ان يقال بين النظرين لاقتضاس التعدد
فكانه اكتفى بالتعدد المعنوي من قوله فيهما ضرورة ان النظر في احدهما عين
النظر في الاخر انتهى وضمير فيهما عايد على العالم الكبير والصغير وهو الانسان
والتسوية واقعة في النظم اما في قوله تعالى وفي الارض ايات للموقنين وفي
انفسكم افلا تبصرون وهو الظاهر او في قوله سنريهم اياتنا في الافاق وفي
انفسهم وقوله وقال الى اخره معطوف على قوله سوى عطف تفسيري فتكون
التسوية اشارة الى الاية الاولى وهو امر مستقل مغاير لما عطف عليه فالتسوية
بما في الاية الثانية وهي سنريهم الى اخره وقوله في الارض ان اريد به ظاهره
فتخصيصها من بين دلايل الافاق لظهورها لمن على ظهورها وفي قوله
افلا تبصرون من غير تمييز بين الابصار المتعلق بالانفس والمتعلق
بما يقابلها اشارة الى شدة ظهورها اذ سوى بين المحسوس وغيره حتى
كان الجميع محسوس **قوله** وقرى رب العالمين بالنصب الى اخره مثل هذا
النصب على القطع وكونه على المدح مستفاد من المقام اذا قدر امدح وليس
بمتعين فقد يقدر غيره كاذم واذكر واعني ونحوه وفي شرح العمدة لابن
مالك ان المنعوت اذا كان متعينا لم يقدر اعني بل اذكر وهذه قراة زيد
ابن علي وهي من السواد وضعفت بالاتباع بعد القطع الا انه قيل ان زيدا
قرا بنصب الرحمن الرحيم ايضا فلا ضعف فيها وقال ابو حيان قرى بالنصب
وهي فصيحة لولا خفض الصفات بعدها لانهم نصوا على ان الاتباع بعد
القطع في النعوت غير جايز الا ان يقال الرحمن بدل لا نعت وهو مبني على
وجوب تقديم المتبع وهو غير متفق عليه فان صاحب البسيط جوزه

وروي شواهد تدل عليه ونصبه على الندا ظاهر لكنه كما في الدر المصون اضعف الوجوه كما فيه من اللبس والفصل بين الصفة والموصوف وفيه ايضا التفات الا انه لا يجري فيه ما سياتي **قوله** او بالفعل الذي دل عليه الحمد فهو منصوب بفعل مقدر هو احمد او نحمد لدلالة الحمد عليه وليس على التوهم فقول ابي حيان انه ضعيف لانه للتوهم وهو من خصايص العطف توهم غير صحيح مع انه لا يختص بالعطف ايضا كما بين في محله ونصبه به صادق بان يكون مفعوله او صفة مفعوله فان صاحب الكشاف قدره نحمد الله رب العالمين لان رب صفة لا بد له من موصوف يجري عليه في الافصح ولم يجعل الحمد المذكور عاملا فيه لقلة اعماله محلى باللام ولانه يلزم الفصل بين العامل ومعموله بالخبر وهو اجنبي كما قيل واورد عليه في بعض الحواشي ان الزمخشري ذكر في قوله تعالى متاع لازواجهم متاعا الى الحول في قراءة ابي ان متاعا نصب بمتاع لانه في معنى التمتع كقولك الحمد لله حمد الشاكرين فقال التفتازاني جاز نصب حمد الشاكرين بالحمد وهو مصدر معرف ايضا مع الفصل بالخبر لانه في الاصل معمول للحمد في موضع المفعول كما تقول حمدًا له فجاز لذلك وكذا كل مصدر جعل متعلقه خبرا عنه ويويده ان صاحب الكشاف والمصنف قالا في قوله تعالى اراغب انت عن الهتي ان راغب خبر مقدم مع تعلق عن الهتي به وفي الكشف جاز هذا بنا على ان المبتدا ليس اجنبيا من كل وجه فالمبتدا والخبر لاتحادهما معنى كشي واحد لا يعد الفصل باحدهما من الفصل بالاجنبي وهو قدس سره عده منه وانا اقول فيما ذكر اختلاف للنحاة اما اعماله معرفا ففيه اربعة مذاهب اجازته مطلقا وهو مذهب سيبويه ومنعه مطلقا وهو مذهب الكوفيين وجوازه على قبح وهو مذهب الفارسي وبعض البصريين والتفصيل بين ان يعاقب فيه ال الضمير فيجوز والا فيمتنع وكذا اعماله مع الفصل مطلقا سوا كان باجنبي او لا فمنعه بعض النحاة واجازه بعضهم لقوله تعالى انه على رجعه لقادر يوم تبلى السراير لتعلق يوم برجعه ومن منعه قدر عاملا على ان منهم من تساهل في الظروف وقيل الاظهر في توجيه هذه القراة انه مفتوح فتحة بنا لانه ماض يقال ربه

يربه

يربه اذا ملكه ولا يخفي بعده وتكلفه فان هذه الجملة لا بد لها من موضع والاوجه ان يكون هنا صفة والحالة غير مناسبة معنى مع انه قرئ بنصب الرحمن الرحيم فالمناسب كون ما قبله منصوب فما ادعي ظهوره ليس بظاهر **قوله** وفيه دليل الى اخره اي في توصيف الله برب العالمين دليل على ما ذكر ومن حكم بان المحوج الى المؤثر هو الامكان قال ان اتصاف الممكن بالوجود ليس من مقتضى ذاته حدوثا وبقاء فهو في ابتدا وجوده واستمراره يحتاج اليه ومن قال بان المحوج له هو الحدوث لزمه استغنا وه عنه حال بقايه ودفع بان شرط بقا الجوهر العرض وهو متجدد محتاج الى المؤثر في كل حين فكان الجوهر محتاجا اليه حال بقايه بواسطة احتياج شرطه فلا استغنا له اصلا فرجع الى المذهب المنصور بلا اختلاف في احتياجه اليه في البقا وانما الخلاف في انه بالذات او لا وهو سهل وكذلك افتقاره الى المبقي في كلام المصنف رحمه الله ووجه الدلالة ان التربية تبليغ الشي الى كماله شيا فشيا الى انقضايها فيلزم استنادها اليه بقاء وحدوثا وايضا العالم ما يعلم به الصانع ولا يكون ذلك الا بعد وجوده وهو ظاهر وكذا الملك لما يلزم من الحفظ والاستناد الى المالك فسقط ما قيل من ان الدلالة فيها كلام فان التربية والمالكية يجامع استغنا الممكنات عن المبقي وان دفعه القايل بانه يمكن ان يقال ان الحفظ معتبر في معنى الرب اولا ولازم له اذ معناه ادامة وجود الممكنات وابقاوها كما ذكره الغزالي واورد عليه ان الحفظ له معنيان كما صرح به الامام احدهما ما ذكروا الاخر صيانة المتعاديات والمتضادات بعضها عن بعض فغي كون المعتبر في مفهومه او لازمه هو الاول نظر الا ان يراد بالمبقي اعم مما يديم الوجود او يصونه وما قيل من ان بقا الممكنات من جملة بلوغها الى الكمال واحتياجها في بلوغ الكمال الى المؤثر يدل على احتياجها اليه مطلقا فالرب من حيث تبليغها الى البقا مبق كما انه من حيث اخراجها من العدم الى الوجود مبدع لا يحصل له وقد عرفت ما يغنيك عن امثاله فان البقا ليس الا وجودا ماخوذا بالاضافة الى الزمان الثاني والوجود في الزمان الثاني متوقف على ما قبله ومحتاج والمحتاج الى المحتاج محتاج بديهة فان اتصافه بالوجود لما لم يكن

ذاتيا او لا كان كذلك فيما بعده لاستوا نسبته الى الوجود في ساير الازمان وتجدد
الوجود له في كل حين هو التربية الالهية ولا حاجة الى ان يقال الدليل في كلامه
ليس بمعنى البرهان القطعي بل ما يقتضيه الفحوى ويشهد به الذوق
والمصنف رحمه الله كثيرا ما يريد به هذا **قوله** وكرره الى اخره ما سياتي هو
قوله واجرا الى اخره فان ترتب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فهذا تعليل
لاستحقاقه للحمد وانه لاتصافه تعالى بهما كان ذكرهما في البسملة تعليل الابتدا
باسمه والتبرك به وهذا بنا على مذهبه من ان البسملة من الفاتحة او جواب
عما قيل ان البسملة ليست من السورة والا لزم تكرار الاسمين من غير فايدة
وفي التفسير الكبير الحكمة في تكريره انه في التقدير كانه قيل اذكر اني اله رب
مرة واذكر اني رحمن رحيم مرتين ليعلم ان العناية بالرحمة اكثر من سواها ثم
لما بين تضاعف الرحمة قال لا تغتر بذلك فاني مالك يوم الدين فهو كقوله
غافر الذنب الى اخره وفيه ان الالوهية مكررة ايضا فتدبر **قوله** قراه
عاصم الى اخره ضمير قراه راجع الى مالك بالالف لانه معلوم من تقدم ذكره ويعضده
بمعنى يؤيده ويقويه يقال عضده اذا صار له عضدا اي معينا وناصرا واصل
العضد في اليدين المرفق الى الكتف فاستعير للمعنى ثم شاع حتى صار
حقيقته فيه وجعل هذه الاية مؤيدة لهذه القراة لانها ماخوذة من الملك
بالكسر وسياتي الفرق بينه وبين الملك بالضم فان المراد باليوم فيها يوم القيمة
وهو يوم الدين ايضا ونفي المالكية عما سواه يقتضي اثباتها له فالسياق لبيان
عظمته تعالى ومجرد نفي المالكية عن غيره لا يقتضيها بشهادة الفحوى
والذوق وتنكير الاسما الثلاثة للتعميم وتعميم الاخير لشموله الضر والنفع
والقليل والكثير واورد عليه ان قوله والامر يومئذ لله ظاهره يعضد قراه
ملك لمناسبة للامر مناسبة تامه وقد فسره في التيسير وغيره بان
الحكم لحكمه ولا قاضي سواه وهو صريح في اثبات الملك بالضم له ولذا قيل انه
يوير خلافه وقيل انها مقوية ومؤيدة لا نص موجب لمدعاه فيكفي موافقة
معناه لا و لمطابع ان اخرها موافق له ايضا فان المراد بالامر المالكية فلما نفاها
اولا عن غيره صرح بعده باثباتها على العموم له كما هو المعروف في امثاله
من التذييل نعم هو على هذا المنطوق مؤكد لمفهوم ما قبله ولو فسر الامر

بالملك

بالملك بالضم فهو كما قيل انه تعالى لما نفى مالكيته احد لشي على العموم
في المالكية كما مر او بالاعم منه كان تاسيسا متضمنا للتاكيد على وجه ابلغ
ومن هنا ظهر ضعف ما نقل انه تعالى لما نفى مالكية احد لشي على العموم اثبت
بعده ان جميع الامور مملوكة له تعالى في ذلك اليوم فلا يشارك احد في مالكية
شي منها وهو معنى مالك يوم الدين ولا وجه لكونه مشتقا من الملك بالضم
لان المقام يقتضي نفي التصرف مطلقا لا نفي التصرف بطريق التكليف
فقط والقران يفسر بعضه بعضا ويعقوب بن اسحق الحضرمي البصري
هو التاسع من القرا العشرة **قوله** وقرا الباقون ملك اورد عليه ان قراة
خلف بن هشام توافق القراة الاولى ورد بان المراد بالباقين هنا باقي الثمانية
الذين قدم المصنف ذكرهم بقوله الايمة الثمانية المشهورون وقوله وهو المختار
قيل عليه قد رجح كل فريق احد القراتين على الاخرى ترجيحا يكاد يسقط مقابلها
وهو غير مرضي لتواترهما وقد روي عن ثعلب انه قال اذا اختلف اعراب القرات
السبعة لم افضل اعرابا على اعراب في القران بخلاف ما اذا وقع في كلام الناس
وقريب منه ما قيل لو ابدل المختار بالابلغ كان اولى لتواترهما ووصف احدهما
بالمختار يوهم ان الاخرى بخلافه وانا اقول ~~~~ في الفقه الاكبر ان الايات
لا يكون بعضها افضل من بعض باعتبار التلاوة انما يكون باعتبار المعنى
فسورة الاخلاص مثلا افضل معنى من سورة تبت لان معنى الاولى توحيد
وهذه في صفة بعض الكفار والاولى افضل من هذه الجهة كاية الكرسي
ولا شبهة ايضا في ان بعض القرات افصح من بعض كقراة ابن عامر
قتل اولادهم شركاؤهم لا يخفى على ذي تمييز ان قراة الجمهور افصح منها
وان بعض القرات اشهر من الاخرى كالقراة المنفرد بها راو وغيرها المتفق
عليها الباقي ولبعض القرات الجارية على مقتضى الظاهر ومقابلها الجاري
على خلافه نكتة فعلى هذا ما المانع من ان يقال ان بعضها مختار لبعض
العلما والرواة ولا يلزم من كونه مختارا نقص مقابله والقرا يقولونه
من غير انكار فهذا الامام الجعبري يقول دايما و مختاري كذا من غير تردد منه
قوله لانه قراة اهل الحرمين قيل عليه انه لو سلم كونه اولاهم اعلم
بالقران لا نسلم ذلك في عهد القرا المشهورين الا ترى صحيح البخاري

يقدم على موطا مالك وهو عالم المدينة على ان القراات المشهورة كلها متواترة
وبعد التواتر المفيد للقطع لا يلتفت الى احوال الرواة اللهم الا ان يريد زيادة
الفصاحة فان لغتهم افصح وقد وافقهم قرا البصرة والشام وحمزة
من الكوفيين ايضا ولا تقبل هاولي الناس بان يقروا القران غضا طريا
كما انزل وهم الاعلون فصاحة ورواية وعليه ارباب الحواشي باسرهم
والمصنف رحمه الله تبع الزمخشري في ذلك ولم يعترضوا عليه بل اوردوه مسلما
وقال الفاضل لعلو رتبة القاري رواية وفصاحة قلت لا يخفى ان اهل الحرمين
قديما وحديثا اعلم بالقران والاحكام ولذا استدل بعض الفقها بعمل اهل المدينة
واما مجرد فصاحتهم التي توكا عليها ذلك القايل فلا يجديه نفعا لان القراة
سماعية لا مدخل للراي والفصاحة في روايتها اصلا **قوله** لقوله تعالى الى اخره
فقد وصف الله ذاته بانه المالك يوم القيمة وهو يوم الدين والقران يفسر بعضه
بعضا والاية السابقة لا تعارضه لانها ليست نصا في المالكية كما مر وكل منهما
محتمل لا دليل قاطع ولم يذكر قوله تعالى ملك الناس مويدا كما في الكشاف لمغايرة
معناها لما هنا لئلا يتكرر مع قوله رب الناس واما رب العالمين فلا تكرار
فيه لانه فسر بما يدل على صفاته فيختص بالدنيا وما بعده في الاخرة
ولو فسر بالاعم ايضا يكون ذكر الخاص بعده اعتنا بشانه غير مكرر ولم يسلم
ثمت له كثير وباب التاكيد مشهور **قوله** ولما فيه من التعظيم فان لفظ الملك
كالسلطان فيه دلالة على العظمة لان الناس قلما يخلو احد منهم من كونه
مالكا ولا يكون ملكا الا الاعاظم فهو ما بينهم عزيز قليل وتصرفه عام
قوي كما سياتي فلذا اردفه المصنف رحمه الله ببيانه فقال والمالك
هو المتصرف الى اخره وفي الكشاف ان الملك بالضم يعم وبالكسر يخص
فقال المدقق في الكشف لم يرد به العموم والخصوص المصطلحين لان احدهما
لا يدخل في مفهوم الاخر فلا عرض شامل له وهذا بحسب العرف الطارى
في الملك بالكسر وفي التحقيق الملك بالكسر جنس للملك بالضم والمراد
ان ما تحت حياطة الملك من حيث كونه ملكا والعموم والخصوص لغة يقع
على مثل هذا وجاز ان يراد ان شمول سياسته فوق سياسة المالك
والتحقيق ان الملك بالضم نسبة من قام به ومن تعلق وان شيت
قلت

قلت صفة قايمة بذاته متعلقة بالغير تعلق التصرف التام المقتضي استغنا
المتصرف وافتقار المتصرف فيه ولذا لم يصح على الاطلاق الا لله وهو اخص
من الملك بالكسر لانه تعلق الاستيلا مع ضبط وتمكن من التصرف
في الموضوع اللغوي وبزيادة كونه حقا في الشرع من غير نظر الى استغنا
وافتقار وان ما يملكه الملك من المملك عليه اعني سياسته الخاصة ملكه فيه
اتم مما ملكه المالك اما ما لا يملكه الملك ويملكه المالك فليس مورد البحث لكنه
قد لاح ان ما يتوهمه بعض العامة من ان تصرف المالك في المملوك اتم من
تصرف الملك في الرعايا منشوه من عدم فرض اتحاد المورد والنظر الى العرف
الفقهي والكلام في الموضوع اللغوي بل المعنى الاصلي المشترك بين اللغات
كلها وقوله الملك بالضم التصرف بالامر والنهي في الجمهور ويختص بسياسة
الناطقين والملك بالكسر ضبط الشي المتصرف فيه بالحكم بناء على العرف
العامي ولذا قلنا لا يدخل احدهما في مفهوم الاخر ويرجح هذه القراة تكرار
الرب بمعنى المالك ووصفه تعالى ذاته بالملكية عند المبالغة دون
المالكية في قوله تعالى مالك الملك اقول هذا مما تلقوه بالقبول وخصه
قدس سره من غير تصرف فيه وهو ماخوذ من كلام الراغب وقد قال
السمين في مفرداته انه مخصوص بصفات الادميين واما في صفته تعالى
فالمالك والملك بمعنى واحد والظاهر ان بين المالك والملك عموم وخصوص
وجهي لغة وعرفا فيوسف الصديق عليه الصلاة والسلام بناء على انه ملك
رقاب اهل مصر في القحط بناء على شرعهم ملك ومالك والتاجر مالك غير ملك
والسلطان على بلد لا ملك له فيها ملك غير مالك واما ما مر ففيه نظر من
وجوه الاول ان قوله ان احدهما لا يدخل في مفهوم الاخر غير مسلم لان الظاهر
ان الملك بالضم هو التصرف في كل ما في مملكته كما يرى وبالكسر تصرف
خاص فيما تحت يده فالاول اعم وكذا الملك والمالك وما ذكره من معنى
العموم والخصوص اللغوي خلاف المتبادر ولا يذهب لمثله من غير داع
وان صح في نفسه وقوله والتحقيق الى اخره مويد لما قلنا والثاني ان قوله
من غير نظر الى استغنا وافتقار فيه نظر لان ذلك من شان المالك
والمملوك فلو نظر الى ما يخالفه نادرا كان الاول كذلك من غير فرق

والثالث ان قوله المتصرف بالامر والنهي الي اخره غير مسلم ايضا لان المعروف
خلافه فان الملك يملك بالسلطنة الحصون والبلاد وغيرها مما لا يعقل
وله التصرف فيها ايضا فلا وجه لهذا التخصيص فاعرفه **قوله** والمالك
هو المتصرف الي اخره قيل عليه انه لا يناسب المقام وانما يلايم كون المالك
اولي لان المالكية سبب لاطلاق التصرف دون الملكية ويمكن ان يقال
مراده ان المالك هو المتصرف في الاعيان المملوكة له كيف شاء والملك
هو المتصرف بالامر والنهي في المامورين الذين هم رعيته جميعا فيتناول
تصرف الاعيان المملوكة وغيرها من المالكين لها وغيرهم فالمالك من حيث
هو مالك دون الملك وما ذكر من ان الملك هو المتصرف بالامر والنهي في المامورين
بناء علي ان الملك يضاف عرفا الي ما ينفذ فيه التصرف بالامر والنهي ولا ينافي
كونه اكثر حياطة وتصرفا هذا وما ذكر انما هو بالنظر الى اللفظ والي مجرد مفهومي
اللفظين واما بعد الاضافة الي الامور كلها فكونه مالكا للامور كلها في يوم الدين
في قوة كونه ملكا ولذا قال مالكا امورهم يوم الثواب والعقاب بعد اختيار
الملك اقول هذا غريب منه مع دقة نظره فان مراد المصنف ان الملك
بالكسر مختص بالاعيان من غير العقلا كالثياب والانعام والرقيق ايضا
حكمها لالحاقه بما لا يعقل والملك بالضم مختص بالعقلا وتملكهم اشرف
واقوي ومن يملكهم يملك غيرهم بالطريق الاولي فكيف يكون هذا مرجحا للمالك
وهذا مبني لغوي لا عرفي كما قيل **قوله** وقرئ ملك بالتخفيف اي بفتح
وسكون اللام بعد كسرها ولذا سماه تخفيفا فان السكون اخف من الكسر
وفعل المكسور والمضموم عينه يجوز تسكينه قياسا بخلاف المفتوح وهي
قراءة شاذة وظاهره انه ليس لغة اصلية وقد ذهب بعض اهل
اللغة الي انه غير مخفف وانه صفة بزنة صعب او مصدر وصف به
مبالغة كما في القاموس وقوله بلفظ الفعل اي الماضي المفتوح العين واللام
ونصب اليوم وفي الكشاف قرا ابو حنيفة ملك يوم الدين بلفظ الفعل
الي اخره وفي نشر بن الجزري القراءات المنسوبة لابي حنيفة التي
جمعها ابو الفضل محمد بن جعفر الخزاعي ونقلها عنه ابو القاسم الهذلي
وغيره لا اصل لها قال ابو العلا الواسطي ان الخزاعي وضع هذا الكتاب

ونسبه

ونسبه الي ابي حنيفة فاخذت خطوط الدارقطني وجماعة علي ان هذا الكتاب
موضوع لا اصل له قلت وقد رايت الكتاب المذكور ومنه انما يخشى الله من
عباده العلما برفع الهاء ونصب الهمزة وقد راج ذلك علي اكثر المفسرين
ونسبوها اليه وتكلفوا توجيهها وابو حنيفة رضي الله عنه بري منها
انتهى فايراد هذه القراءة غير لائق من الشيخين ومن قال انها قراءة
حسنة لاحتمالها معني القراءتين لجواز كونه من الملك والملك وهذه الجملة
صفة لموصوف تقديره اله ملك الي اخره وهو بدل من المعرفة لوصف
فقد زاد في الطنبور نغمة وذكر ما يحسن تركه وقال ابو حيان انها جملة
لا موضع لها ويجوز ان يكون حالا **قوله** ومالكا بالنصب علي المدح
الي اخره وفي بعض النسخ وملكا بدون الف وهي قراءة ايضا كما في حواشي
الليثي وقيل نصبه على الحال وفي التيسير انه على النداء وهو بعيد
ولذا قيل ان غيره اولي منه لافادته عليه هذه الصفات للعبادة
فلذا تركه الاكثر والمراد بالمدح تقدير امدح ونحوه وهو في عرف النحاة
في النعت بمعني القطع الا ان النكرة لا توصف بها المعرفة فهو تسامح
منه او بناء علي ما ذكره بعض النحاة من ان النعت المقطوع لا يلزم فيه
موافقته منعوته تعريفا وتنكيرا وانما يلزم لو تبع منعوته وعلي
نصبه يوم ظرف او مفعول به وما قيل من انه اذا نون رفعا
ونصبا بالف ودونها منصوب علي الظرفية لا غير لان الصفة
لا تعمل النصب واسم الفاعل انما يعمل بمعني الحال او الاستقبال
وصفاته تعالى ازلية ليس بشي لان نصبه علي التوسع فيجوز مطلقا
وايضا الازلية لا تنافي العمل لشمولها للحال والاستقبال وما ذكر
غير متفق عليه **قوله** ويوم الدين الي اخره الدين له معان كالعبادة
والملة وسياتي وقيل بين الدين والجزا فرق فان الدين ما كان
بقدر فعل المجازي والجزا اعم واختار يوم الدين علي غيره من اسما القيمة
رعاية للفاصلة وافادة للعموم فان الجزا يتناول جميع احوال الاخرة
الي الابد وكما تدين تدان معناه كما تفعل تجازى وهو من المشاكلة
الا انه قدم فيه المشاكل وهو جايز وان كان المشهور خلافه كما في البيت

وقد قرره شراح المفتاح في قوله اوما الي الكوما هذا طارق نحرتني الاعدا ان لم
تنحروا وقيل معناه كما تجازي غيرك تجازي فلا مشاكلة فيه وهو مثل اول من
قاله خالد بن نفيل وله قصة في مجمع الامثال وقد تمثل به النبي صلى الله عليه وسلم
في حديث رواه ابو الدردا وهو البر لا يبلى والاثم لا ينسى والديان لا يموت فكن
كما شئت كما تدين تدان وفي التوراة ما معناه كما تدين تدان وكما تزرع تحصد
وفي الانجيل كما تدين تدان وكما تكيل تكتال والجار والمجرور او الكاف فيه
صفة مصدر مقدر اي دينا مثل دينك **قوله** وبيت الحماسة الي اخره اي ومنه
بيت الحماسة واصل معنى الحماسة الشدة والشجاعة وهو اسم الكتاب
المعروف لابي تمام الطاي والشعر المذكور من قصيدة في حرب البسوس
لشاعر يسمى الفند الزماني واوله صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم
اخوان وقيل هذا البيت فلما صرح الشر فامسى وهو عريان ولم يبق
سوى العدوان دناهم كما دانوا وقوله دناهم جواب لما والعدوان بضم
العين الظلم وبقية القصيدة والكلام عليها في شرح المرزوقي وغيره
قوله اضاف اسم الفاعل الي اخره الظرف اما متصرف وهو الذي لا يلزم
الظرفية او غير متصرف وهو مقابله والاول كيوم والليلة فلك ان
تتوسع فيهما بان ترفع او تجر او تنصب من غير ان يقدر فيه معنى في
فيجري مجرى المفعول به لتساويهما في عدم تقدير في فيهما فاذا قلت
سرت اليوم كان منصوبا انتصاب زيد في نحو ضربت زيدا ويجري
سرت مجرى ضربت في التعدي مجازا لان السير لا يوثر في اليوم تاثير
الضرب في زيد ولا يخرج بذلك عن معنى الظرفية ولذا يتعدى اليه
الفعل اللازم ولا يظهر الفرق في الاسم الظاهر وانما يظهر في الضمير
لانك اذا اضمرت في قلت سرت فيه والا قلت سرته كما في بيت الكتاب
ويوم شهدناه سليما وعامرا قليل سوى طعن النهار نوافله واذا توسع
في الظرف ان فعله غير متعد صار متعديا وان كان متعديا الي واحد
صار متعديا الي اثنين كحفرت بيرا اليوم وان كان متعديا الي مفعولين
فمن النحويين من ابي الاتساع فيه لانه يصير متعديا الي ثلاثة وهو
قليل ومنهم من جوزه وان كان متعديا الي ثلاثة لم يجز لانه يصير متعديا

الي الاربع

الي الاربعة ولا نظير له وحكي ابن السراج عن بعضهم جوازه هذا خلاصة مذاهب
جميع النحاة كما في شرح الهادي وهذا نصه وتحقيقه ان التوسع في الظروف
جعل نسبة الفعل اليها وتعلقه بها باعتبار كونه واقعا فيه بمنزلة نسبته
الي المفعول به الواقع عليه لما بينهما من الملازمة والمشابهة لان نحو زيد المفعول
لمحل الفعل لظهور اثره فيه فالتوسع هنا تجوز حكمي في النسبة الظرفية الواقعة
بعد نسبة المفعول به الحقيقي واثره يظهر في الاضمار كما مر فلذا كان اللازم
معه متعديا والمتعدي متعديا لاكثر مما كان يتعدى له فالمتعدي بحاله باق
علي حاله حتي اذا لم يذكر مفعوله قدر او نزل منزلة اللازم ومنه عرفت ان
الجمع بين الحقيقة والمجاز في المجاز الحكمي ليس محل الخلاف ولذا قال الرضي
اتفقوا علي ان معنى الظرف متوسعا فيه وغير متوسع فيه سوا لا ما توهمه
بعض ارباب الحواشي وهذا مما يعض عليه بالنواجذ لكثرة جدواه كما ستراه
وفي قوله اسم الفاعل دون مالك مع انه اخصر دقيقة وهو انه علي القراة
الاخري ان قيل انه صيغة مبالغة كحذر كان ملحقا باسم الفاعل وله حكمه
فيدخل فيه علي الطف وجه واخصره والا فهو اما صفة مشبهة او ملحق
باسما الاجناس الجامدة كسلطان فلا كلام في اضافته وقيل انه تعرض لاضافة
مالك مع انه غير مختار عنده لانه لا اشكال فيه اذ هو صفة مشبهة مضافة
الي غير معمولها فاضافته معنوية فيوصف به المعرفة وفي اضافة اسم
الفاعل خفا فلذا تعرض لتخصيصه ونص علي ظرفية يوم الدين لافادة
ان مملوكيته غير حقيقية واليوم من الفجر الصادق او من طلوع الشمس
الي الغروب ويطلق علي مطلق الوقت قليلا او كثيرا ويوم القيمة حقيقة
شرعية في معناه المعروف ومجرى بضم الميم من الاجرا وهو اسم مكان
مجازي ويجوز فتح الميم ايضا قيل وقد يتوهم ان مجري بزنة موسى
دون مرمى ليناسب الاجرا ونحن نجعله علي وزن مرمى بفتح الميم
ليدل علي ان المفعول به يجري في هذا المكان بنفسه بخلاف الظرف
فانه يجري باجرا المتكلم لانه ليس مذهبه نعم لو جعل مجرى مفعولا
مطلقا كان الاظهر جعله كموسى واورد عليه ان المفعول المطلق
من المصدر لم يسمع وليس معه فعل يكون هو مفعوله وهو غفلة

منه فانه مصرح بخلافه في متون النحو وقد مر قريبا ما في الكشاف من ان متاعا
في قوله تعالى متاع الى الحول متاعا منصوب بمتاع الاول **قوله** يا سارق
الليلة اهل الدار يقال سرقه مالا يسرقه من باب ضرب وسرق منه مالا
يتعدى الى الاول بنفسه والى الثاني بالحرف وقد يحذف فيتعدى
له بنفسه كما في المصباح وهذا شاهد على ان هذه الاضافة للمفعول
المجازي كما مر وهو بيان لحكمه في نفس الامر كما بينه النحاة لا تصحيح لوصف
المعرفة به لان المعمولية غير مناسبة له ولو كان كذلك لم يصرحوا به
بعده فما قيل من انه جواب لسوال مقدر وهو ان هذه الاضافة لفظية
اذ هي من اضافة الصفة لمعمولها فكيف وصف به المعرفة فاجيب بما ذكره
المصنف رحمه الله لا وجه له ثم انك قد عرفت مما تلوناه عليك ان هذا المفعول
لا بد من زيادته على مفعوله الاول ان كان متعديا واكثر ارباب الحواشي هنا لم يقفوا
على تفصيله فخبطوا خبط عشوا فمنهم من قال ان انتصاب اهل الدار بمقدر
اي احذر وقد يجعل مفعولا اول لسارق لانه قد ينصب مفعولين كما مر
فتوهم انه ينافي نصب المفعول فاحتاج الى التقدير او تقدمه لاثنين وكذا من قال
ان المفعول الذي صرف النسبة منه الى الظرف في هذا البيت محذوف كما في مالك
يوم الدين واهل الدار غير ذلك المفعول فانه يقال سرقه مالا وسرق منه
مالا كما مر وعلى الثاني اهل الدار منصوب بنزع الخافض فلا يرد انه ينافي
كونه مجازا حكميا ذكر المفعول لان المفعول المجازي لا يجتمع مع المفعول
الحقيقي ولا مع مفعول اخر مجازي فلا يقال اجري النهر الماء او اجريت النهر
الزرع انتهى وهو كله من ضيق العطن لما مر فتذكر وقوله قدس سره من قال
الاضافة في مالك يوم الدين مجاز حكمي ثم زعم ان المفعول به محذوف عام
يشهد لعمومه الحذف بلا قرينة خصوص ويرد عليه ان مثل هذا المحذوف
المقدر في حكم الملفوظ فلا مجاز حكمي كما في نحو واسال القرية اذا كان الاهل مقدرا
انتهى ناشي من عدم تحرير المبحث ثم قال واما اضافة مالك فلا اشكال
فيها لانها اضافة الصفة المشبهة الى غير معمولها كما في رب العالمين
فهي حقيقية فانها تضاف الى الفاعل دون المفعول لانها لا تعمل النصب
اصلا واذا توسع فيه نصب الظرف نصب المفعول به او اضيف اليه

على معنى

على معنى اللام ولم يعتد بالاضافة بمعنى في وان رفعت سورة الاتساع وما يتبعه
من الاشكال اما لان الاتساع محقق في الضماير المنصوبة لانها لا تنصب على الظرفية
فحمل على ما هو محقق واما لان في الاتساع فخامة المعنى فكان اولى بالاعتبار
ومن اثبتها نظر الى الظاهر من غير تحقيق واهل الدار منصوب بسارق
لاعتماده على حرف الندا كقولك يا ضاربا زيدا ويا طالعا جبلا وتحقيقه
ان الندا يناسب الذات فاقتضى تقدير موصوف اي يا رجلا ضاربا انتهى
وفيه بحث من وجوه الاول ان قوله ان الصفة المشبهة لا تعمل النصب مخالف
لما صرحوا به من انها تنصب معمولها على التشبيه بالمفعول به فان قيل المراد
انها لا تنصبه حقيقة فهذا المفعول هنا غير حقيقي ايضا فكانه اراد انها لا تعمل
النصب في محل المضاف اليه لانه فاعل واذا نصب نصب على التشبيه واذا اضيف
رد لاصله اذ لا داعي لمخالفته وهذا من الكشف وعبارته لان الصفة المشبهة
لا تعمل النصب ابدا الا ترى الى قولهم ان الصفة المشبهة تضاف الى فاعلها
في بحث الاضافة وهي ناطقة بهذا الثاني ان النحاة صرحوا بان اضافة
الصفة المشبهة غير محضة ليست على معنى حرف والفرق بين معمول
ومعمول تحكم محتاج لنقل الثالث ان ابن مالك لما ذكر الاعتماد على الندا
تبعا لبعضهم اعترضوا عليه بانه ليس كالاستفهام والنفي في التقريب
من الفعل لاختصاص الندا بالاسما فكيف يكون مقربا من الفعل فاجيب
بان الاعتماد في مثله على موصوف مقدر واليه جنح قدس سره الا ان
الرضي قال في باب الموصول ان تقدير الموصوف فيه لا سند له في كلام
العرب ولا شاهد لهم على ما ادعوه هنا وقال بعض حذاق العصر
حرف الندا قام مقام ادعو وهذا يكفي في التقريب ولو اجيز الاعتماد على
المقدر لغا به شرط الاعتماد اذ لا بد للصفة من موصوف يجري عليه ملفوظ
او مقدر وليس بشي لان كون يا بمعنى ادعو يقتضي كون المنادى مفعولا
والاصل فيه الاسمية فلا تقريب فيه ايضا وليس كل مكان يقدر فيه
الموصوف ما لم يكن يقتضيه ويتقاضاه ثم انه جعل هنا التوسع والاضافة
لادنى ملابسة مجازا حكميا وجعلها في شرح المفتاح مجازا لغويا وبينهما
مخالفة ظاهرة وسياتي تحقيقه في محله ففي هنا فائدة

وفي ان السعد رحمه الله تعالى صرح بان الاضافة بمعنى في معنويه وتبعه
فيه غيره وقد ذكر الرضي ان اضافة مالك يوم الدين سواكانت بمعنى في
او بغيرها فيها لفظيه لان المضاف اليه اما مفعول فيه اوبه وعلى اي
تقدير هو معمول الصفة وفرق بينهما بان الاول محمول على ما اذا كان
بمعنى في مدلولا للاضافة ومالك يوم الدين اذا لم يرد به الماضي او الاستمرار
بل الاستقبال وبحمل الصفة في اليوم لا يكون معنى في فيه مدلولا للاضافة
لانه قد كان حاصلا قبلها وتاثير الاضافة في اللفظ فتدبر **قوله** ومعناه
ملك الامور يوم الدين قوله معناه صريح في انه لم يرد تقدير الامور في النظم
حتى يلزم كون اليوم ظرفا محضا فيفوت تنزيله منزلة المفعول به
وعموم الامر يفهم من حذف المفعول بلا قرينة الخصوص لتذهب
النفس كل مذهب او من جعل مالكيته ليوم الدين كناية عن كونه مالكا
للامر كله لان تملك الزمان كتملك المكان يستلزم تملك جميع ما فيه
بناء على انه لا يلزم في الكناية امكان المعنى الحقيقي فان الزمان عند
بعض المتكلمين معدوم وتملك المعدوم ممتنع وعلى ان الاستلزام معنى
الانتقال في الجملة لا بمعنى امتناع الانفكاك فلا يرد منع الاستلزام
قوله على طريقة ونادى اصحاب الجنة الى اخره يعني ان اسم الفاعل
كالمفعول بخلاف الصفة المشبهة الدالة على الثبوت فهو حقيقة
في الحال الا انه منزل منزلة الماضي في تحقق الوقوع فاستعير له استعارة
تبعية كما في قوله تعالى ونادى اصحاب الجنة فانه بمعنى ينادي وارادة
الماضي منه ولو بالتنزيل مانعة عن العمل كما ان ارادة الحال ولو حكاية كما في
قوله تعالى وكلبهم باسط ذراعيه كافية فيه هذا هو المشهور وقيل انه حقيقة
فيه وفي الماضي ايضا واما في المستقبل فمجاز اتفاقا ونقل عن المصنف
رحمه الله انه مجاز في الماضي المنقطع لا مطلقا وهو مخالف للمشهور
وبنى عليه ان مالك يوم الدين حقيقة عنده وان لم يعتبر استمراره
وكيف يأتي هذا مع قوله انه على طريقة ونادى اصحاب الجنة وهذا
مقرر في الاصول الفقهية والمعاني وذكره بعض النحاة وفيه اشكال
ظاهر لان الدال على الزمان وضعا بالاتفاق انما هو الفعل وما قالوه

مخالف

مخالف له وليس كالصبوح والغبوق ولذا ذهب بعض الاصوليين الى انه لا دلالة
له على الزمان اصلا وفي شرح منهاج المصنف انه الحق ثم انه قيل اذا كان
مجازا في الماضي كما في التلويح كان اسم الفاعل هنا على تقدير كونه بمعنى الماضي
وقد كان مستعملا في المستقبل مجازا في المرتبة الثانية وهو مما حرره السيد
في تفسير قوله تعالى وما يخدعون الا انفسهم والطيبي **اقول** هذا زبدة
انظار من كتب الحواشي من المدققين هنا وفيه نظر اما اولا فان قولهم
انه في المستقبل مجاز اتفاقا غير صحيح لان من اهل الاصول من ذهب الى انه
حقيقة في الحال والمستقبل واما ثانيا فما ادعوه من انه مجاز في المرتبة
الثانية مع ما فيه من التعسف غير مسلم كما يعلم مما سيأتي في تقريره
مع ان شرط ذلك المجاز المشهور غير مقرر هنا واما ثالثا فالتجوز
المذكور اذا كان كالتجوز في نادى مما ذكروه في اكثر وارد نحوه ابن هشام
في رب من المغني وقد اورد عليه شارحه انه يقتضي ان المستقبل
حينئذ عبر به عن ماض متجوز به عن المستقبل وهو مع تكلفه في
صحته تردد لا يخفى وجهه فتدبره وهذا ماخوذ من الكشف وسيأتي
تحقيقه واما الاشكال فدفعه ان الوصف لما كان موضوعا لذات
متصفة بحدث سواء كان في الماضي او الحال والاستقبال خص العرف
باحد افراده تخصيص الدابة فصار حقيقة عرفية اما التبادر
منه مطلقا او في حال العمل لانه يتم به مشابهة المضارع وقول في المطول
انه حقيقة في الحال بالاتفاق غير مرضي وليست دلالة التزام
لانه لا يلزمه زمان معين وقول نجم الائمة الرضي انه مدلول العمل كانه
اراد به مدلوله في حال العمل وسيأتي في تفسير قوله هدى للمتقين
ما يتممه **قوله** اوله الملك في هذا اليوم الى اخره عطف على قوله ملك
الى اخره يعني انه بمعنى الماضي او المراد به الاستمرار لا الحال او الاستقبال
لتكون اضافته حقيقية فيوصف به المعرفة كما فصله المصنف رحمه الله
بعدهما هنا بحث مشهور وهو ان الشيخين في سورة الانعام جعلا اضافة
جاعل الى الليل في قوله تعالى جاعل الليل سكنا لفظية لانه دال على جعل
مستمر وهنا جعلا الاضافة حقيقية اذا قصد الاستمرار وبينهما تناف

ظاهر وقد فرق بينهما بوجوه منها ان الزمان المستمر شامل للازمنة الثلاثة
فيجوز النظر فيه الى الماضي فلا يعمل وتكون اضافته حقيقية والنظر لمقابله
فيعمل وتكون اضافته لفظية فيراعي ما يقتضيه المقام فروعي الثاني
في الابهام لئلا يلزم مخالفة الظاهر بنصب سكنا بمقدر وروعي الاول
هنا لئلا يخطع مالك عن الوصفية الى البدلية ولا يأباه ما في نحو المفتاح
من ان اسم الفاعل يعمل عمل فعله المبني للفاعل اذا كان على احد زماني
ما يجري عليه وهو المضارع دون الماضي والاستمرار فان اتباع مذهبه غير
لازم وسياق ما فيه ومنها ان المذكور ثمت عمله دون اضافته فلا منافاة بينهما
لجواز ان يكون الوصف عاملا واضافته حقيقية لان المستمر لما احتوى على الماضي
ومقابليه روعي الجهتان معا فجعلت الاضافة حقيقية نظرا الى الاولى
واسم الفاعل عاملا نظرا الى الثانية وليس بشيء لان مدار كون اضافته
حقيقية او غيرها على كونه عاملا او غير عامل ومنها ان الاستمرار هاهنا
ثبوتي وثمت تجددي متعاقب الافراد فعمل الثاني لورود المضارع بمعناه
دون الاول قيل والمراد بالثبوتي ما لم يعتبر معه الحدوث في زمان
لما ينافي التجدد حتى يرد ان ما يقع في يوم الدين متجدد ومالكية الشيء تتوقف
على وجوده واستمرارها يكون متجددا فظهر ان الباعث على اعتبار التجدد
في جاعل الليل لا هنا عدم مخالفة الظاهر فيهما فاندفع ما قيل ان المصنف
جعل اضافة غافر الذنب وقابل التوب حقيقية لانه لم يرد بهما زمان مخصوص
ولاشك ان استمرارها تجددي فان اريد بمالكية يوم الدين القدرة على
تصرف الايجاد والاعدام والنقل من صفة الى صفة كما ذكره الامام
لم يبق خفاء في ان استمرار مالك ثبوتي وستراه عن قريب مع ما فيه والملك
كالملك قال الراغب يكون بمعنى قوة التصرف وقدرته ويكون بمعنى التصرف
نفسه وقال الامام هو القدرة على التصرف والله تعالى مالك الموجودات
اي قادر على نقلها من الوجود الى العدم وعلى نقلها من صفة الى اخرى
ومعنى مالك الملك القادر على القدرة اي كل ما يقدر عليه الخلق فهو باقداره
ومالك يوم الدين باحياء الموتى وليس هذا كله الا لله فهو الملك الحق فان قيل
المالك لا يكون مالكا للشيء الا اذا كان المملوك موجودا والقيامة غير

موجوده

موجودة في الحال فالواجب ان يقال ملك يوم الدين لا مالكه ولهذا قالوا لو
قال انا قاتل زيد بالاضافة فهو اقرار ولو قال قاتل زيدا بالعمل والتنوين
فهو وعيد قيل هذا حق الا ان قيام القيامة لما كان محققا جعل كالقائم في الحال
وايضا من مات فقد قامت قيامته فكانت القيامة حاصلة في الحال قرار
السؤال انتهى وقد قيل عليه ان اسم الفاعل ليس حقيقة في المستمر فيكون
مجازا على المجاز وان معنى الاستمرار هو الثبات من غير ان يعتبر معه
الحدوث في احد الازمنة وذلك يمكن في المستقبل كانه قيل هو ثابت المالكية
في يوم الدين واذا لم يعتبر في مفهومه الحدوث لا يعمل لانتفاء مشابهة الفعل
على انه ان اريد بالمالكية القدرة على التصرف لا يبقى في الاستمرار خفاء اصلا
بخلاف ما اذا كان مالك بمعنى ملك اذ لا يراد هنا المالكية المستمرة الغير
الحادثة فهي تتوقف على وجود المملوك فلذلك يحتاج الى التاويل اقول
هذا زبدة ما قرروه وكرروه وزعموا انهم حققوه وحرروه وللنظر فيه مجال
فان الاستمرار استعماله من المرور ولذا ورد بمعنى الذهاب وعدم البقاء في قوله
تعالى سحر مستمر على وجه وبمعنى الدوام والثبات وهو المراد هنا الا انه على
وجوه فانه يكون بمعنى الوجود في جميع الازمنة الثلاثة وبمعنى عدم اعتبار
الحدوث ومقارنة الزمان له كالامور الجبلية وعدم الانقطاع ازلا وابدا كما في
الصفات الذاتية وجاعل ومالك وضعا ثبوتيا والجعل من صفات الافعال
وكذا الملك ان فسر بالتصرف فان فسر بالقدرة كما هو راي الامام كان
من الصفات الذاتية واتصافه تعالى بالثانية ازلا وابدا متفق عليه واما
الاولى فذهب الماتريدية الى انها مثلها من غير فرق فنقل عن ابي حنيفة
رحمه الله انه قال كان الله خالقا قبل ان يخلق ورازقا قبل الرزق ووافقهم
عليه بعض الاشعرية قال الزركشي رحمه الله في البحر اطلاق الخالق والرازق
ونحوها في حقه تعالى قبل وجود الخلق والرزق حقيقة وان قلنا صفات
الفعل من الخلق والرزق ونحوها حادثة ورده ابن ابي شريف بانه
ممنوع عند الاشعرية القائلين بحدوثها وفيه بحث فحينئذ يقال
لا شك ان النحاة باسرهم اشترطوا في عمل اسم الفاعل غير صلة ال وفي
كون اضافته لفظية ان يكون بمعنى الحال او الاستقبال ليتم شبه

المضارع له فيعمل عمله ولم يخالف فيه غير الكسائي فالاستمرار بالمعاني الثلاث
يقتضي عدم العمل وان الاضافة حقيقية لتخلف شرطه فلا اعتبار على ما
يجيء فيه ولا يأباه كونه من صفاته تعالى مطلقا واما ما في سورة الانعام
فمشكل وان لم يكن له تعلق بالاضافة فانه لا يصح فيه شرط العمل اما على الاول
فلان الازمنة الثلاثة تشمل الماضي وهو مناف لعمله عند الجمهور وقد
صرح به صاحب المفتاح كما مر واما على الثاني فلانه اما ان يلحق بالصفة
المشبهة كما صرحوا به في طاهر القلب ونحوه او بالاسماء الجامدة كما قالوه في
نحو والد وكاهل فلا يعمل النصب او لا يعمل اصلا وكذا هو على الثالث بالطريق
الاولى مع انه بعينه لا يتسنى بسلامة الامر في صفاته تعالى كما سمعته
ولك ان تقول المراد به الاول ثم فاستمراره بالنظر الى الحال المستمر
في المستقبل ولما كان الحال اجزاء من الماضي والمستقبل شمل حكمه الماضي مطلقا
لعدم الفارق والمضارع يستعمل بهذا المعنى ايضا وبه صرح السيرافي في شرح
الكتاب فقال يجوز ان يكون جاعل في معنى فعل ماض ويجوز ان يكون في
معنى فعل مستقبل فاذا جعلته في معنى الفعل الماضي فتقديره ومعناه
قدر الليل لهذا وهو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه وهو اظهر الوجهين
وينصب الشمس والقمر باضمار فعل ومن جعله بمعنى المستقبل فهو على
تقدير يجعل وذلك لانه فعل لم ينقطع لان الليالي تتصل فيما قد كان
ومنها ما يكون فهو بمنزلة زيد ياكل اذا كان في حال اكله قد يمضي بعضه
ويبقى بعضه انتهى وهذا قريب من الجواب الاول اذا دقق فيه النظر وقال
ابو حيان في البحر اسم الفاعل اذا كان بمعنى الحال او الاستقبال جاز فيه
وجهان احدهما ما قدمناه من انه لا يتعرف بالاضافة لانه منوي الانفصال
فكانه عمل النصب والثاني ان يتعرف به اذا كان صفة معرفة فيلحظ ان
الموصوف صار معروفا بهذا الوصف فكان تقييده بالزمان غير معتبر
وهذا الوجه غريب لا يعرفه الا من له اطلاع على كتاب سيبويه وتنقيب
عن لطائفه وقد قال فيه ما نصه زعم يونس والخليل ان الصفات المضافة
التي صارت صفة للنكرة قد يجوز فيهن كلهن ان يكن معرفة وذلك معروف
في كلام العرب انتهى وهو كلام يحتاج الى تامل تام **قوله** لتكون الاضافة

حقيقية

حقيقية قد عرفته وماله وعليه فان قلت كون الظرف ههنا مفعولا به على التوسع
يقتضي ان اسم الفاعل مضاف لمعموله وهو يابى كون الاضافة حقيقية قلت
قال الشريف كون الاضافة معنوية لا ينافي التوسع في الظرف لان المراد
انه مفعول من حيث المعنى لا من حيث الاعراب اي يتعلق المالك به تعلق
المملوكية حتى لو كانت شرائط العمل حاصلة عمل فيه وفيه تامل وقد بقي في كلام
شروح الكشاف كلام كنا ذكرناه ههنا ثم طويناه لطوله وسياتي تتمته
في الانعام ان شاء الله **قوله** وقيل الدين الشريعة الى اخره قال الراغب
الدين الطاعة والجزاء واستعير للشريعة والدين كالملة لكنه يقال اعتبارا
بالطاعة والانقياد للشريعة انتهى والشريعة وضع الهي سائق لذوي العقول
باختيارهم المحمود الى ما هو خير لهم بالذات كذا عرفه الاصوليون والدين
كما سمعته يكون بمعنى الملة وهي اعم من الدين لشموله الدين الحق وغيره وهو
منقول عليهما بالاشتراك اللفظي كما قال تعالى لكم دينكم ولي دين وهو كثير
في القران ومن عرفه بما عرفت به الشريعة نظر لمعناه الغالب المتبادر
منه عند الاطلاق فلا وجه للاعتراض عليه ومرضه المصنف رحمه الله
لانه معنى مجازي ومحتاج للتقدير عنده كما اشار اليه **قوله** والمعنى يوم جزاء
الدين قدره لانه ليس يوما للتكاليف وانما هو للجزاء وهو على التفسيرين
قيل وهو على الاول بتقدير مضاف اي جزاء احكام الشريعة او جزاء قبول
الدين وتركه قبوله وجزاء العمل به من الثواب والعقاب ويجوز ان تكون
اضافته لما بينهما من الملابسة باعتبار الجزاء من غير تقدير وقيل المبالغة
تحكم باولوية عدم التقدير اذ يقال في يوم ظهور سلطان احد وغلبة
ما يتعلق به ان اليوم يوم فلان فبذلك الاعتبار يقال يوم الشريعة
ايضا وقيل ايضا ان كان المراد بالطاعة العبادة احتاج الى التقدير
فان اريد الانقياد المطلق كما فسر به في كتب اللغة لا حاجة للتقدير
فان الناس في الدنيا بين منقاد وغير منقاد بخلافهم في ذلك اليوم
لانقياد الكل ظاهرا وباطنا وهو وجه وجيه **قوله** وتخصيص اليوم
بالاضافة الى اخره الاضافة مصدر المبني للمفعول اي اضافة مالك
او ملك الى يوم الدين مع كونه مالكا للايام كلها ولجميع الامور هذا هو المراد

وقد قيل انه يحتمل لوجوه لبرنيه الا عدا ما بجمعي لكونه مضافا اليه او لكونه مضافا
الى يوم الدين وعليهما من دخول الباء مقصورا وهو مقصور عليه وقوله لتعظيمه
اي لتعظيم اليوم المستلزم لتعظيم مالكه ويجوز ان يكون الضمير لله للعلم به
من السياق قوله بنفوذ الامر فيه يقال نفذ الامر نفوذا ونفاذا بالذال
المعجمة بمعنى مضى فيدل على الفور بلا تردد واصله من نفذ السهم في الرمية
اذا خرقها واما نفد بالمهملة فمعناه فني وانقطع والامر هنا مقابل النهي وفي
نسخة الامور بالجمع قال الطيبي في حواشيه الظاهر الاوامر بدله اي خص لتفرده
بالتصرف فيه اذ الامر يومئذ لله الواحد القهار ولا ملك لاحد سواه بخلاف
ايام الدنيا فان لغيره فيها امرا ونفوذا ظاهرا وان كان المنفرد له في الحقيقة
هو الله وما ادعى ظهوره بناء على ما تعارفوه ووقع في كلام الاصوليين من ان الامر
بمعنى القول المخصوص يجمع على اوامر وبمعنى الفعل والشان على امور
وهو مما تفرد به الجوهري واللغة وقواعد العربية لا تساعده وفيه كلام
طويل فيه او الاحسن ان يقال انه للاشارة الى المعاد بعد الاشارة الى المبدا
بقوله رب العالمين وما بينهما لما بين النشاتين كانه قيل الحمد لمن منه الابتدا
وباحسانه البقا وبحكمته اليه الانتها وهو غفلة عما بعده فان ما ذكر ماخوذ
من اجرا تلك الصفات كما اشار اليه المصنف رحمه الله فهذا اتم فايده واطلق
الاضافة ليشمل القراتين وقيل الاول علة لكونه مالكا وهذا لكونه ملكا
لقوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن واليوم معروف كما مر واطلاقه هنا على
التشبيه لانه زمان له مبدا ومنتهى كما قال تعالى وان يوما عند ربك كالف
سنة وقيل خص لافادة ملكه لجميع الامور لان تملك الزمان والمكان
على تملك ما فيه كما مر وهو يرجح كون الاضافة لامية لا على معنى في لان كونه
مالكا في يوم الدين لا يقتضي العموم كما قاله قدس سره قوله واجرا هذه
الاوصاف الى اخره الاجرا هنا مستعار من اجرا الماء الى ما يستقى به او من
اجراء الوظيفة على من ياخذها بمعنى ايصالها اليه من غير انقطاع وهو
حقيقة عرفية وان استعير من الاول لجعله صفة تابعة لموصوفها
وصار هنا حقيقة عند المصنفين ايضا وهذا ملخص ما في الكشاف
كما بينه شراحه وقوله من كونه ربا هكذا هو في اكثر النسخ من كونه ربا

للعالمين

للعالمين موجدا لهم وفي نسخة موجدا للعالمين ربا لهم وفي اخرى ربا موجدا
للعالمين ربا لهم وهذه اقلها ولا يعول عليها والكل متقاربة ولا خفاء فيه والتربية
دالة على الايجاد تضمنا او التزاما فتقديم كونه موجدا رعاية للترتيب في الوجود
وتاخيره لتقدم ما يدل عليه رسما وقيل انه لما كانت تربيته للعالمين انه
رقاهم في مدارج الكمال بافاضة الوجود واعداد اسباب الكمال وكان
الايجاد مبدا التربية جعله كانه خارج عنها والاحسن ما قيل من ان
قوله موجدا وما بعده تفصيل لربوبيته وقوله ربا لهم تعميم بعد
التخصيص لمزيد الاهتمام لان الكمال الاول الذي هو اساس جميع الكمالات
لا ينبغي اخراجه من مفهوم الربوبية مع ان ربوبيته لهم بافاضة سائر
الكمالات لا يستلزم كونه موجدا لهم ولا حاجة الى ان يقال انه مبني على كون
الرب بمعنى المالك وموجدا وربا خبرا كان او احدهما خبر والاخر حال قوله منعما
عليهم الى اخره هذا تفصيل لمعنى الرحمن الرحيم فقوله بالنعم كلها من فحوى كونه
المعطي للجلايل والدقايق فانه عبارة عن العموم والشمول كما مر وفصل عمومه
وفسره بقوله ظاهرها وباطنها وقوله عاجلها واجلها من كونه رحمن الدنيا والاخرة
فلا وجه لما قيل من ان ما ذكر فهم من قرينة ذكرهما في مقام المدح وان الانسب
ذكر جليلها وحقيرها بدل قوله ظاهرها وباطنها فانه مذكور في تفسير الرحمن
الرحيم وقد تبع الزمخشري في الظاهر والباطن وزاد عليه العاجل والاجل
تفسيرا لهما فان النعم الدنيوية ظاهرة والاخروية باطنة وبما هو مشهور
معروف ان الدنيا ظاهر والاخرة باطن قال تعالى يعلمون ظاهرا من
الحياة الدنيا وهم عن الاخرة غافلون ولم يعد لفظ من كونه كما في الكشاف
لان المجموع عنده وجه واحد واعادته تشعر بالاستقلال وقال
قدس سره ان الوصف الاول متعلق بالابدا والثاني والثالث بالبقا والرابع
بالاعادة وهو ظاهر وليس مبنيا على انه فسر الرب بالمالك كما توهم
قوله مالكا الى اخره الثواب والعقاب من الدين كما مر وهو تفسير
له على القراتين لان كلا منهما يودي مودى الاخر اذ لا منافاة بينهما الا ترى
قوله تعالى مالك الملك فليس على احدى القراتين كما توهم حتى يقال
ان المناسب لما اختاره ان يقول ملكا الا انه اختاره لكون اصل التفسير

عليه وقوله لله الالتخبير قوله اجرا **قوله** للدلالة على انه الحقيق الى اخره

في الكشاف وهذه الاوصاف التي اجريت على الله سبحانه بعد الدلالة

على اختصاص الحمد به وانه به حقيق في قوله الحمد لله دليل على ان من كانت هذه

صفاته لم يكن احد احق منه بالحمد والثنا عليه بما هو اهله انتهى فقال الفاضل

الليثي رحمه الله ان قول المصنف رحمه الله للدلالة ان كان مصدر الدليل

بمعنى الحجة وافق ما في الكشاف والا وهو الظاهر خالفه لان افادة الحمد لله

الحصر محل خفا واشتباه فان المفيد للحصر اما اللام الجنسية او اللام الجارة

وارادة الجنس من حيث هو لا يفيد الحصر في مثل المنطلق زيد وفي مثل الحمد لله

افادته الحصر تتوقف على استلزام استحقاقه تعالى حمدا باعتبار عدم

استحقاق غيره له باعتبار اخر وهو محل نظر على ان المختار حمل الحمد

على الجنس من حيث هو واما اللام الجارة ففي مواضع من الكشاف ما يدل

على افادتها الحصر دلالة واضحة وبه صرح المحقق السعد والسيد السند

وقالا لام الاختصاص للحصر وقوله قدس سره في الحمد لله دل بلام التعريف

والاختصاص على ان جنس الحمد مختص به تعالى دال على ان لام التعريف

للجنس ولام الاختصاص للحصر ولم يرد انهما دليلان على الحصر بنا على ان

تعريف الجنس يفيد الحصر لان افادته على تقدير الحمد على الاستغراق

والحمد محمول على الجنس نفسه ولو كان لام الجنس مفيدا للحصر كلام الاختصاص

افاد قوله الحمد لله قصر الحمد على المختص بالله غير متجاوز الى المختص بغيره

او غير المختص به وهو غير مراد وذكر السعد رحمه الله في قوله تعالى لكل

جعلنا منكم شرعة ان دلالة لام الجر على الاختصاص الحصري ممنوع وذكر

الشريف مثله في تقديم المسند من المفتاح وبعضده انها لو كانت للحصر

كان نحو المال لزيد مفيدا لحصر المال في الاختصاص بزيد لا حصره

في زيد لحصوله قبل ورود النفي والاستثنا وقولك الحمد لله مفيد القصر

الحمد على الاختصاص بالله وكذا قوله الحمد لله على تقدير الحمل على الاستغراق

اذ كانت اللام فيه مجردة عن معنى الاختصاص للتعلق الخاص مجازا

و[illegible] افادة ما ليس بمقصود والثاني يستلزم اشتمال الكلام على المجاز

وزيادة ما لا وتقديم ما حقه التاخير لافادة معنى يحصل بدون

ارتكاب

ارتكاب شي منهما وقال الزمخشري في سورة التغابن في قوله تعالى له الملك

وله الحمد قدم الظرفان ليدل بتقديمهما على اختصاص الملك والحمد بالله وهو

يدل على ان هذا الحصر غير مستفاد من الكلام عند التاخير والا لم يكن التقديم

للدلالة عليه ولم يكن للتقديم وهو خلاف الاصل وجه الا انه لما دل كلامه

في مواضع اخر على افادة اللام الحصر قال في الكشف اراد تاكيد الاختصاص

المدلول عليه بلام التعريف والتخصيص ووجه افادته تاكيد ذلك الاختصاص

مع ان المستفاد من التقديم هو حصر الملك والحمد في الاختصاص بالله

المدلول عليه باللامين اختصاص الملك والحمد بالله تعالى ان حصرهما في

الاختصاص بالله يتضمن اثبات الاختصاص به تعالى لهما وهو حاصل

على تقدير التاخير ايضا ونفي ما يقابله عنهما وهو يتضمن اثبات الاختصاص

فان نفي احد الوصفين المسلم ثبوت احدهما على ما هو مقتضى القصر يستلزم

ثبوت الاخر سيما اذا كان احدهما سلبا للاخر لكن الظاهر ان هذا الحصر

غير مقصود ويعضده جعل الرضي اضافة العام للخاص مطلقا واضافة

المظروف للظرف كضرب اليوم بمعنى اللام المفيدة للاختصاص فان اللام

في نحو لا دل ليلة بائنة على اختصاصها الاصلي والاول اختصاص الفعل

بالزمان لوقوعه فيه والثاني اختصاصه بوقوعه بعده وبالجملة فالظاهر

ان زيدا ثبت له القيام وقائم متساويان في عدم افادة القصر واما عدم

عدهم اللام من طرق الحصر كساير الحروف المشعرة به فلا نزاع في اصطلاحهم

كما في شرح المفتاح جعل احد طرفي النسبة مخصوصا بالاخر بطرق معهودة

واللام ليست مفيدة لجعل احدا الى اخره لكونها جزا من احد الطرفين ولذا لم يعد

لفظ الاختصاص ونحوه من طرق القصر والحق ان معناها التعلق الخاص وانها

قد تفيد الحصر بحسب المقام وقراين الحال وتمثيل النحاة شاهد صدق

عليه بحيث كان المقام مقتضيا للحصر ولم يكن فيه ما يدل عليه غيرها نسب

القصر لها وحيث لم يقتض ذلك او كان فيه ما هو ادل عليه منها استراحت

من الحصر فلذا نرى العلامة الزمخشري ينسبه لها في موضع دون موضع

من غير تعارض في كلامه كما يوهمه كلام هذا الفاضل رحمه الله واما كون طرفه

خارجة عن طرفي النسبة طارية عليها فليس بلازم الا ترى ان ضمير الفصل

منها وقد قيل انه مستدا نعم ما يدل عليه بصريح الوضع كلفظ خص وحصر
لا يعد منها لانه من وظايف اللغة دون المعاني الناشية عن خواص التراكيب
كما لا يخفى وقد حررنا هذا البحث بما لا مزيد عليه فليكن على ذكر منك اذا مست
الحاجة له **قوله** لا احد احق به منه اراد بقوله انه الحقيق الحصر والمفيد له
تقديم المسند اليه او تعريف الخبر على ان المراد به الاستغراق وظاهر عبارة
الكشاف تدل على ان الحمد حقيق به لا بغيره حيث قال بعد الدلالة على اختصاص
الحمد به وانه به حقيق وفيهم من كون المحامد حقيقية به كونه حقيقيا بها فلم تكن تصلح
الا له ولم يك يصلح الا لها فلذا قال لم يكن احد احق منه يعني انه احق من كل احد ونسبه
الزمخشري الدلالة الى الحمد لله والمصنف نظر الى ان جملة الحمد انما تدل على ثبوت
المحامد له تعالى على قصر الحقيقة فنسب الدلالة الى اجرا الاوصاف واكتفى بثبوت
الحقيقة اولا نظرا الى جل النظر ثم ترقى فقال لا احد الى اخره ثم تراى في النظر
فالاول تدافع بين قوله انه الحقيق النافي استحقاق غيره بتعريف الخبر وقوله
لا احد احق الى اخره المفيد لمشاركة غيره في الاستحقاق لكن الحصر ادعائي بتنزيل
استحقاق الغير منزلة العدم وقيل انه لم يرد به الحصر لئلا ينافي كونه احق ولئلا
يصير قوله بل لا يستحقه الى اخره لغوا وكون تنزيل استحقاق الغير منزلة العدم
بالنسبة الى استحقاقه لا يستلزم عدم استحقاقه في الحقيقة لا يضرنا اذا
دققنا النظر فيه وقيل انه لم يكتف بالقصر المستفاد منه فزاد هذا للتاكيد
والمبالغة ولما فهم من ظاهر نفي الاحقية عن الغير اصل استحقاقه نفاه بقوله
بل لا يستحق على الحقيقة سواه وقال على الحقيقة لان استحقاقه في الجملة
ثابت لا ينكر وقال قدس سره المناسب لكون الحمد حقيقيا به دون غيره ان يقال
لم يكن غيره حقيقا بالحمد لان قوله احق يدل على ان غيره حقيق في الجملة فكانه
لما اشار اولا الى انحصار الحمد فيه يقال نبه هنا على انه ادعائي على ما سبق
من التاويل ايما الى مذهبه انتهى والمصنف لما تبعه في اول كلامه اضرب عن
ذلك بما يدل على ان الحصر حقيقي لا ادعائي ايما الى مخالفته وفيه نظر
ولا احق منه كقولهم لا افضل في البلد من زيد ومعناه انه افضل من الكل
بحسب العرف اذ يستفاد منه نفي المساواة وفي شرح المقاصد في بحث
تفضيل الصحابة السر فيه ان الغالب فيما بين كل شخصين الافضلية

او المفضولية

او المفضولية لا التساوي فلهذا نفي الافضلية دون المساواة وانما لم يستحقه
سواه على الحقيقة لما تبين ان الافعال الاختيارية للعباد مخلوقة له تعالى
ولا تاثير بل لا مدخل لاختيارهم فيها اصلا فلا يستحقون الحمد عليها ومعنى الاستحقاق
المنفي كونه حقا لازما لهم واما الاستحقاق بمعنى ترتبه عليها عقلا وعادة
فلا نزاع فيه كاستحقاق الثواب ولا يلزم من نفي الاستحقاق بالمعنى المذكور كون
حمد غيرهم مجازا لانه لغة الثنا على الجميل اي المنسوب الى الاختيار ونسبته
اليه بكونه مسببا عنه وله مدخل في حقيقته او مقارنته له واما كونه لا اختيار
لغير الله عند اهل الحق فيختص الحمد به حقيقة لاختصاصه بالجميل الاختياري
فيلزم ان يكون اطلاقه في حق غيره مجازا ففيه انه ان اريد نفي الاختيار الذي له
مدخل في الفعل فانتفاؤه مسلم لكن لا ينتج القول بمجازيه الحمد اذا اطلق
على غيره تعالى فانهم قائلون بوجود الاختيار للعباد وبانتساب افعال العباد
الى اختيارهم بالمقارنة وفي شرح المواقف ليس لقدرة البشر تاثير في افعالهم
بل الله اجرى عادته بان يوجد في العباد قدرة واختيارا فان لم يكن هناك
مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما وساغ اطلاق الاختياري في
كلام اهل الحق على افعالهم وان اريد نفي الاختيار مطلقا ممنوع اقول
ما ذكره في معنى الاستحقاق يساعده اللغة قال في المصباح قولهم هو احق
بكذا له معنيان احدهما اختصاصه بذلك من غير مشاركة نحو زيد احق بماله
اي لا حق لغيره فيه والثاني ان يكون افعل تفضيل فيقتضي اشتراكه مع
غيره وترجيحه عليه قاله الازهري واستحق فلان الامر استوجبه قاله
الفارابي وجماعة انتهى وكذا ما حكاه من كون حمد العباد ليس بمجازي الا ان
الذي نراه ان كلام المصنف اظهر مما ذكر فتدبر فيما بعده **قوله** فان ترتب
الحكم الى اخره لما ذكر انه الحقيق ولا احق منه ثم اضرب عن الاحقية الى نفي استحقاق
الغير راسا اشار الى وجه ذلك والحكم هو ثبوت الحمد لله المفهوم من
جملة الحمد لله والترتب المذكور معنوي فانك اذا قلت اكرم هذا الرجل العالم
فهم منه ان سبب الاكرام علمه وكذا قيل ان في قوله تعالى ما غرك بربك الكريم
تلقين للحجة وهو ان لطف الكرم والوصف وان تاخر عن موصوفه لفظا
وكذا عن الحكم عليه فهو مقدم عليه رتبة لتقدم العلة على المعلول والسبب

الاختيارية

على المسبب بالذات والاجتهاد فلا يقال انه ليس من ترتب الحكم على الوصف
بل الامر بالعكس كما توهم وهذا ما وعده قبل بقوله كرره للتعليل
على ما سيذكره والظاهر ان كل واحد من هذه الاوصاف المذكورة علة
لا استقلال له في ايجاب الحمد عقلا كما استراه لا المجموع كما قيل وقد قيل عليه
ان انحصار العلة في المذكورات انما تتم ان كان الحكم ثبوت جنس الحمد على
وجه الاستحقاق الحقيقي والا فالعلل كثيرة وفيه نظر وايضا الاشعار
بالعلية لا يفيد حصر الاستحقاق فيه تعالى وانما يفيد حصر العلية في الوصف
وقد رد هذا بان ثبوت العلية مع عدم ظهور علة اخرى تفيد الظن بحصر
العلية وهو كاف في مثله قيل ولا احتياج لما اختاره المصنف الى العناية
قال في الكشاف بعد الدلالة على اختصاص الحمد به فجعل الاختصاص مستفادا
من اللامين وفيما مر غنى عنه فان قلت كيف يصح ذلك وله تعالى صفات
ذاتية وفعلية موجبة للاستحقاق غير ما ذكر قلت اجابوا بان الصفات
الذاتية لا تصلح لان تكون محمودا عليها بالحقيقة لكونها غير اختيارية
واما الصفات الفعلية الموجبة للحمد فليس شيء منها خارجا عما ذكر
ثمانية وقيل للحصر جزاء وهذا دليل جزء منه ويدل على عدم استحقاق
الغير بمفهوم المخالفة لانتفاء تلك الاوصاف فيه وفيه ان ما بعده يدل
على عدم اعتبار المفهوم اولا قوله ولا يخفى عليك انا سواء قلنا كل من هذه
الاوصاف او المجموع علة للحمد سواء كان جنسه او جميع افراده وكل منها
لا يوجد في غيره تعالى لزم انه لا يوجد الحمد في احد سوى الله المحمود في كل افعاله
وانه لا يستحقه غيره حقيقة ويفرق بين هذه الحقيقة والحقيقة
اللغوية التي يذكرها النحاة وساير اهل العربية واللغة فانها مبنية
على المتعارف في التخاطب ويسمى السبب العادي فيه فاعلا حقيقيا
لمن يقوم به الفعل والوصف دون من اوجده والمتكلمون والمشايخ
لا يطلقون الحقيقي على غير من اوجده ولعدم الفرق بين الفاعل اللغوي
والفاعل في نفس الامر وبين الحقيقتين غلطوا في امور كثيرة كما نبه
عليه الابهري في شرح العضد وكل حمد هو فعل الله وهو الفاعل له
دون من عداه فكيف يحمد غيره عليه ايحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا وهو

١٤ الذين

في الدنيا والاخرة فالحمد لله حمدا يليق بجنابه قوله وللاشعار من طريق المفهوم
معطوف على قوله للدلالة وفي نسخة او بدل الواو اشارة الى ان كلا منهما
نكتة مستقلة والاشعار على ما ذكره اهل اللغة قاطبة الاعلام يقال
اشعرته الامر واشعرته به والمصنفون يستعملونه لما ليس بصريح
فهو عندهم كالايماء والاشارة وهو الذي عناه المصنف رحمه الله فكانه
في اصطلاحهم من اشعر الهدي اذا جعل فيه علامة فهو استعارة مشهورة
بمنزلة الحقيقة قيل ولا يخفى ان مؤدى الاشعار المذكور هو مؤدى الدلالة
السابقة فعطفه عليه ليس بظاهر وزيادة قوله من طريق المفهوم
غير مفيدة لزيادة تسوغ العطف فان فيه تعليق الحكم بالاوصاف المذكورة
ايضا وما ذكر من ان ترتب الحكم الى اخره وجه لافادته انتفا الحكم عند عدمها
ويمكن ان يقال انه جعل الاشعار مستندا ايضا لعلة مفهوم المخالفة
وهي ان تعليق الحكم بالوصف يفيد انتفاءه عند عدمه والدلالة بوجه
اخر من الدلالة وايضا لم يجعل متعلق الاشعار مجرد استحقاق الغير
للحمد بل عدم استحقاقه للعبادة بالطريق الاولى انتهى وهذا الاخير هو الذي
عول عليه بعض المتاخرين فقال انه ذكر للاجرا فايدتين الاولى ان الكلام
بمنطوقه دليل على اختصاص الحمد به بواسطة اشعاره بعلية تلك الاوصاف
للحكم وبالعلم الضروري بانتفائها عما سواه تعالى والثانية انه بمفهوم المخالفة
دال على اختصاص العبادة به تعالى لان من لم يتصف بما يليق به الحمد
بعدم كونه اهلا لان يعبد اولى فالاول تاييد لما قبله وهذا تمهيد
لما بعده فيأخذ الكلام بعضه بحجز بعض وسياق الكلام لا يلايمه وتصريحه
بالدلالة في الاول وبالمفهوم في الثاني ينادي على ان مراده ان الاول مبني
افادته لحصر الحمد او استحقاقه فيه تعالى بواسطة الالف واللام ولام الاختصاص
ودلالته على انتفائه عما سواه من توابع المنطوق الملحق به والاجرا تاييد
له او حجة وبرهان عليه وهذا ماخوذ من طريق المفهوم فلذا جعل الاول
دلالة وهذا اشعارا وصرح بانه مفهوم لا منطوق ودلالة فتدبر قوله
لا يساهل لان محله الاخرة بالهمزة والالف المبدلة منها استعمال من
الاهل اي لا يستحق ولا يستوجب وقال الحريري انه بهذا المعنى مولد

لم يسمع من العرب والمسموع استاهل بمعنى اخذ الاهالة وهي الشحم المذاب وليس كما زعم فقد قال الازهري خطا بعضهم من يقوله فاما انا فلا انكره ولا اخطي من قاله لاني سمعت اعرابيا فصيحا من بني اسد يقول لرجل شكر عنده يدا اولاها تستاهل يا ابا حازم بحضر جماعة من الاعراب فما انكروها وانكره المازني وقال يستاهل لا يدل على معنى يستوجب لان معناه ان تطلب ان تكون من اهل كذا وقد بسطنا الكلام عليه في شرح الدرة وقوله فضلا مصدر يتوسط بين ادنى واعلا للتنبيه بنفي الادنى ىں واستبعاده عن الوقوع على نفي الاعلى واستحالة التعادة وفيه كلام طويل في شروح الكشاف والمفتاح وصنف فيه بن هشام رسالة مستقلة وقوله ليكون بالياء التحتية او التاء الفوقية اي ليكون الاوصاف المذكورة او كل واحد منها او اجراوها وافراد دليلا لانه على وزن فعيل او في عداد اسما او جعلها كشي واحد وهذا مما زاده المصنف رحمه الله على الكشاف قوله فالوصف الاول الى اخره قيل عليه ان كلامه اولا يشعر بان الاوصاف المذكورة علل الحمد ويشعر بعليتها ترتب الحكم عليها وهذا يدل على ان الموجب للحمد مدلول الوصف الاول وذكر الاوصاف الاخر لفوايد اخر فكانه جعل ما يفهم من الاوصاف الاخر مندرجا في معنى الرب اجمالا لكن اندراج عقاب الكافر في معنى الرب غير ظاهر واجيب بانه يوفق بينهما بان علية الربوبية مشروطة بالاختيار المستفاد منها فان نظر الى ذات العلية حكم بانها الربوبية وان نظر الى ان الذات بدون الشرط لا توثر قيل كل واحد منهما علة لان له مدخلا في العلية فاول الكلام اجمال واخره تفصيل وما مر من الجواب فيه ما فيه وعدم اندراج عقاب الكافر مع تضمن المالك له يجاب عنه بان ترتبه للمومن لاجل زيادة الشكر ومعرفة قدر الايمان ونحوه وقيل هذا البيان الموجب لثبوت الحمد فلا ينافي ما تقدم من ان علة حصره هو المجموع وقيل هذا شروع في بيان فايدة كل واحدة منها بعد بيان فايدة مجموعها ولذا فرعه بالفاء التفصيلية لتفرع التفصيل على الاجمال كما بينه المصنف رحمه الله اقول قد جعلوا الفاء هنا تفصيلية ولما فيه من الخفا قيل ما قيل والظاهر انها فصيحة جواب لسوال نشا مما مر

فكان

فكانه لما بين ان استحقاق جميع المحامد مختص به وان اجرا تلك الصفات مجموعها او كل واحدة منها او الاعم منهما دال على علته منطوقا ومفهوما فقيل فهل هذا واجب وما يوجبه فاجيب بما ذكر فهي واقعة في جواب شرط تقديره اذا اختص به ووجب بالمبين لايجابه ما ذكر من الصفات ايضا فيها مع ما سبق من الفوايد بيان لما يوجبه او هي تفريعية كان ذلك لما كان ثابتا للذات بالذات قبل وجود الكاينات تفرع عليه وجوبه عليهم بعد البروز لساحة الوجود فالصفة الاولى لبيان الموجب وما بعدها تحقيق للايجاب فانه لو كان صدوره عنه بايجاب او وجوب عليه لم يتحقق الاستحقاق او كماله لانه يكون كالملجا فلا يحمد او يحمد من الجاه كما قيل وكنا كالسهام متى اصابت مراميها فراميها اصابا ومن وجب عليه دين فاداه لا يحمد او لا يعتد بحمده ولما تمت الفايدة بما ذكر بين ان فايدة ما بعده من تحقيقية للاختصاص الحث على اداء ما وجب بوعده ووعيده وهذا امر اخر غير ما تقدم اتم فايدة واحسن عايدة واعلم ان الامام رحمه الله قال ان من ذهب الى وجوب الشكر عقلا قبل مجي الشرع استدل بقوله الحمد لله لانه يدل على ان الحمد حقه وملكه على الاطلاق فيدل على ثبوته قبل الشرع ولانه قال رب العالمين وقد ثبت ان ترتب الحكم على الوصف المناسب يدل على كون الحكم معللا بالوصف فلما اثبت الحمد لنفسه ووصفه بكونه ربا للعالمين رحمانا رحيما بهم مالكا لعاقبة امرهم في القيامة دال على ثبوت الحمد له قبل الشرع وبعده فكان المصنف رحمه الله اشار بما ذكر الى ان الرد عليه فانه بيان من الله لايجابه فهو سمعي لا عقلي فما ذكر دليل عليه لا له فتدبر قوله مستقلا بذلك المذكور من الايجاد والتربية ودلالتها عليه لان المراد بالرحمة في حقه تعالى اثرها من التفضل والاحسان الاختياريين وضمير بصدر راجع الى ذلك وانتفا الايجاب بالذات يلزم من كونه مختارا ان فسر الاختيار بصحة الفعل والترك فان كان المختار من ان شا فعل وان شا ترك لم يلزمه انتفا الايجاب ففيما ذكره المصنف رحمه الله نظر وجوابه يعلم مما مر وهو رد على الفلاسفة وتحقيقه في الاصول وقوله او وجوب عليه رد للمعتزلة فانهم يزعمون وجوب امور عليه تعالى كثواب المطيع ورعاية الاصلح وما قيل في بيانه من ان الافعال

السابقة من توجب على الله الآلاء اللاحقة به كما قال تعالى لئن شكرتم
لازيدنكم فيما اورد عليه من ان المعتزلة لا يقولون بالوجوب عليه تعالى
في غير الثواب والعقاب كما بين في الكلام ليس بشيء وقوله تقضية مصدر
او اسم مصدر بمعنى القضا كالعطية بمعنى العطا والقضا بمعنى الادا كما في قوله
تعالى فاذا قضيتم الصلاة اي اديتموها وقيل الحكم وفي المصباح ان استعمال
الفقها القضا فيما يفعل خارج الوقت مقابلا للادا اصطلاح مخالف للوضع
اللغوي وهو تعليل للوجوب يعني ان الوجوب عندهم لقضا حق الاعمال
السابقة من العبد وادائها وهو منصوب على انه مفعول لاجله لقوله
وجوب وقيل لمصدر من حيث التعلق بالوجوب واللام متعلقة بتقضية
ونصبه مع انه ليس فعلا لفاعل الفعل المعلل لانه في الحقيقة علة لما هو
مضاف اليه الوجوب معنى وهو الايجاد والترتيب على ان الرضي لم يرض اشتراط
ذلك والمراد بقضا سوابق الاعمال الاتيان بمثلها من الجزا وهذا علة لبعض
ما يوجبونه عليه ومعنى الوجوب عليه اللزوم في موجب الحكمة بحيث يحكم
العقل بامتناع عدم صدور الفعل منه وقد يضم له انه لو لم يفعل يستحق
الذم بمخالفته الحكم وانتفاؤه يلزم من كونه متفضلا كذا قيل واورد عليه
انه يصير المعنى حينئذ ليس ايجاده وترتيبه لقضا سوابق الاعمال
ولهو وان تصور في بعض افراده الترتيب لا يتصور في الايجاد ان يكون
لقضائها وقد علمت سقوطه مما مر وان كانت العبارة لا تخلو عن قصور ما
قوله حتى يستحق الحمد هو غاية لقوله متفضل مختار ومستقبل
بالنسبة اليه فيجوز فيه الرفع والنصب كما في قوله تعالى وزلزلوا حتى
يقول الرسول وقرئ [illegible] ويستحق مرفوع مسبب عما قبله
ونصبه به حكاية الحال الماضية وفيه نظر اي لو لم يكن متفضلا مختارا
لم يستحق الحمد كما مر وهو في الحقيقة متعلق بالتفضل دون الاختيار
اذ من ادى ما يجب عليه لا يحمد او لا يعتد بحمده ولذا قال الفقهاء ان الهبة
بعوض بيع معنى فلا يرد عليه ان الوجوب بالمعنى المذكور يجامع القدرة على
الترك والتمكن منه نعم الوجوب بمعنى تنافي الاختيار ينافي الاستحقاق
وليس كالوجوب على العبد كما قيل لما ذكر من ان هذا الوجوب بمعنى عدم

قدرته

قدرته على الترك اذ هو واقع كما عرفت بل لان الوجوب الشرعي عدم منافاته
للاختيار ظاهر جدا فلا يناسب التشبيه الا ان يكون باعتبار ارادة المبالغة
في عدم استلزام الوجوب عليه لسلب الاختيار وقد عرفت ما يرده واذا ظهر
المراد سقط الايراد **قوله** لتحقق الاختصاص اي اختصاص الحمد بالله وعدم
قبول مالكية يوم الدين للشركة فيه ظاهر بخلاف الربوبية والرحمة
فانها بحسب الظاهر يتصور فيها الشركة وان كانت بالنظر للمعنى المراد
كما مر لا يقبله ايضا واختصاص الحمد لاختصاص المحمود به او عليه وتضمن
الى اخره بالجر معطوف على تحقق والوعد والوعيد من الدين بمعنى الجزا
وما قيل عليه من ان اختصاص الامور به في يوم الدين لا يوجب اختصاص
الحمد لجواز ان يحمد على غير ما في هذا اليوم وانه لا دخل لتضمن الوعد والوعيد
فيما هو بصدده من بيان وجه اجرا الصفات عليه فكان ينبغي ان
يقول واجرا هذه الصفات للدلالة الى اخره وللحث على الحمد والنهي عن
الاعراض ليرتبط الكلام لا يرد لان الحمد على ما في غيره واختصاصه
ايضا علم من رب العالمين وترتيبه واكد بهذا لظهور اختصاصه
ووعد الحامدين يقتضي استحقاق الحمد وينبه على لزومه فمناسبته
للمقام ظاهرة وعبر بالتضمين لما فيه من زيادة الوعيد مع انه وعد
للمؤمنين ايضا كما قيل مصايب قوم عند قوم فوايد وقوله للمعرضين
اي عن حمده او عنه وعن عبادته **قوله** ثم انه لما ذكر الى اخره ثم للعطف
مع مهلة وهي هنا للانتقال من كلام الى اخر ولما كانت العبادة اهم
عطفها بها للدلالة على تفاوت الرتبة او هو اشارة الى بعد طريق
الخطاب عن طريق الغيبة والضمير للشان وخالف الزمخشري
في تقديم ما ذكر لانه المقصود بالذات قيل ولو قال بدل ذكر حمد كان
اولى وهو اشتغال بما لا يعني وتميز صفة لصفات وعظام جمع عظيمة
هنا ويكون جمع عظيم وجمع عظم ايضا كما صرح به صدر الافاضل فمن
قصره على الاخير فقد وهم وتعلق عطف على تميز بحذف العايد ووقع
في بعض النسخ بدون واو فهو جواب لما وعلى الاول خوطب جوابها وفي
نسخة فخوطب بالفا وتابذلك سببيه اوالسه فالاشارة للتميز

او للمعظم قيل والذكر يحتمل انه ذكر الله ذلك حكاية عن العباد تعليما
لهم لحصول التميز والتعلق على ظاهره لكن قوله خوطب ليس على ظاهره
اذ هو تعالى ليس بمخاطب في تلك المرتبة بل المراد منه حكاية خطابه
تعليما ويحتمل ان يراد ذكر العباد ذلك في مقام الجهر والقراءة كما علمهم لحصول
التميز والتعلق بالنسبة الى من عنده التميز والعلم باعتبار العهد
جديدا لازم للقراءة والخطاب على ظاهره وقيل وجهه نسبته الذكر
والوصف المستلزمين للتميز والعلم لتنزيل الغايب بواسطة اوصافه
المذكورة التي اوجبت تميزه وانكشافه حتى صار كانه سد لخفا غيبته
علا حضوره منزلة المخاطب في التميز والظهور فيصح اطلاق ما هو موضوع
للمخاطب عليه وظاهره ان الحق سبحانه لا يخاطب حقيقة ولا يظهر
وجه لصحته كيف ولا يشترط في الخطاب الا الاسماع لا المشاهدة والعيان
والا يلزم ان لا يخاطب الاعمى حقيقة ولا من هو خارج الدار من في
داخلها ولم يقل به احد انتهى اقول هذا مشكل من اهم المهمات بيانه وكلام
كتب المعاني كلها او جلها ناطق بمثل باردة فلا بد من بيان معنى الخطاب
المدلول عليه بضمايره ونحوها فان قيل ان حقيقته توجد اذا
اجتمع المتخاطبان بحيث يرى كل منهما الاخر ويسمعه لم يكن خطاب
الداعي لله حقيقيا وكذا خطاب الاعمى ومن هو خارج الدار ونحوه
والبداهة شاهدة بخلافه فانه لم يشترط ذلك لزم ان كل من وجه
له الخطاب غايبا كان او حاضرا مخاطب حقيقة وفساده ظاهر
فلا بد من بيان المراد منه حتى يتميز حقيقته من مجازه والذي لاح
لي بعد امعان النظر فيه ان كل شي له تحقق في الخارج ونفس الامر
وتحقق ذهنا باعتبار دلالة العبارة عليه ولا تلازم بينهما فتحقق
الخطاب في الاول بحيث يعد حقيقة يكفي فيه سماع المخاطب ووجوده
عنده وان لم يحوهما مكان واحد ولم ير كل منهما الاخر فالعبد يخاطب
الله في دعايه حقيقة لسماعه دعانا وهو معنا واما باعتبار
استعمال ما وضع للخطاب كضمايره فان وقع ذلك ابتدا في حال التكلم
كان مدلولها مخاطبا حقيقة والا فلا وان وقع في اثنا الكلام ينظر

مطلب شريف

لما قبله

لما قبله فان كان لفظا موضوعا للمخاطب فكذلك هو حقيقي حتى يعد ملتفا
التفاتا والا فهو مجازي لان الحكم وقع عليه اولا من غير دلالة على توجه النفس
اليه توجه الخطاب سواء كان كذلك او لا حسبما يقتضيه الحال الا ترى الرجل
بين يدي الملك لمهابته يخاطب بعض خدامه ويقول انا مروج لان يحسن
الي السلطان ويخلصني بعدله من العدوان ولا يعد التعبير بالغيبة
فيه مجازا والتفاتا مع انه يسمع منه ويراه وهكذا جرى القياس وتعارف
الناس ولما كان الخطاب المتعارف كون المخاطب حاضرا محسوسا وغيره
ليس كذلك جعلوه معيار الحقيقة والمجاز ولما ذكر الله هنا بطريق
الغيبة جعل اجرا الاوصاف المعينة لتميزه في قوة التعبير عنه بما
يدل على سبق ما بعده على سبقه ولما لم يكن كذلك حقيقة جعل التفاتا
وهو الذي عناه ذلك الفاضل فتبينه وبين ما اورد عليه بعد المشرقين
وقد وضح الصبح لذي عينين وهذا سر حديث الاحسان ان تعبد الله
كانك تراه كما قال الشاعر واني لارجو الله حتى كانما ارى بجميل الظن ما الله صانع
قوله اي يا من هذا شانه الى اخره فيه اشارة الى المروج بعد المصحح
وكان الخطاب المعلل بهذه الفوايد مسببا عما تقدم ولما كان في اطلاقه
عليه ملاحظة لتلك الاوصاف صار الحكم مرتبا على الوصف المناسب
فكانه قيل يا من اتصف بتلك الاوصاف وتميز بها نعبدك فيشعر
من طريق المفهوم باختصاص العبادة به فيكون ما خوطب به
ادل على الاختصاص من اياه نعبد لاشتراكهما في الدلالة على الاختصاص
بالتقديم واختصاص الاول بالدلالة من طريق المفهوم لاشتراكهما في الدلالة
على الاختصاص من طريق المفهوم وتفرد الاول بالتقديم واختصاص
الاول بالدلالة عليه بالتقديم من اياه نعبد او للمعنى ليكون الخطاب ادل
على الاختصاص من الغيبة لانه ربما يفهم من الصفات السابقة
معه لا به وقال قدس سره حاصل ما ذكر انه لو قيل اياه نعبد واياه
نستعين كما يقتضيه السياق ظاهرا لم يكن فيه دلالة على ان العبادة
له والاستعانة به لاجل اتصافه بتلك الصفات المجراة عليه وتميزه
بها عن غيره لان ذلك الضمير راجع الى ذاته بمقتضى وضعه وليس فيه

منه الغفور

ملاحظة لاوصافه وان اتصف بها فالحكم متعلق بذاته فلا يفهم منه التنبيه
عرفا واذا قيل اياك بدل تولى الغايب بواسطه اوصافه المذكوره الكاشفة
له كامر منزلة المخاطب في التميز والحضور واطلق عليه ما هو موضوع له فيفهم
منه عرفا ان ذلك لتميزه بتلك الصفات ونظيرا اياك هنا اسم الاشارة
الاتي في قوله اولئك على هدى فاثباته له في الخطاب بطريق برهاني بخلاف
الغيبة فلذا قال ادل قوله نخصك بالعبادة الى اخره قال الفاضل
الليثي فيه تصريح بفايدة التقديم والخطاب والبا داخله على المقصور
لان الاختصاص والتخصيص والخصوص تقتضي بحسب مفهومها الاصلي
دخول البا في المقصور عليه كقوله مخصوص بالمعبود بالحق وهذا عربي كثير
الا ان الاكثر في الاستعمال دخولها على المقصور ووجهه استعمال مادة
التخصيص في معنى التميز والتمييز لكون تخصيص شي باخر في قوة تمييز
الاخر به او تميزه به وقد تبع فيه الشريف قدس سره كما حققه في حواشيه
على المطول حيث قال معنى نخصك بالعبادة نميزك وتفردك من
بين المعبودين فيكون العبادة مقصورة عليه تعالى وكذا قوله واختص
بوا اي ميز المندوب عن المنادى بوا فتكون وا مختصه بالمندوب
وكذا قوله تعالى يختص برحمته من يشا وبالجملة تخصيص شي باخر
في قوة تمييز الاخر واما ان يجعل التخصيص مجازا عن التمييز مشهورا
في العرف حتى صار كانه حقيقة فيه واما ان يجعل من باب التضمين
فيلاحظ المعنيان معا ويكون البا المذكوره صلة المضمر ويقدر
للمضمر فيه اخرى فيقال ونخصك بالعبادة مثلا نميزك بها مخصصا
اياها لك وها هنا بحثان الاول ان المصرح به في كتب اللغة ان البا
تدخل على المقصور قال في الاساس خصه بكذا فاختص به وفي مفردات
الراغب التخصيص تفرد بعض الشي بما لا يشاركه فيه الجملة وكذا قال
الجوهري خصه بالشي فاتفقوا كلهم على تفسيره بالتفرد والتميز وعلى
ادخال البا على المقصور وهو الوارد في القران المجيد كقوله تعالى
يختص برحمته من يشا فما الداعي الى ارتكاب التجوز والتضمين
مع ما في الثاني من التكلف المخالف للمعهود في امثاله وهو يكون لازما

ومتعديا

لعله الشى

مطلب حقيق
دخول الباء في المقصور اصل لغة ومقصور عليه العرف عقده [illegible] من الراغب

ومتعديا لمفعول بنفسه وللاخر بالبا وقد يتعدى لمفعولين كقوله
ان امرا خصني عمدا مودته ويحتمل الحذف والايصال فقول الشارح
المحقق المعنى نخصك بالعبادة اي نجعلك منفردا بها لا نعبد غيرك
وهذا هو الاستعمال العربي ولو قال نخص العبادة لكان استعمالا عرفيا
انتهى هو الصواب فلله دره والعجب من المدقق بعد ما سمع هذا قال ما قال
وما بعد الحق الا الضلال الثاني القصر هنا حقيقي فلا يتوهم انه يكون
لرد خطاء المخاطب ولا مجال له هنا لانه في القصر الاضافي ومن لم يفرق بينهما
فقد سهى واعجب منه ما قيل انه اعترض بان المعنى نخص العبادة وطلب
المعونة بك لا نخصك بالعبادة وكانه نظر الى انهم علموا ان ذلك يكون
لغير الله او لله ولغيره فقال نخص العبادة بك فقصر قلب على الاول
وافراد على الثاني فوجب حمل كلام المصنف على القلب وفيه ان رد الخطا
في القصر على المخاطب وهو هنا محال واجيب بانه على سبيل التعريض وهو
غير صحيح كما سيأتي وهو من قصر الفعل على المفعول قلبا لكن النظر
في دفع الخطا لم يندفع انتهى قوله الترقي من البرهان الى العيان الترقي
في اكثر النسخ بدون لام ووقع في بعضها وللترقي مصرحا بها كما في بعض
الحواشي فلذا احتمل ان يكون معطوفا على قوله ليكون او على الاختصاص
او على ادل وهذا ابعدها ولما ذكر اولا المصحح للخطاب والالتفات اتبعه
بالمرجح له وهو انه ادل على الاختصاص به تعالى كما مر وفيه الترقي المذكور
مع فوايد ونكات اخر مفصله في المعاني فقيل وكون ما خوطب به ادل الخطا
ادل على الترقي والانتقال محل نظر فالوجه ان يعطف على مدخول
اللام فيكون من فوايد الخطاب لكن ترتبها عليه ليس في الوجود
الخارجي بل في الوجود العلمي فان الترقي والانتقال المذكورين متقدمتا
على الخطاب وهذا اذا اريد به الحالتان الداعيتان للخطاب واما اذا
اريد بهما الترقي والانتقال من حيث التعبير بالعبارة الدالة على الحالين
فليسا متقدمين عليه والعيان بكسر العين وفتحها خطا هو مشاهدة
العين والذات قوله والانتقال الى اخره قيل انه عطف تفسيري
وليس المراد بالمشهود الرؤية الحقيقية لعدم وقوعها وان لم يمتنع بل

التوجه التام لحضرة القدس والاعراض عما سواه وثمت وراء ذلك ذوق معنى يدق عن مدارك ارباب العقول السليمة وقوله من اول الكلام الى اخره جملة مستانفة استينافا بيانيا او مفسرة ومبينة لما قبلها فلذا لم تعطف وقيل الاولى ان يذكر في مبادي حاله تهذيب الظاهر بوظايف العبادات المستفاد من لله ان كان بمعناه العرفي ودلالته ان حمل على المعنى اللغوي لان من عرف ان جميع النعم له يلزم ان يشكره بجميع الموارد وقيل اواسط حاله الايمان بالشرع وما لا طريق للعقل اليه الا من جهة الوحي رجاء وعده ووعيده وقد تضمنه مالك يوم الدين فلم يفت النظم اواسط حاله وفيه نظر اذ كيف يكون الايمان بالشرع من اوسط حال العارف بل اوسط حاله تزكية الباطن عن الاخلاق الردية والملكات الذميمة وتخلقه باضدادها والجنة والنار صورة تلك الاخلاق فمالك يوم الدين فيه اشارة اليها لكن لا كما توهم ويمكن ان يقال التحلي بالاخلاق الفاضلة والتخلي عن الملكات الردية من مقتضى الرحمة الرحمانية لانه من النعم الجليلة الدنيوية وجزاؤه في الاخرة من مقتضيات الرحمة الرحيمية فالاسمان يشعران باواسط حاله وهذا كله تكلف ناشئ عن الغفلة عن قوله العارف فانه في اصطلاحهم من اشهده الله ذاته وصفاته واسماءه وافعاله والعارف تكفيه الاشارة **قوله** من الذكر الى اخره الذكر من الجلالة او من جملة الحمد لله لانه ذكر للاوصاف الجميلة اجلالا والفكر في الافاق والانفس من رب العالمين والتامل التدبر واعادة النظر مرة بعد اخرى في الشيء حتى تعرفه من الامل وهو الرجاء لانك كنت ترجوه والالا بالفتح والمدجع الى بكسر الهمزة وفتحها مع فتح اللام وسكونها بمعنى النعمة من الرحمن الرحيم والاستدلال من مالك يوم الدين والظاهر انه من الرحمن الرحيم ايضا والمشاهدة المذكورة من الخطاب والصنايع جمع صنيعة وهي الاحسان او صناعة والتعبير بالتامل في الاسماء والنظر في الاظاهر والباهر من بهر بمعنى فضل وغلب والسلطان الحجة والولاية والسلطنة وكل منها صحيح هنا وهو اشارة الى مقامات العارفين في السلوك والسير الى الله فتدبر **قوله** ثم فني الى اخره فني بالتخفيف بمعنى تنح

وبالتسديد

وبالتسديد بمعنى ابتعد كانه جعله خلف قفاه فيرد فيه بحث اما اولا فلان منتهى حال العارف مرتبة حق اليقين والظاهر ان ما ذكره اشارة الى مرتبة عين اليقين واما ثانيا فلما ذكره بعض العلماء من ان الخطاب لا يقتضي الا كون المتكلم بحيث يراه المخاطب ويسمع صوته لا كونه رائيا للمخاطب وشاهدا له وفيه نظر لانه لا يفهم من كلام المصنف استدعاء الخطاب مطلقا شهود المتكلم بل يفهم ان الخطاب الواقع بعد اجراء الصفات الموجبة لليقين يوجب كون المخاطب كانه مشاهد ولا شبهة في صحة هذا الكلام والجواب عن الاول ان هذا منتهى السير الى الله فلذا عدت منتهى حاله وفيه نظر لا يخفى ومنتهى اسم مفعول او مصدر ميمي بمعنى النهاية والخوض الدخول في الماء ولجة الماء المجتمع من البحار ونحوها وهو استعارة تمثيلية او يخوض استعارة تبعية بمعنى يشرع واللجة ترشيح له او لجة الوصول من قبيل لجين الماء والمراد من العين الذات المعاينة والاثر فسر هنا بالخبر وهو المناسب للسمع والمراد اذ المراد الدعاء بان يكون ممن كشف له الغطاء فلم يقف على السماع والمعروف في الاثر المقابل للعين انه بمعنى العلامة وفي المثل لا اثر بعد عين والمناجاة المكالمة والمساواة مصدر بمعنى المشافهة **قوله** ومن عادة العرب الى اخره قدم المصنف رحمه الله نكتة الالتفات الخاصة بهذا المقام لشدة ارتباطها بتفسيره وللاهتمام بها ثم اشار الى فايدته العامة من جهة المتكلم وهي التصرف في وجوه الكلام واظهار القدرة عليها ولذا قال ابن جني رحمه الله انه شجاعة العربية واردفها بفايدة اخرى من جهة الكلام وهي النظرية اي تجديد اسلوبه وابراز عرايس المعاني في حلة بعد حلة وفايدة اخرى من جهة السامع وهي تنشيطه وله فوايد خاصة بكل مقام كما اشار اليه بقوله ليكون الى اخره والتفنن كالافتنان الاتيان بفنون وانواع من الكلام وهو اعم من الالتفات لشموله اختلاف وجوه الاعراب في النعوت المقطوعة والاسلوب بضم الهمزة الطريق والفن فيصح ارادة كل واحد منهما هنا والنظرية بهمزة بعد الراء او يا فهو مهموز ومعتل بمعنى التجدد اما من الطراوة او من طرا بمعنى ورد وحدث وفي المصباح طرو بالواو بزنة قرب فهو طري بين الطراوة

او يخوض

وطري وزاد نقب لغة وطرا فلان علينا يطرو مهموز بفتحتين طروا
طلع فهو طاري وطرا الشي يطرا ايضا طرانا مهموز حصل نعته واطريه
باليا والهمزة مدحته انتهى وتنشيط السامع ترغيبه في الاستماع وازهاب
كسله وملله من قولهم رجل نشيط اي طيب النفس للعمل والمصنف رحمه
جعل التنشيط علة للعدول والمفهوم من كتب المعاني انه عرض التطرية
والامر فيه سهل **قوله** فيعدل من الخطاب الى اخره فاقسامه ستة وهي
ظاهرة وهو عند السكاكي مخالفة الظاهر في التعبير عن الشي بالعدول
عن احدي الطرق الثلاثة الي غيرها تحقيقا او تقديرا ومنهم من اشترط
سبق تعبير بطريق اخر معدول عنه وهو ظاهر كلام المصنف ويقرب
منه التجريد المذكور في البديع والفرق بينهما بين في محله ووضع الظاهر
موضع المضمر قد يكون التفاتا وقد لا يكون وهل الالتفات حقيقة
او مجاز والحق انه قد يكون حقيقة وقد يكون مجازا ولذا ذكر في المعاني
وقيل انه حقيقة حيث كان معه تجريد وهو كلام سطحي قد اتفقوا
علي ان ما نحن فيه من الالتفات وان فيه التفاتا واحدا وفي شرح
التلخيص للسكاكي فيه نظر لان الالتفات خلاف الظاهر مطلقا فان
كان التقدير قولوا الحمد لله الى اخره ففي الكلام المامور به التفاتان احدهما
في الجلالة واصله الحمد لك لانه تعالى حاضر والثاني في اياك لمجيه
علي خلاف اسلوب ما قبله وان لم يقدر كان في الحمد لله التفات
من التكلم للغيبة لانه تعالى حمد نفسه ولا يكون في اياك التفات
لتقدير قولوا معها قطعا فيلزم الحسن العلاقة هما للسكاكي احد
امرين اما ان يكون هنا التفاتان او لا يكون التفات اصلا ان قلنا
براي السكاكي وهو مقتضي كلام الزمخشري لحمله في الشعر ثلاث
التفاتات وان قلنا براي الجمهور ولم نقدر قولوا فلا التفات لانا
نقدر قولوا اياك نعبد فان قدر قولوا قبل الحمد لله كان فيه التفات
واحد في اياك وبطل قول الزمخشري ان في الشعر ثلاث التفاتات
انتهى وهذا كلام مشوش ويعلم حاله مما قررناه فلا يلتفت له فتدبر
قوله كقوله تعالى الى اخره وبالعكس متعلق بجميع ما سبق وسكت

مطلب جدير

عن

عن قسمي العدول من الخطاب الى التكلم وبالعكس قيل لقلة وقوعهما في
التراكيب اولانهما يعلمان بالمقايسة الى ما ذكر بل بالاولى اذ القرب بين
التكلم والخطاب اشد قيل وفي الوجهين نظر اذ الاول غير ظاهر والثاني
لا يختص بالوجهين وكون القرب بين التكلم والخطاب اشد من قرب التكلم
من الغيبة غير ظاهر وقد يقال المصراع الاول من الابيات اشارة الي
النقل من التكلم الي الخطاب على طريقة السكاكي وانكاره القرب بين
التكلم والخطاب سهوا ومكابرة فان بينهما تلازم ظاهر بخلاف التكلم والغيبة
قوله وقول امرئ القيس الى اخره قايله امرؤ القيس بن عانس بالنون
والسين المهملة بن المنذر بن امرئ القيس بن السمط الكندي على الاصح
المعروف عند الرواة وهو صحابي وفد علي النبي صلى الله عليه وسلم واسلم
وكان نزل الكوفة وفي الصحابة عدة رجال يسمون بامرئ القيس غيره
وقيل ان قايله امرؤ القيس بن حجر الكندي الشاعر الجاهلي المعروف
وهذا هو الثابت في كتاب اشعار الشعراء الستة وعليه صاحب المفتاح
واكثر اهل المعاني ونص ابن دريد على انه وهم وقال ابن الكلبي هو لعمرو
ابن معدي كرب في قتلة بني مازن ماحه عبد الله واخرجهم
عن بلادهم والاثمد اسم موضع وهو بفتح الهمزة وسكون المثلثة
وضم الميم وروي فتحها ايضا وروي بكسر الهمزة والميم كاسم الكحل
والعاير كالعوار القذا الرطب الذي تلفظه العين في الوجع ويسمى
الرمد ايضا ويطلق على محله فيحتاج الى تقدير اي ذي الجفن العاير
والمراد تشبيه نفسه بذي العاير الارمد في التقلق والاضطراب
وتشبيه ليلته بليلته في الطول والخلي الخالي من الحزن وابو الاسود
صاحب له نعاه او من بلغه خبر ابيه وابو الاسود كنيته واسمه ظالم
ابن عمرو من بني الجون اكل المرار وهو ابن عم امرئ القيس رثاه بهذه القصيدة
وقيل ابي اب مضاف لياء المتكلم والاسود صفته وهو افضل من الاسود
والسواد والنبا الخبر وخبر فيه فايدة عظيمة وعاد الشان فهو اخص
منه والشعر هو هذا • تطاول ليلك بالاثمد • ونام الخلي ولم ترقد •
وبات وباتت له ليلة • كليلة ذي العاير الارمد • وذلك من خبر جاءني

ونبئته عن ابي الاسود ۰ ولو عن ساغيره جاني ۰ وجرح اللسان كجرح اليد ۰
لقلت من القول ما لا يزال ۰ يوثر عني يد المسند ۰ ابى علاقتنا يزعمون اعنى دم
عمرو على مرثد ۰ فان تدفنوا الداء لا نخفه ۰ وان تبعثوا الداء لا نقعد ۰
وان تقتلونا نقتلكم ۰ وان تقصدوا الدم لم نقصد ۰ متى عهدنا بطعان
الكماة ۰ والمجد والحمد والسودد ۰ وبني القباب وملء الجفان ۰ والنار والحطب الموقد
واعددت للحرب وثابة ۰ جواد المحثة والمرود ۰ سبوحا جموحا واحصاؤها ۰
كمعمعة السعف الموقد ۰ ومطرد كرشاء الجزور ۰ من خلب النخلة الاجرد ۰
وذي شطب غامض كلمه ۰ اذا صاب بالعظم لم ينأد ۰ ومسرودة السك موضونة
تضاءل بالطي بالمبرد ۰ تفيض على المرء اردانها ۰ كفيض الاتي على الجدجد
وهي مشروحة في كتب الشواهد ۰ وقال قدس سره اعلم ان قوله تطاول
ليلك ان حمل على الالتفات لم يكن تجريدا وان عد تجريدا كقوله وهل تطيق وداعا
ايها الرجل لم يكن التفاتا لان مبنى التجريد على مغايرة المنتزع للمنتزع
منه حتى يترتب عليه ما قصد به من المبالغة في الوصف ومدار الالتفات
على اتحاد المعنى ليحصل به ما اريد من ارادة ابراز المعنى في صورة اخرى
مغايرة لما يستحقه بحسب الظاهر فالقول بانه احد اقسام التجريد
وهو مخاطبة الانسان نفسه التفات مما لا يعتد به وهذا لم يرتضه
بعض الفضلاء وقال فان قيل مبنى الالتفات على ملاحظة اتحاد المعنى
والافتنان في التعبير عن معنى واحد بطرق مختلفة ومبنى التجريد
على اعتبار التغاير ادعاء الا ترى ان صاحب المفتاح جوز ان يكون فائدة
الالتفات في مثل تطاول ليلك ان المتكلم لشدة المصيبة وقع شاكا
في اتحاده مع نفسه فاقامها مقام مكروب يخاطبه فلا ينافي الالتفات
ان تعتبر المغايرة ايضا بحيث ينتزع منه مصاب اخر ثم لا تلزم المغايرة
والانتزاع في الالتفات وانا اقول الظاهر ان المقصود بالذات في التجريد
التغاير لابتنائه على المبالغة الحاصلة به وفي الالتفات الاتحاد لابتنائه
على تلوين الخطاب المقتضي لاتحاد المعنى فلا ينافي ايهام خلافه لنكتة
الا ترى ان صاحب المفتاح لما نزله منزلة المصاب جعل ذلك لذهوله
فكانه لو لم يقدر نفسه ذاهلا لا يتاتى التغاير ثم انه نقل عن المصنف

رحمه الله

رحمه الله هنا انه قال ان ليلك بنفخ اللام وان كان خطابا لنفسه لانه
اقامها مقام مكروب ذي حرقة او مقام المستحق للعتاب على ما صرح به في
المفتاح بدليل الخطاب في لم ترقد فانه مذكور والا لقيل لم ترقدي باظهار
الضمير وقيل عليه ان ضعف هذا الدليل غني عن التفصيل وسياتي تحقيقه
وماتيه وقد اختلفوا في عدد الالتفات في هذه الابيات فعدها الزمخشري
ثلاثا في ليلك لان حقه ان يقول ليلي وفي بات لعدوله الى الغيبة بعد الخطاب
وفي جاني لعدوله بعدها الى التكلم والاكثر على ان فيها التفاتين فقط وان الاول
ليس بالتفات بل تجريد وقيل ان الثاني والثالث ذلك وجاني ورجحه في
الايضاح او ذلك وخبرته ورجحه في عروس الافراح وقيل فيه اربع التفاتات
وقيل هي سبع في ليلك وترقد وبات وله وذلك وجاني وخبرته قوله
واياه ضمير منصوب الى اخره ذكر صاحب البسيط فيه اقوالا اسعة وسبعها
واد لها فذهب الزجاج الى ان ايا اسم مظهر مبهم يضاف للضماير بعده
والخليل الى انه ضمير مضاف للضمير بعده وكون الضمير يضاف ورده
سه النحاة وذهب ابن كيسان وغيره الى ان ايا دعامة وما بعدها
هو الضمير وقوم الى ان اياك بكماله ضمير واخرون الى ان ايا هو الضمير
وما بعده حروف مبينة للمراد به وهو الاصح واختاره المصنف
رحمه الله تعالى قوله واحتج الى اخره اي الخليل احتج لما قاله من انه ضمير
مضاف بسماع اضافته للاسم الظاهر وجره له وكون الضماير لا تضاف
غير مسلم عنده او هو يقول لا مانع من اضافة هذا النوع منها لان الاحكام
العامة قد تتخلف في بعض الصور كتخلف لدن عن جر غدوة وتخلف
لولا عن وقوع الضمير المرفوع بعدها فكذا هذا تخلف عن حكم المضمرات
في منع الاضافة قوله واحتج الى اخره قال سيبويه وحدثني من لا اتهم
عن الخليل انه سمع اعرابيا يقول فذكره والشواب بالتشديد جمع
شابة كدواب جمع دابة الفتية من النساء بالغ في التحذير فادخل ايا على
الشواب كانه توهم ان كلا منهما محذر من الاخر اي عليه ان يقي نفسه عن
التعرض للشواب ونهاهن عن التعرض له وعليهن مثل ذلك وهذا
شاذ لا يرد على المخالف واعترض عليه بانه وان كان شاذا لا يقاس عليه

لكنه لا ينكر شهادته لاضافة ايا الي ما بعده ولا يصح دفعه بانه لم يصدر
عمن يعتد به مع نقل سيبويه السابق ومعناه تنبيه اذا بلغ هذا السن
عن الشواب لانهن يرغبن فيه في الجماع وهو معنى له وفي حواشي الكشاف
لابن الصايغ من رواه السوات بالمهملة والتا الفوقية جمع سوة وهي
الفعل القبيح فقد صحف ولا خصوصية لبالغ السين بذلك ورد بان رواه
كذلك صاحب البسيط وقال انه ابلغ في التحذير من الجماع عند الكبر والمعنى
ينبغي للشيخ العفة عن كل قبيح وقال الزركشي رحمه الله تعالى انه يبطل
دعوى التصحيف فيه وفي اياك لغات بفتح الهمزة وكسرها وتشديد
اليا وتخفيفها وابدال الهمزة ها وواوا **قوله** كالتاء في انت الى اخره اما
الكاف في اياك فمعنى لخبري فحرف بلا خلاف في المشهور واما تا انت
ففيها خلاف فمنهم من ذهب الى انها ضمير وما قبلها دعامة فلا يصح جعلها
مقيسا عليها وان كان ذلك مما سبق المصنف رحمه الله اليه ابن الحاجب
ووجهه ان الخلاف فيها ضعيف لم يعتدوا به ولذا قال في شرح اللب انها
حرف بالاجماع **قوله** والعبادة اقصى غاية الخضوع اقصى بمعنى ابعد
والمراد بالبعد المعنوي ففيه استعارة ويجوز ان يكون تمثيلا والغاية
النهاية ولما كان للخضوع والتذلل نهايات ولفظ الغاية شاملها لكونه
اسم جنس مضافا فاصح اضافة اقصى اليه كانه قيل اقصى غاياته كما قال
قدس سره فاندفع ان الغاية والنهاية لا تنقسم لاقصى واقرب واوسط الا
بتجوز وليس هنا قرينة تدل عليه وان افعل التفضيل لا يضاف الا الى ما هو
بعضه مما يصدق عليه فهو اما منكر نكرة نحو افضل رجل ومعرفة مجموعة
او في معناها نحو البر في افضل التمر على ما قرره النحاة واسم الجنس المضاف
هنا في معنى الجمع لكن قيل عليه انه لا حجة للفرق بينه وبين اسم الجنس المعرف
باللام اذا لم يقصد به العهد وفيه نظر فتامل **قوله** وطريق معبد الى اخره
المذلل هنا اما من الذل بالضم بمعنى الاهانة او من الذل بالكسر
وهو السهولة واللين ومعبد لمكرم بمعنى مذلل بفتح اخره من كل منهما
لكثرة وطيه وثوب ذو عبدة بفتحتين اي متانة ومثله تكثر لبسه فتذلل
وقيل لما فيه من اللين او هو ضد والصفاقة بالصاد المهملة والفاء والقاف

صد السخافة

ضد السخافة وفي القاموس ثوب سخيف قليل الغزل **قوله** ولذلك الى اخره
اي لكون معنى العبادة ما ذكر اختص بالله سواء كان ذلك بالتسخير او باختيار
كما فصله الراغب والاستعمال استفعال من العمل وفي المصباح استعملته جعلته
عاملا واستعملته سالته ان يعمل واستعملت الثوب ونحوه اعملته فيما يعد له
انتهى فالعبادة لما كانت اقصى غايات الخضوع لم تستعمل الا في الخضوع لله
المستحق لذلك لانه المولي لاعظم النعم كالوجود والحياة وما يتبعهما واورد
عليه ان دليله لا يفيد انحصار اقصى غاية الخضوع في الخضوع لله الا ان يقال
ان ما لا يقع في موقعه غير معتبر فهو بمنزلة العدم فناسب ان لا يستعمل
ذلك لغيره وهو منتقض بقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله وغيره
مما تكرر في القران ولسان الشرع الا ان يقال العبادة عند عدم التقييد بالمفعول
لا تستعمل الا في الخضوع له تعالى ونقل عن المصنف رحمه الله تعالى ها حاشية
لا يرد عليها هذا وهي قوله اي لا يجوز شرعا ولا عقلا فعل العبادة الا لله
تعالى لان المستحق لاقصى غاية الخضوع من كان موليا لاعظم النعم من الوجود
والحياة وتوابعهما ولذلك يحرم السجود لغير الله تعالى لان وضع اشرف
الاعضاء على اهون الاشيا وهو التراب غاية الخضوع انتهى فقيد هو مبني
على ان المراد بقوله لا يستعمل لا يفعل واباه قوله الا في الخضوع لله اذ الواجب
حينئذ الا لله وليس بشي لان مراده انه لم يستعمل في لسان الشرع ولغة
العرب المعتد بها مطلقا لغيره تعالى بخلاف العبودية والخضوع والتواضع
ونحوه وما ورد في القران ونحوه وارد على زعمهم تعريضا لهم وندا على غباوتهم
ولذا حرم السجود لغير الله وخص التحريم به لغاية ظهوره في قصد العبادة
فلا حاجة لان يقال انه لا مانع من ان يراد لا يجوز فعل اقصى غاية الخضوع
الا في ضمن خضوعه لله تعالى وسخافته تغني عن رده وبتفسير غاية
الخضوع بما ذكرناه سقط ما قيل ان العبادة اذا كانت اقصى غايات
الخضوع يلزم ان لا يكون اكثر الناس بل اكثر المومنين عابدين لله **قوله**
والاستعانة طلب المعونة الى اخره العون الظهير على الامر والجمع اعوان
واستعان به فاعانه وقد يتعدى بنفسه فيقال استعانه والاسم المعونة
والمعانة ايضا بالفتح ووزن المعونة مفعلة بضم العين فنقلت ضمته

لثقلها على الواو وقيل الميم اصلية ماخوذة من الماعون فوزنها فعولة على
هذا والمراد بها المعنى اللغوي وهو الاعانة مطلقا لا ما اصطلح عليه اهل الكلام
من انه بمعنى القدرة وهي الصفة المؤثرة على وفق الارادة لعدم صدقها
على شيء مما ذكره المصنف رحمه الله سوى اقتدار الفاعل ولا القدرة بمعنى ما يتمكن
به العبد من اداء ما لزمه بقسميه من الممكنة والميسرة على ما فصله
الحنفية في كتب الاصول وفي بعض الحواشي انه المراد قيل وهو مردود من وجوه
اما اولا فلعدم صدقه على شيء مما سيذكره واما ثانيا فلان القسم الاول من
القدرة يتوقف عليه صحة التكليف كما سيذكره المصنف رحمه الله بطريق
المفهوم فيتوقف عليها العبادة فيتقدم عليها بالضرورة وطلبه في عامة
المهمات الداخل فيها العبادة بخصوصها يقتضي تاخره عنها فيلزم التنافي
والقسم الثاني وان لم يتوقف عليه صحة التكليف لكن العبادة الواجبة على
تقدير كونها للميسرة بالمعنى الاصطلاحي متوقفة عليه فيتقدم عليها وطلبه
فيها يقتضي التاخر عنها فيلزم التنافي ايضا واما ثالثا فلان طلب قدرة يجب
بها العبادة ممكنة كانت او ميسرة مما لا معنى له اذ حاصله طلب الوجوب
عليه والمقصود طلب الاعانة في تبرئة الذمة عما يجب عليه واما رابعا فلان
قوله اهدنا الى اخره لا يصح ان يكون بيانا للمعونة بهذا المعنى والمصنف جعله
بيانا ولعمري لقد اطال بما لم يفد غير الملال والداعي له ما وقع لهم من الاضطراب
والاختلال والحق ان المصنف رحمه الله لم يرد شيئا مما قالوه اما القدرة
فلانها عند المصنف لها معنى غير ما ذكروه وهو شافعي اشعري فلا يليق
تفسير كلامه بما في اصول الحنفية مع ان ما ذكره المصنف لا يوافقه كما ستذكره
واما المعنى اللغوي فلذلك لان المعاونة في اللغة والعرف العام المساعدة
والمظاهرة بالامور المحسوسة كالمال والرجال ويكون بالبدن كرفع
الحمل الثقيل معه وبالمقال كبيان حجته والمطلوب هنا لا يختص بما ذكر الا ترى
الى قوله استعينوا بالله واستعينوا بالصبر والصلاة ونحوه مما يعد استعانة
فيهما فالمراد كما اشار اليه الامام ومنه اخذ المصنف تيسير الله له ما يريده
على وفق رضاه وهو معنى لا حول ولا قوة الا بالله اي لا حول عن معصيته ولا
طاقة لطاعته الا بتوفيقه فيشمل الاسباب البعيدة والقريبة الضرورية

وغيرها

وغيرها وتندرج به الشبهات كما ستراه ان شاء الله تعالى **قوله** الضرورية
الى اخره سميت ضرورية لتوقف الفعل عليها ضرورة وهي مناط التكليف
بالاتفاق ولا يصح تفسيرها هنا بالقدرة الممكنة كما في بعض الحواشي لانها
ما يتمكن به المامور من اداء ما امر به بدنيا او ماليا من غير حرج غالبا قال
صدر الشريعة انما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل
القدرة الممكنة على ما بين ثمة والمصنف رحمه الله سيصرح بخلافه
قوله كاقتدار الفاعل الى اخره قيل عليه لا شبهة في ان ما ذكر ليس من
افراد المعونة وكانه اراد به مباديه من الاقدار والتصوير والتحصيل
بقرينة تمثيل الثاني بالتحصيل ولذا فسر الاقتدار باعطاء الاقتدار
في بعض الحواشي ففي كلامه تسامح ووقع في بعض النسخ لاقتداره ووجهه
ظاهر وقيل المراد بالمعونة ما يعان به وفيه نظر وضرورية التصور
لان طلب المجهول وتكليفه لا يتاتى وتوقفه على المادة والالة ظاهر
لان الفعل الموقوف عليهما لا يتاتى بدونهما وضمير بها للالة وفيها للمادة
والجملة مستانفة لا صفة **قوله** وعند اجتماعها الى اخره اي حصولها
والمصدر مضاف للفاعل قال في المصباح اجتمع القوم واستجمعوا بمعنى
تجمعوا واستجمعت شرائط الامامة واجتمعت بمعنى حصلت فالفعلان
لازمان انتهى والاستطاعة عند الاشعرية بمعنى القدرة وهو المعنى اللغوي
عند بعض اهل اللغة ايضا وقال الراغب في مفرداته الاستطاعة استفعال
من الطوع وذلك وجود ما يصير به الفعل متاتيا وهو عند المحققين
اسم للمعاني التي بها يتمكن الانسان مما يريده من احداث الفعل وهي
اربعة اشياء بنية مخصوصة للفاعل وتصور للفعل ومادة قابلة
للتاثير والة ان كان الفعل اليا كالكتابة انتهى وهو ماخذ كلام المصنف
وبه يهتدى في المعاني اللغوية في كتابه هذا غالبا **قوله** ويصح
ان نكلف بالفعل وفي نسخة ويصلح اي لان يوصف بالاستطاعة والطاقة
المعبر بها عن سلامة الاسباب والالات الا ان الاستطاعة لكونها
من الطاعة تخص الانسان دون الطاقة فيقال البعير يطيق الحمل
ولا يقال يستطيعه وقوله بالفعل ان اراد به ما يقابل القوة فظاهر

لان تكليف ما لا يطاق وان صح عند الاشعري لكنه غير واقع كما ستراه وان
اراد الحدث ووا حد الافعال فالمراد الصحة المقارنة للوجود وهي تستلزم
الوقوع ولذا اخرجاها عن الاستطاعة والقدره عندهم مع الفعل لا قبله
فلا يقال انه لا قرينة على ان المصنف رحمه الله اراد هذا ولا يرد عليه انه
يجوز تكليف العاجز وان لم يقع فلا يتوقف صحة التكليف على ما ذكر لان
الصحة فيه غير مقارنة للفعل فان قلت لا بد من رفع المانع وقصد الفاعل
والعزم والشوق ان كان مغايرا للارادة والتصديق بالفايده ان لم نقل
الارادة كافية في الترجيح لانها مما يصح به اصل التكليف فلما قيل قلت
هذه داخلة في الاقتدار والتصوير من غير احتياج لما قيل من ان المصنف
اتى باداة التشبيه اشارة الى عدم الانحصار فيما ذكره واما البلوغ فيفهم
من التكليف بطريق الاقتضاء كما نشير اليه ذكر الرجل في عبارته وان
قيل الاولى ذكر الشخص بدله ليشمل المراة فتامل قوله وغير الضرورية
الى اخره قيل المراد بالتحصيل تحصيله للفاعل لا تحصيل الفاعل وهذا
الفاعل متصف عنده بالتوفيق والجد وقوله كالراحلة مثال لما تيسر
به الفعل والمراد بتحصيلها ملكها ذاتا او منفعة وهذا من القدرة
الممكنة عند الاصوليين فان القدرة على السفر لا تتحقق بدونه علاوة
انتهى وهذا ليس بشي لانه على مصطلح الحنفية والشافعية لم يحدوا
القدرة ولم يقولوا بتقسيمها لما ذكر كما مرت الاشارة اليه وعطف يسهل
على تيسر عطف تفسيري والمراد بقرينه معرفة فايدته المترتبة
عليه والداعية الباعثة على الفعل بناء على ما تقرر في اصولهم
قال الاسنوي في شرح منهاج المصنف رحمه الله مجموع القدرة والداعية
تسمى بالعلة التامة فاذا وجدت يجب وقوع الفعل وقيل لا يجب بل يصير
الفعل اولى واذا اعدمت الداعية امتنع وقوعه على المختار الذي جزم به
الامام ونقل الاصفهاني في شرح المحصول ان اكثر المتكلمين على ان الفعل
لا يتوقف عليها انتهى قوله والمراد طلب المعونة الى اخره العموم من الاطلاق
مع خفا قرينة التقييد ولزوم الترجيح بلا مرجح في الحمل على البعض وقدمه
المصنف رحمه الله لانه الراجح عنده لما ذكر ولانه المروي عن ابن عباس

رضي الله عنهما

رضي الله عنهما واما تقييده باداء العبادات بحذف متعلق خاص يقدر هنا
بقرينة مقارنة العبادة ويظهر تناسب الجمل وشدة ارتباطها ويظهر
كون اهدنا بيانا للمعونة فيتم الاتصال بين الجملتين ووجه التخصيص
كمال احتياج العبادة الى طلب الاعانة لكونها على خلاف مقتضى النفس
ويكون العموم من حذف المتعلق وتنزيل الفعل بالنسبة اليه منزلة اللازم
سقط ما يتوهم من ان الفعل لا عموم له كمصدره قوله والضمير المستكن
الى اخره المستكن بتشديد النون اسم فاعل من استكن بمعنى استتر
فهو بمعنى المستتر وهو ضمير المتكلم مع الغير ويكون للمعظم نفسه
لتنزيله منزلة الجمع الكثير فالناس الف منهم كواحد وواحد كالالف
ان امر عنا ولكون هذا غير مناسب هنا قال المصنف رحمه الله انه
له ولمن معه من الحفظة اي الملائكة جمع حافظ وليس المراد حفظة
القران كما توهم او للجماعة في الصلاة او لساير الموحدين واما تعميمه
لساير الخلق او الهمته فلا يناسب المقام وان قيل انه الاقرب لان
المشركين ايضا يعبدونه ويستعينون به ولذا قيل انه غفلة
عما فيه من الحصر اذ هو غير متحقق في المشرك وهو نكتة اختيار المصنف
رحمه الله لفظ الموحدين على المومنين لما فيه من الاشارة الى توجيه الحصر
لله دره ما ابعد مرماه وهذه الوجوه بعضها بالنسبة الى المصلي وقراته
في الصلاة وهي المقدمة اهتماما بها وبعضها بالنسبة لغيره وقيل هي
جميعها للمصلي الا ان بعضها بالنسبة للمصلي مع الجماعة وبعضها للمنفرد
ثم بين وجهه والنكتة فيه قوله ادرج عبادته في تضاعيف عبادتهم
اي ادخلها في جملتها واثنائها وفي الاساس من المجاز هو في اضعاف الكتاب
وتضاعيفه في اثنائه واوساطه قال روبة والله بين القلب والاضعاف
يريد بواطن الانسان واحشاه انتهى ولم يفصح عن المراد بالتضاعيف وان
مفرده ماهو وقد ذكره في شرح المقامات فقال التضاعيف جمع تضعيف
بمعنى ضعف وسمي الضعف بالتضعيف كما يسمى النبت بالتنبيت قال
روبة وبلدة ليس بها تنبيت انتهى وقد اوضحناه في كتابنا شفاء العليل
ومن لم يقف على ما فصلناه قال بعد ما فسره بما مر لم يذكر في القاموس

هذا المعنى للتضاعيف ثم فسر اضعاف الكتاب باثنا سطوره وحواشيه
فالظاهر انه جمع تضعيف فانه يدل على الكثرة والجمع للمبالغة والمقام لا
يستدعيها فالمعنى ادرج عبادته في عباداتهم الموصوفة بغاية الكثرة
اذ كلما كان المدح فيه اكثر كان رجاء القبول ببركة الاندراج اكثر **قوله**
لعلها تقبل ببركتها فنزل ضمير لعلها لمجموع العبادة والحاجة تنزيلا لها منزلة
امر واحد لتمام مناسبتهما فان العبادة ما يتقرب به العباد الى ربهم وحاجتهم
ما يطلبونه منه من الاعانة وايضا العبادة وسيلة الى حاجتهم في الجملة وحاجتهم
وسيلة اليها في الجملة ايضا وهذا على تقدير تعميم الاستعانة فان خصت
بالعبادة فحاجتهم وسيلة الى العبادة دون العكس وضمير تقبل للعبادة
وضمير بركتها لعباداتهم وضمير يجاب بصيغة المؤنث وبنا المفعول للحاجة
وضمير اليها اي منضمة اليها لحاجتهم على طريق اللف والنشر المرتب
ويجوز ان يكون ضمير اليها للحاجة والظرف قايم مقام الفاعل فان الى
قد يكون صلة الاجابة كما في قوله صاحب الكشاف يستوجبون الاجابة
اليها وقيل عليه ان تكلفه ظاهر وقبول الحاجة مما لا صحة له بظاهره وليس
بشي فان ما ذكره ظاهر لمن تامله والحاجة هنا لما كانت دعا كان قبولها
ظاهر وما ذكر من تعدي الجواب بالي كثير في كلام العرب كقوله
وداع دعا يا من يجيب الى الندا . فلم يستجبه عند ذاك مجيب . فلا حاجة
لاثباته بعبارة الزمخشري يعني انه لما خلط اموره بامور غيره ممن يتقبل
منه ذلك كان ذلك ادعى لقبوله فان كرمه تعالى يابي قبول بعض ورد
بعض ونظروا له بما اذا اشترى احد ثيابا في صفقة واحدة ووجد بعضها
معيبا فليس له رد المعيب بل انما يرد الجميع او يقبل الجميع فكانه يقول
الهي بعثت حاجتي مع حاجة خلص عبادك فاقبلها مني ببركتهم وجملة
لعلها مستانفة او حال من ضمير ادرج وخلط اي راجيا ذلك وايضا في
تغليب المخلصين على غيرهم تحاش عن وصمة الكذب بين يدي مالك
الملك لانه قصر الاستعانة عليه تعالى وكثيرا ما يستعان بغيره فيكون
فيه مظنة الكذب وبهذا يسلم منها حتى قال مالك بن دينار لولا ان
الاية مامور بقراتها ما قراتها العدم صدقي فيها وروي ان العبد اذا

قراها

قراها يقول الله تبارك وتعالى كذبت لو كنت اياي تعبد لم تطع غيري
ولو كنت بي تستعين لم ترفع حوايجك الى ذليل مثلك ولم تسكن لمالك وكسبك
قوله ولهذا شرعت الجماعة اي مشروعية الجماعة في الصلاة والجمع
ووقوف عرفة والاستسقا ونحوه رجا الاجابة دعايهم لا لغير ذلك
من الاراء ولذا شرعت صلاة النوافل في المنازل فسقط ما قيل من انه
لا وجه لتقديم الظرف المشعر بالحصر **قوله** وقدم المفعول الى اخره المراد
بالتعظيم تعظيمه لشرفه فهو ذاتي والاهتمام ما نشا من المقام لكونه
نصب عينه لا مطلق الاعتنا فلا يرد عليه ما قيل من ان هذا يدل على انجعل
الاهتمام به نكتة مستقلة غير التعظيم والحصر وليس كذلك بل لا بد
ان يكون بطريق من الطرق المعتبرة كما قال الشيخ عبد القادر لا يكفي
ان يقال قدم لشي للاهتمام به بل لا بد من بيان وجه الاهمية فحق
العبارة ان يقال للاهتمام وهو اما للتعظيم او للحصر انتهى **قوله** والدلالة
على الحصر انكر ابو حيان وابن الحاجب وكثير من النحاة دلالة التقديم على
الحصر لقوله في الكتاب اذا قلت ضربت زيدا وزيدا ضربت فالتقديم
والتاخير سوا ورده في الانصاف بانه ليس في كلام سيبويه ما ينفيه
بل هو مسكوت عنه وقد زاده اصحاب المعاني وكم لهم من دقايق زادوها
على النحاة والذي في الكشاف الاختصاص والمصنف رحمه الله عبر بالحصر
والمشهور انهما بمعنى وفرق بينهما السبكي رحمه الله وافرد لذلك رسالة سماها
الاقتناص في الفرق بين الحصر والاختصاص فقيل فلا خلاف بين الزمخشري
وابي حيان والاختصاص عنده افتعال من الخصوص والخصوص في نحو ضربت
زيدا كون مطلق الضرب واقعا منك على زيد فقد يكون قصد المتكلم
لهذه الثلاثة على السوا وقد يترجح عنده بعضها ويعرف ذلك بالابتدا
فان الابتدا بالشي يدل على الاعتنا به من غير قصد لغيره باثبات او نفي
ومعنى الحصر نفي غير المذكور واثبات المذكور ويدل عليه بما والا وانما وهو
معنى زايد على الاختصاص وقد استشهد لمدعاهم بشواهد كثيرة
كقوله ونوحا هدينا وانه لو دل على الحصر لم يكن غيره من الرسل مهديا
وليس بصحيح ورده في الفلك الداير بانهم لم يدعوا اللزوم بل الغلبة

اقول الحق ان ماذكر من الفرق بين الحصر والاختصاص مسلم فان اختصاص
شي بشي ثبوته له على وجه خاص به فلا يقتضي القصر وان كان لا ينافيه ولذا
حمل عليه في كثير من المواضع وكون التقديم دالا على الحصر وضعا غير صحيح فانه
لا يمكن ان يقال انه مدلول وضعي للفظ المقدم كاياك هنا فان مدلوله ذات
المخاطب لا غير ولا للتقديم ايضا فانه قد يكون لامور اخر لا سيما في الشعر
والانشاء وهو امر معنوي لا معنى لوضعه ايضا فلا يوصف بالدلالة بمعناها
المعروف ولا فرق بينه وبين الاختصاص والعناية والاهتمام فلم يبق الا ان
يقال ان عدول البليغ عما هو الاصل من غير ضرورة لا بد له من وجه وقد فهم
منه اهل اللسان انه الاهتمام واهتمام العاقل بشي لا يكون الا لمعنى وهو يختلف
باختلاف المقامات فقد يكون ذلك المعنى اختصاص المقدم بما بعده من حكم
ونحوه فان قلت الاختصاص من حيث هو لا يعقل اقتضاؤه للتقديم الا ان الم
التزموا او غيره من الطرق تاخير المقصور عليه كما قلت هذا لو سلم لم يضرنا
فكم في لسان العرب من امور متوارثة لا يعقل معناها كالامور التعبدية
في الوضع الشرعي او نقول كون الشي لم يلزم سواه يقتضي غالبا شهرة
انتسابه له فلذا لم يجعل افادته مقصودة بالذات واخره وبما ذكرت عرفت
ان الاختلاف فيه لفظي فاعرفه وما قيل هنا من ان في الحصر اشكالا اذ قل
من يصدق في دعواه الا ان يدعي تغليب المخلصين الصادقين على غيرهم
جوابه ظاهر مما اسلفناه **قوله** ولذلك قال ابن عباس رضي الله عنهما
الى اخره اشارة الى ما استدل به على افادة التقديم للحصر كالاثر الذي يرويه
عن ابن عباس رضي الله عنهما وهو صحيح ماثور عنه كما رواه ابن جرير وابن ابي
حاتم من طريق الضحاك وعن ابي عبيدة انه قال لامراة شتمته في جمع من
نفي فقالت اياك اعني فقال خصصتني بالشتم واورد عليه ان تفسير ابن
عباس رضي الله عنهما لا يدل على ان الحصر مستفاد من التقديم بل يكفي
كون الجملة دالة على الحصر من طريق الخطاب فانه دلالة على الاوصاف
يدل على الحصر كما مر ولا يندفع هذا بان يقال انه اسنده الى اقوى شي
يمكن اسناده اليه واظهره اذ هذه الدعوى غير ظاهرة وغير مسلمة
عند بعض النحاة كما بيناه ولذا قيل انه ليس باستدلال بل استيناس

له

له وتقديم لذلك ليس للحصر بل للاهتمام لكون الدلالة مقصودة وكون
العلة متقدمة في الوجود **قوله** وتقديم ما هو مقدم في الوجود وفي
نسخة المقدم بالتعريف والمقدم في الوجود مدلول اياك لانه المقدم
الواجب وجوده قبل كل موجود فجعل لفظه موافقا لمعناه وهذا
اما معطوف على التعظيم او الدلالة ويجوز ايضا عطفه على الحصر
ولكونه خلاف الظاهر لم يذهب اليه ارباب الحواشي مع انه اورد على ما قيل
ان التقديم المذكور ليس علة للتقديم حقيقة وانما العلة كونه مقدما
في الوجود او تقدم ما هو مقدم في الوجود في العبارة وهذا ابعد من نحو
ضربته للتاديب وان اشتركا في ان المعلل والعلة واحد في الحقيقة والعلة
في الحقيقة اثر المذكور اي التقدم والتادب لنوع اشتراك في المفهوم
الا ان يقال التقديم هنا بمعنى التقدم على انه مصدر المبني للمفعول
اي لكونه مقدما او يوخذ من قدم بمعنى تقدم لوروده في اللغة اذ حصول
تقدم ما هو مقدم في الوجود غاية لتقدم المفعول او يحصل في ضمنه
كما اذا قدم زيد العالم في مجلس يقال قدم زيد على غيره لتقديم العالم
وقيل ايضا تقديم ما هو المقدم عليه لتقدم المفعول لا العكس كما يقتضيه
التركيب الا ان يقال انه من قبيل ضربته للتاديب لا من قبيل قعدت عن
الحرب جبنا والمعنى قدم المفعول ليتحقق تقديم ما هو المقدم في الوجود
فتامل **قوله** بل من حيث انها نسبة شريفة اليه النسبة معناها
في اللغة الوصلة بالقرابة فتجوز بها هنا عن مطلق الوصلة كالمشم
ولذا عطفها المصنف رحمه الله عليها عطفا تفسيريا فالمراد بها التقرب
الى الله بطاعته وهو وصلة معنوية وحقيقة العبادة كما في كتاب
التشابه للراغب فعل اختياري مناف للشهوات البدنية تصدر
عن نية يراد بها التقرب الى الله طاعة للشريعة وجعلها نفس النسبة
والوصلة مبالغة في تقريبها الى الله فما قيل من ان في التشبيه هنا استعا
فتشبيه ما بين العابد والمعبود بما بين الطرفين من الارتباط تكلف
مستغنى عنه وكذا ما قيل من ان التنبيه عليه حصل من هيئة
تركب الفعل مع المفعول به **قوله** قال العارف انما يحق وصوله

الى اخره العارف عند اهل السلوك من اشهده الله ذاته واسماءه وصفاته
وافعاله واما في اللغة والعرف فاشهر من ان يذكر ويحق بفتح اليا وضم الحا
وكسرها بصيغة المعلوم بمعنى يثبت ويتحقق ويقع بلا شك وفعل لازم
او هو من حق بمعنى وجب فالموصول مفعوله واستغرق بمعنى تمحض محضا
عن غير ما استغرق له وهو اما من الاستغراق بمعنى الاستيعاب لاستيعاب
اوقاته او نظره في ذلك او بمعنى اشتغل به وبعد عن غيره وفي القاموس
فلانة مغرق انظرهم اي تشغلهم بالنظر اليها عن النظر الى غيرها
لحسنها والملاحظة من لاحظته ملاحظة ولحاظا بمعنى راقبته واصل النظر
باللحظ وهو موخر العين يقال لحظه بالعين ولحظت اليه لحظا واللحاظ
بالفتح الفنا والجانب والقدس بضم القاف والدال وتسكن في الاكثر
الافصح بمعنى النزاهة والطهارة وجانب النزاهة عبارة عنه سبحانه
وتعالى بمعنى القدس وحظيرة القدس الجنة كما قاله الراغب وقوله حتى
انه الى اخره غاية لاستغراقه لانه اذا استغرق غاب عن ذهنه كل شيء حتى
نفسه **قوله** الا من حيث الى اخره لما كان قوله فان العارف الى اخره تعليل
لقوله ينبغي لان العابد اما عارف او بصدد ان يكون عارفا وعلى الاول
الاستغراق مقتضى حاله وعلى الثاني هو طالب لان يكون حاله وقوله
من حيث انها الى اخره ملاحظتها ان كان بكسر الحا اسم فاعل فضمير انها راجع
للنفس وضميره للجناب كما في بعض الحواشي وان كان بفتحها فهو مصدر
وضمير انها للملاحظة المفهوم من يلاحظ كما ذهب اليه بعض المحشين
وما ارتكبه دعاه اليه تصحيح الحمل والمعنى حينئذ لا يلاحظ نفسه واحوالها
الا من حيث ان ملاحظته ملاحظة للمعبود واستبعده بعضهم وقال
الاولى ان المعنى الا من حيث ان النفس واحوالها الة ملاحظة له تعالى
ومرآة مشاهدة فيها كما هو شان كل مصنوع غايته انه جعل الة الشيء نفسه
مبالغة في كونه الة ومثله شايع وهو تكلف وقوله ومنتسب بالواو العاطف
وفي بعض النسخ بدونها لانه كالتفسير لما قبله **قوله** ولذلك الى اخره
اي لان العارف انما يحق وصوله الى اخره او لان العابد ينبغي ان يكون نظره
الى اخره فضل لما فيه من ملاحظة الحق قبل نفسه بالتقديم عليها قيل

والوجه

والوجه هو الثاني لان المحكي عن الحبيب فيه النظر الى المعبود اولا بخلاف
المحكي عن الكليم واما من حيث الاستغراق في جناب القدس فلا يظهر وجه
التفضيل بل صيغة المتكلم مع الغير في الاول والمتكلم وحده في الثاني توهم
خلافه الا ان يقال شان المستغرق تقديم ما استغرق فيه ولين سلم
فالوجه الثاني اظهر في المقصود ولا يخفى انه اذا غابت نفسه عنه واحوالها
ومن جملتها ما تضمنه قوله نعبد كان مقتضاه ان لا يذكر ذلك فضلا عن
ان يتقدم وهذا ابلغ ولذا قدمه واما ذكر المتكلم مع الغير ثمت وهنا فهو
المطابق للواقع فلا وجه لما ادعاه ثم انه قيل هنا لكل وجهة فالحبيب قدم
الاسم لانه في مقام تسكين روع الصديق بالارشاد الى ملاحظة الحق والاعتماد
عليه والرجوع في كل مهم اليه والكليم عليه السلام قدم الظرف في جواب
قول قومه انا لمدركون تنبيها على اختصاصه ومن تبعه بالمعية كانه
قال ان معي واتباعي ربي لا معهم فالهداية الى طريق النجاة لي لا لهم فان
قيل الكلام ايضا في مقام التسكين لروع قومه قيل هو وان كان كذلك الا انه
غير منظور اليه اولا بل الى ملزومه وهو اختصاصه بالمعية الموجبة للنجاة
رد للقوم لما جزموا بلحوقهم ثم ان في تعليقهم المعية باسم الذات دون الوصف
كما فعله الكليم عليه السلام ما لا يخفى من علو سره في موارد النبوة فان
ما حكاه الله عن حبيبه عليه الصلاة والسلام وان كان افضل مما حكى عن كليمه
صلى الله عليه وسلم من الجهة المذكورة لكن الامر بالعكس من حيث افادة
الثاني للحصر دون الاول قيل ان الحصر فيه ايضا مستفاد من نفس
النسبة لامتناع كونه مع المعاندين ناصرا لهم فان معنى قوله تعالى ان
الله معنا انه تعالى معنا بالعصمة والمعونة ثم ان في تعبيره بالحبيب
والكليم دون محمد وموسى لطيفة وهي مناسبة ذلك للمعية لان المرء
مع من احب واقتضى المكالمة للاجتماع ظاهرا ايضا **قوله** وكرر الضمير
الى اخره لاحتمال تقديره موخرا عند الحذف وعدم نصوصية الخطاب
في الحصر وعلى تقدير تقديره متقدما وعدم اعتبار تقديره موخرا ان
التصريح بتقديمه تنصيص بخلاف نصب القرينة على تقديمه وايضا
يحتمل تعلق الحصر بالمجموع وبالتكرار يرتفع ذلك وفي قوله المستعان

به ايما الي انه يتعدي بنفسه وباللبا وانهما بمعني وقوله لتوافق روس
الاي ظاهران القران فيه سجع وسياتي مافيه **قوله** ويعلم الي اخره يعلم
مرفوع ويجوز نصبه ايضا ويويده انه وقع في نسخة وليعلم والوسيلة
كل ما يتقرب به يقال توسل الي الله بوسيلة اي يتقرب اليه بعمل كذا في
المصباح وادعي افعل تفضيل من دعاه الي كذا اذا حثه علي قصده اي
تقديم السايل علي سواله شيا يرضاه المسوول منه كهدية او تعظيم او ثنا
ونحوه يقتضي اجابته ولذا قدمت العبادة علي الدعا في الواقع وسن
الدعا عقب الصلوات فقدم هنا لفظ العبادة علي الاستعانة ليوافق
ترتيب الالفاظ ترتيب معانيها فيوسد الترتيب الذكري للترتيب الخارجي ومن
خصوصية المادة يتفطن انه لكونه ادعي الي الاجابة وهذا مراد المصنف
رحمه الله تبعا للزمخشري في توجيه الترتيب وهو جواب عن سوال تقريره
ان العبادة تقرب بهم لمولاهم والاستعانة طلب لفعل المولي فكان ينبغي تقديمه
فلم عكس ذلك ثم انهم قالوا قد مران الاستعانة المذكورة طلب المعونة
في المهمات كلها او في ادا العبادات وعلي الثاني العبادة مقصودة لذاتها
والاعانة وسيلة لها دون العكس فهذا علي الوجه الاول فقط وهو الراجح
عند المصنف رحمه الله فصنيعه احسن مما في الكشاف لا يقال جاز ان
يكون بعض العبادات وسيلة الي الاعانة علي البعض لانا نقول لا اختصاص
لقوله نعبد ونستعين ببعضها لاطلاقها فحينئذ ينبغي ان يقال وجه
تقديم العبادة ان الاعانة مطلوبة لتكميل العبادة بالزيادة او الثبات
ويويده كون اهدنا بيانا لها وطلب ما يزداد به الشي او يدوم متاخر عنه
وان جعلت الاعانة مطلوبة لتحصيل العبادة ابتدا فالتقديم لانها
مقصودة بالنسبة الي الاستعانة وعلي الاول ان اريد بالمهمات ما يتناول
العبادة لتبادره مع انه المعروف المناسب علي ما اختاره قدس سره
فكون العبادة وسيلة الي الاعانة ظاهر ووجه التقديم ما ذكره المصنف
رحمه الله تعالي كما بيناه لكن وان اريد ما يتناولها لعدم قيام القرينة
علي التقييد يقال الاعانة المطلقة وان كان بعض افرادها وسيلة الي
العبادة الا ان كثيرا من افرادها يتوسل بالعبادة اليه وهو ما يترتب

علي العبادات

علي العبادات ويكون نتيجة لها فكونها وسيلة معتبر بالقياس الي بعض
افراد الاعانة لا الي جميعها وتقديمها في الذكر للاشارة لما مر من ان تقديم
الوسيلة ادعي للاجابة وفيه تكلف ظاهر ولو قيل العبادة وسيلة الي بعض
افراد الاعانة ومقصودة من البعض فتقديمه بالنسبة الي الاول لما ذكر
وبالنسبة الي الثاني لما سبق كان وجها هكذا قرره الفاضل الليثي تبعا
للسيد السند وهو حاصل ما في شروح الكشاف ومن لغو القول هنا ما قيل
ان كلام المصنف رحمه الله مناف لما سياتي منه في سورة هود في تفسير
قوله تعالي واستغفروا ربكم ثم توبوا اليه ولا يليق الاشتغال به الا ان ما
قاله هو ان هنا بحث وهو ان هذا كما لا ينافي علي الثاني اصلا وبغير تكلف
لا يتاتي علي الاول ايضا علي ما يقتضيه كلام المصنف رحمه الله لانه قسم
المعونة الي ضرورية يتوقف عليها صحة التكليف وغير ضرورية يتيسر بها
الفعل مطلقا فان بني كلامه هنا علي ان المراد مجموع المعونتين او الاولي لا
لزم توقفها علي العبادة لتوقف التكليف عليها فلا يتاتي ما ذكر علي الاول ايضا الا
اذا اريد بالمعونة غير الضرورية وبالمهمات المهمات الدنيوية لا الدينية
ولا ما يشملها فيندرج فيه العبادة وانما نشا هذا من توهم اتحاد كلام المصنف
وكلام الزمخشري وقد عرفت معنا الوسيلة وانها ليست بمعني السبب
كما يتوهم وحينئذ فالظاهر ان المراد بالمهمات كل مهمات كل عبد في امور دنياه
فانه المتبادر منها والمعونة كل ما له مساعدة علي فعل او تحصيل غرض من
الامور المحسوسة فهي بالمعني اللغوي فان قلنا انها عامة شاملة للعبادة
وكذا ان قلنا انها اعانة علي ادا العبادة فالجواب ما قيل من ان العبادة
مع العلم بانها ما يتوسل به الي اجابة طلب الحاجة وذكر الاستعانة المطلوب بها
المعونة في العبادة المستلزم كونها وسيلة للعبادة قرينة علي ان العبادة
باعتبار بعض افرادها وسيلة وباعتبار بعض اخر يتوسل اليها بالاستعانة
فلا اشكال وعلي ما ذهب اليه المصنف رحمه الله لا بد في الخلاص عما مر من
التزام ما ذكر الا انه محتاج الي تكلف فتامل **قوله** واقول لما نسب
الي اخره اعترض عليه بان المتبادر منه انه من خواصه التي تفرد بها وهو
بعينه مذكور في التفسير الكبير والحمل علي التوارد او انه دل بذلك علي اختياره

له كما قيل بعيد كما لا يخفى وقوله تبجحا تفعل من البجح بالبا الموحده والجيم والحا
المهمله ومعناه الفرح والسرور كما في الصحاح وقد فسر بالافتخار
الناشي من العجب والكبر وهو انسب بالمقام ويستتب بسين مهملة وتاين
فوقيتين من استتب الامر اذا تهيا واستقام كما في الصحاح او يتم من التباب
وهو الهلاك وهو تتبع التمام فكان ما تم بطلبه كما في الاساس وهو منزع
حسن وعليه قوله اذا تم امر بدا نقصه تيقن زوالا اذا قيل تم وفسر
ايضا بيستمر او يستقل وقال الراغب التب الخسار وتببته قلت له
ذلك ولتضمنه الاستمرار قيل استتب لفلان كذا اذا استمر انتهى وما
قيل من انه لم يثبت عند صاحب القاموس فلذا لم يذكره من قصور الباع
الاطلاع وفي كلامه تصريح بان المراد بالمعونة التوفيق وبه يتم التوفيق
فان قلت هل هذا جار على الوجهين او مخصوص بان الاستعانة في اداء
العبادة على الوجه الراجح المستحسن كما قيل وعلى كل حال كيف يفهم هذا من
قصر الاستعانة على الله وانما يفيده لو قيل لا يصدر منا امر الا باستعانة
منك قلت هذا من قبيل الاحتراس واتباع الكلام بما يزيل ايهامه كقوله
فسقى ديارك غير مفسدها وهو من ذكره بعده مطلقا ومقتض لتاخيره فما
ذكر لا وجه له مع ان قوله انه الراجح من عدم الفرق بين كلام الشيخين بل هو
على مقابله اوضح والمعنى المذكور يوخذ من عدم تقييده بمتعلق ظاهرا
ولكنا ان نقول انه مغاير لما مر ايضا قوله وقيل الواو الى اخره ليس
هذا من قبيل قمت واصك وجهه بناء على تجويزه شذوذا او تقدير مبتدا
فيما في ونحن اياك نستعين كما توهم حتى يورد عليه انه غير فصيح او نزاع
في المثال وان كان الاشتغال بمثله ليس من داب المحصلين فنقال
ان الزمخشري جعل اصك حكاية حال ماضية والواو معه عاطفة
وتقديره قمت وصككت وجهه فابرز في صورة المستقبل حكاية لتلك
الحالة العجيبة الشان فان ما ذكره النحاة اذا كان المضارع في صدر
جملة اما اذا تقدم عليه شي من متعلقاته فيجوز اقترانه بالواو
لمشابهته للاسمية صورة وقد اشار الى ما ذكر ابن مالك في تسهيله
واما تجويز الزمخشري الحالية من غير تقدير فيه فمعترض عليه كما ستراه

فاحفظ

فاحفظه فانه مما خفي على ارباب الحواشي قوله ونِستعين بكسر النون الى
اخره هي قراة الاعمش وتنسب لغيره وهي لغة قيس وتميم واسد
وربيعة وهذيل وهي مطردة عندهم بشرط ان لا يكون بامثناة تحتية
لثقل الكسرة على اليا على ان بعضهم قال ييجل بكسر يا المضارع من وجل
وتئبى ايضا فانهم يعلمون وهذا مما يقتضي عدم صحة ذلك الاستثناوان
يكون ماضيه مكسور العين كعلم او في اوله همزة وصل كنستعين او تا
مطاوعة نحو تتكلم فلا يجوز في نضرب ونقتل كسر حرف المضارعة
في الافعال بشرط ان لا ينضم ما بعدها لاستثقال الخروج من الكسرة
الى الضمة فان توسط حرف وان كان ساكنا جاز واعلم انه قرئ واياك يعبد
بصيغة المجهول بوضع ضمير النصب موضع ضمير الرفع والالتفات وهو
غريب نادر لقول بعض اهل المعاني ان وقوع الملتفت والملتفت عنه
في جملة واحدة لم يعهد قوله بيان للمعونة الى اخره هو بيان لتناسب
الجمل وارتباطها لا لترك العاطف كما قيل لاختلافهما خبرا وانشا والقول
بان نستعين لدلالته على الطلب بمعنى اعنا فهو انشا معنى تبرع
لمن لا يقبل وفي الكشاف الاحسن ان يراد الاستعانة به وبتوفيقه
على ادا العباده ويكون قوله اهدنا بيانا للمطلوب من المعونة كانه قيل
كيف اعينكم فقالوا اهدنا الصراط المستقيم وانما كان احسن لتلاؤم
الكلام واخذ بعضه بحجز بعض وقال قدس سره اي لتناسب الجمل
الواقعة فيه وانتظام بعضها مع بعض حيث دل اياك نستعين على طلب
الاعانة على العبادة وصار اهدنا بيانا للاعانة المطلوبة فكملت الملائمة
بين الجمل الثلاث لمزيد ارتباط بينها وربما يقال اياك نعبد بيان للحمد
واستيناف نشا من اجرا تلك الاوصاف على ما مر فتكون الجمل الاربع
التي في الفاتحة متلاصقة متلاحقة واذا جعلت الاستعانة
عامة لم يكن اهدنا بيانا للمعونة المطلوبة ولا المعونة مخصوصة بالعبادة
فلم يكن الاتصال بين الجمل بتلك المثابة انتهى فالبيان بمعناه اللغوي
لانه استيناف بياني في جواب سوال مقدر تقديره ما ذكر فعليه ترك
العاطف لانه مستانف لا لكمال الاتصال كما توهم فان تقدير السوال

بإيّاه وقيل ان المصنف رحمه الله عني ان ترك الواو اما لكمال الاتصال
فما في الوجه الاول او الانقطاع كما في الثاني وفساده ظاهر وسوف
يريه اذا انجلي الغبار **قوله** كانه قال اعينكم قيل المناسب لكونه بيانا للمعونة
ان يقدر اي اعانة تطلبون يعني ان البيان حقه ان يكون عين المبين ازيد
منه وان كان قد يكون المطلوب منه بيان الكيفية ولا يخفى انه مع قيام
القرينة على ان المراد المعونة في المهمات كلها او في اداء العبادة يتعين
الاعانة فلا يبقى لهذا السوال وجه وانما يحتاج الى بيان كيفيته ولذا اتفق
الشيخان على تقدير ما ذكر فلا تغفل ثم انه اورد على ما مر من ان قوله اياك الى اخره
بيان للحمد كانه قيل كيف تحمدونه فقيل اياك نعبد الى اخره مع انه لا حاجة
اليه لا صحة له في نفسه فان السوال المقدر لا بد ان يكون بحيث يقتضيه
انتظام الكلام وينساق اليه الاذهان والاوهام ولا ريب في ان الحامد
بعد ما ساق حمده تعالى على تلك الكيفية اللائقة لا يخطر ببال احد ان يسال
عن كيفيته على ان ما قدر من السوال غير مطابق للجواب فانه سوق لتعيين
المعبود لا لبيان العبادة حتى يتوهم كونه بيانا لحمدهم والاعتذار بان المعنى
نخصك بالعبادة وبه يتبين كيفية الحمد يعكس الامر ويخل التوفيق للنزل
المقرر بالموهوم المقدر وبعد اللتيا والتي ان فرض السوال من جهته
عز وجل فاتت نكتة الالتفات التي اجمع عليها السلف والخلف وان فرض
من جهة الغير يختل النظام لابتنا الجواب على خطابه تعالى وبهذا يتضح فساد
ما قيل من انه استيناف جواب لسوال يقتضيه اجرا تلك الصفات
العظام على الموصوف بها فكانه قيل ما شانكم معه وكيف توجهكم
اليه فاجيب بحصر العبادة والاستعانة فيه فان ما سيجاب السايل بالكلية
وبنا الجواب على خطابه عز وعلا مما يجب تنزيه ساحة التنزيل عن امثاله
والحق الذي لا محيد عنه انه استيناف صدر عن الحامد بمحض ملاحظة اتصافه
تعالى بما ذكر من النعوت الجليلة الموجبة لاقبال الكلي عليه من غير ان يتوسط
هناك شي اخر كما ستحيط به خبرا اقول هذا مع انه على طرف الثمام سرقة
من حواشي الطيبي وليس اول سارغرة الغمر فان هذا السوال ليس محقق
ولا مقدرا في النظم حتى يلزم ما توهموه وانما هو امر ينساق اليه الكلام

السائل

السائل حتى نزل منزلة السوال وما له الى اقتضا ما قبله للخطاب وحينئذ
يكون اشد اتصالا به سوا قدر من جهة الله او لا ولو جعل استينافا حقيقيا
لم يرتبط به لكونه في حكم كلامين ولا التفات فيه لا يلتفت اليه ولكون العبادة
اجل تعظيم واظهره صح ان تجعل كالمبين للحمد لانها اخو الشكر فتبين انه
ليس بمجرد اللسان بل ظاهره مطابق لباطنه فيه ولا يلزم من الالتفات
اتحاد الخطاب كما صرح به ابن الاثير واشار اليه السكاكي فما ذكره من
التفكيك وغيره ساقط **قوله** او افراد الى اخره وقع في نسخة بالواو
يعني افرد بالذكر كبدل البعض من الكل في الجملة نحو امدكم بما تعلمون امدكم
بانعام وبنين ولا ينافيه اختلافهما خبرا وانشاء ولا حاجة لتاويل نستعين
باعنا وقيل انه توجيه لتخصيص الهداية بالطلب في مقام الجواب
عن قوله كيف اعينكم وليس بيانا لكونه من ذكر الخاص بعد العام كما في قوله
تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى لان الطريقة المسلوكة
فيه العطف بالواو وكون الهداية للصراط مقصودا لا يغيره كونه
طريقا وفيه ما فيه واما ما قيل من انه ابتدا دعا وسوال وحينئذ
اذ لم يجعل مربوطا فيكون ترك الواو لكمال الانقطاع بين الجملتين
لاختلافهما في الخبرية والانشائية فغير سديد كما اشرنا اليه وقيل
ان كان المراد بالاستعانة طلب المعونة في المهمات كلها فان كان
المراد بالصراط المستقيم طريق الوصول اليها كان اهدنا بيانا للمعونة
المطلوبة وان كان المراد به ما يخص العبادات كان افرادا لما هو
المقصود الاعظم منها والاول وان كان خلاف المتبادر لكنه يحتمل
وبه يتلايم الكلامان وينتظمان اشد انتظام وان كان المراد بالاستعانة
طلب المعونة في ادا العبادات كان اهدنا بيانا للمعونة المطلوبة
لكون الصراط ما يوصل الى العبادة كما هو الظاهر فيتلايم الكلام
وينتظم جملة اشد انتظام وحكم السيد بانه على عموم الاستعانة لا يكون
اهدنا بيانا للمعونة بناء على حمل الزمخشري الصراط المستقيم على ملة
الاسلام فان قلت كيف يكون اهدنا بيانا للمعونة المطلوبة وخلق
القدرة ممكنة كانت او ميسرة من المعونة المطلوبة ولا تندرج

في الهداية قلت تقييد اللطف في تعريف الهداية يندرج فيها فانه عندنا خلق
القدرة على الطاعة كما في شرح المقاصد فاذا اندرج فيها جاز ان يكون
المعونة المطلوبة هي الهداية الى طريق الوصول الى المهمات على الاول
والى العبادات على الثاني فيحمل عليها الكلام ليتلائم ويجوز ان يقال
المراد ان المعونة المطلوبة ان كانت الهداية فاهدنا بيانا لها وان
كان ما يتناولها فافراد لما هو الى اخره ثم انه سيجيء ان المطلوب اما
زيادة الهدى او الثبات عليه او حصول المراتب المترتبة عليه فكون اهدنا
بيانا ساعلى ان زيادة الهدى او الثبات عليه اعانة على بعض ما
يستعان فيه قطعا وان الاعانة على البعض اعانة على الكل لتوقفه
عليه وعلى ان المستعان فيه تكميل العبادات او المهمات باحد الوجهين
الازدياد او الثبات واما الهداية الى المراتب المترتبة عليه وكونها
بيانا للمعونة على اداء العبادات فانما يصح اذا كانت وسيلة الى العبادة
وقد قيل عليه ان قوله في صدر كلامه ان كان الى اخره غير متات هنا
لان الاول يا باه ما في الدر المنثور عن ابن عباس رضي الله عنهما من تفسير
الهداية الى الصراط المستقيم بالهام الدين الحق ولذا فسره في الكشاف
وغيره بملة الاسلام فهو مخالف لما عليه المفسرون وكذا كون صراط
الذين انعمت عليهم بدلا منه وقوله وان كان المراد الاستعانة
في اداء العبادات كان بيانا للمعونة لكون الصراط ما يوصل الى العبادات
مخالف للمتبادر من كلام المصنف فانه يفهم منه ان البيان على تقدير
تخصيص الاستعانة بالعبادات والافراد على تقدير تعميمها وعليه
اكثر ارباب الحواشي بل كلهم وقوله فان قلت الى اخره فقد يجاب ايضا بانه
يمكن ان يقدر متعلق الاستعانة ما ينطبق احد هذه الامور عليه
فليتامل انتهى وفيه ما فيه **قوله** والهداية دلالة الى اخره هذا برمته
ماخوذ من كلام الراغب رحمه الله في مفرداته الا انه وقع في نسخة
بدل قوله بلطف بتلطف والاولى اولى رواية ودراية وبما قيده به
لدلالة اشتقاقه ومادته عليه وكذا الملوح على المشي برفق فيها ولذا
وسميت الهداية لطفا ومن لم يدر هذا قال لانها في اللغة الارشاد

وحي

وهي عين اللطف ولذا قال ابن عطية انها لغة الارشاد وهو يعتبر
في هذه الدلالة الايصال ام لا فيه خلاف سياتي تحقيقه ونعني
باللطف كما في الصحاح وغيره من كتب اللغة الرفق المقابل للعنف
وهو في صفة الاجسام مقابل للغلظ والكثافة ويكون اللطف واللطافة
ايضا عبارة عن الحركة الخفية وتعاطي الامور الدقيقة وقد يعبر به
عما لا تدركه الحاسة كما قاله الراغب وهذا تحقيقه باعتبار الوضع اللغوي
مطلقا واما في صفاته هو تعالى فمعناه كما قاله الراغب ايضا اما العالم
بدقايق الامور والخفيات او الرفيق بالعباد في هدايتهم وغيرها
انتهى وفي شرح الاسماء الحسنى للشيخ بهاء الدين قدس سره اللطيف
الذي يعامل عباده معاملة اللطف لان الطافه في الدارين لا تتناهى
والله لطيف بعباده يرزق من يشاء فيهيئ مصالح الناس من حيث لا يشعرون
وقيل اللطيف العليم بالغوامض والدقايق وتنزيل كلها ذوق لطيف ويحتمل
ان يكون من اللطافة مقابل الكثافة وهو وان وصفت به الاجسام
ظاهرا الا ان الجسمية لا تنفك عن الكثافة ولطافته اضافية فاللطافة
المطلقة لا يوصف بها الا نور الانوار المتعالي عن ادراك البصاير والابصار
ووصف غيره بها بالاضافة لمن هو دونه فهو من الاسماء الدالة على الصفات
الذاتية وعلى الاولين يرجع الى الفعل ويقاربه اسم الكريم انتهى وسياتي
في تفسير قوله تعالى وهو اللطيف الخبير ما يشير لما ذكر فما نقل هنا
عن السيد السند من ان اللطف عندنا خلق قدرة الطاعة في العبد
وعند المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة او تقرب منها
ولا ينتهي الى القسر والالجاء ان كان تفسيرا لما وصف به العباد فهو
مخالف لما حققه اهل اللغة وان كان لما وصف به الباري فهو مخالف
ايضا لما في النظم ولما عليه ايمة التفسير فتدبر **قوله** ولذلك يستعمل
في الخبر لانه المناسب للطف كما سمعته وقوله على التهكم اشارة الى
ان ما ذكر ونحوه لا يرد نقضا على انه انما يستعمل في الخير لانه معتبر
في معناه الحقيقي وهذا مجاز استعارة تمثيلية او تبعية فلا يرد نقضا
وقيل ليس هذا من الهداية بمعنى الدلالة بل من الهداية بمعنى التقديم

لا التجوز احسن وابلغ وقوله ومنه الهدية فضعيف لانه مغاير له بحسب المعنى واللفظ لان فعل الاول هدى والفعل من الاعطا اهدى كما هديت الهدية والهدى الا انه يشاركه في اصل المعنى والمادة كما مر **قوله** وهوادي الوحش الى اخره الهوادي جمع هادي وهو العنق واول القطيع من الظبا ونحوه والوحش بفتح الواو وسكون الحا المهملة والشين المعجمة الوحوش وهي حيوان البر الواحد وحش ويقال حمار وحش بالاضافة وحمار وحش فالوحش يكون للواحد والجمع ولا تختص الهوادي بالوحش كما يوهمه كلام المصنف رحمه الله وفي الصحاح الهادي العنق واقبلت هوادي الخيل اذا بدت اعناقها ويقال اول رعيل منها وقول امرئ القيس كان دما الهاديات بنحره يعني به اوايل الوحش انتهى وظاهر كلام اهل اللغة انه حقيقة في العنق واطلاقه على الاول مجاز وان اشتهر فيه كما في الاساس فقوله لمقدماتها بفتح الدال المتقدمة منها في الورود ونحوه او اعضاوها المتقدمة كالراس والعنق لانها تسمى هوادي ايضا كما سمعته **قوله** والفعل منه اي من الهداية المقصودة بالذكر هنا لا من مجموع ما مر فلا يرد عليه ان فعل الهدية اهدى كما مر وقوله واصله ان يعدى الى اخره اي الى المفعول الثاني وقد يحذف منه الحرف فيتعدى اليه بنفسه كاختار فانه يتعدى لاحد المفعولين بنفسه وللاخر بمن وقد يتعدى له بنفسه كقوله واختار موسى قومه على الحذف والايصال هذا ما قاله المصنف تبعا للزمخشري وقيل هما لغتان كما في الصحاح هديته الطريق لغة اهل الحجاز واليه لغة غيرهم والثاني قوله فعول فصيحة وقيل انه اذا عدي باللام مصدره الهدى واذا عدي بالى مصدره الهداية كما في الديوان وغيره ومنهم من فرق بينهما كما قال قدس سره نقلا عن المصنف رحمه الله ان هداه لكذا او الى كذا انما يقال اذا لم يكن في ذلك فيصل بالهداية اليه وهداه كذا لمن يكون فيه فيزداد او يثبت وما لا يكون له فيصل فيل ولا نزاع في الاستعمالات الثلاثة الا ان منهم من فرق بينها بان المتعدي بنفسه هو الايصال الى المطلوب ولا يكون الا فعل الله فلا يسند لغيره كقوله لنهدينهم سبلنا ومعنى المتعدي بالحرف الدلالة على الموصل فيسند له وللقرآن

والنبي

والنبي صلى الله عليه وسلم انتهى قيل وعلى الفرق الاول يظهر الجواب عن النقض المشهور على تعريف بالدلالة الموصلة بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم الى اخره اذ يجوز ان يكون التعريف للهداية المتعدية بنفسها والهداية في الاية متعدية بالحرف فترك المفعول بواسطة اختصارا من غير احتياج الى تجوز ونحوه وقيل الهداية تتضمن معان يقتضي بعضها تعديتها بنفسها وبعضها التعدية بالحرف كالارادة والاشارة والتلويح وليس بشيء وسياتي تتمته واعترض على الفرق الثاني بقوله تعالى حكاية عن الخليل عليه الصلاة والسلام يا ابت اني قد جاءني من العلم ما لم ياتك فاتبعني اهدك صراطا سويا ونحوه ودفعه بانه اسناد مجازي مخالف للظاهر **قوله** لا يحصيها عدا لا يحصي افرادها الجزئية احد بعد واصل الاحصا العد بالحصا ثم صار حقيقة في مطلق العد كما هنا فاسناده الى العد مجاز للمبالغة ولما كان اطلاق نفيه يوهم عدم انحصار انواعها واجناسها استدرك ما يدفع ذلك الايهام وقيل ان المصنف رحمه الله تعالى فسر الهداية المطلوبة بقوله اهدنا بالدلالة السابقة ثم قال وهداية الله الى اخره ولم يقل وهي تتنوع الى ما ذكر من الافاضة والنصب والارسال والانزال لا تصدق عليها الدلالة الا بضرب من التاويل ولو سلم فالمقسم لهذه الاجناس خصوص هداية الله تعالى فالوجه ان يقال المقسم ما يطلق عليه هداية الله بوجه او فيه سفاف سند راي اسباب هداية الله اقول الظاهر ان الدلالة السابقة اعم من هذه كما ينطق به وينادي عليه فحوى كلامه لكون ما ذكر لا يطلق عليه الدلالة غير مستقيم فان اطلاق الهداية عليه يا باه والاظهار في مقام يقتضي ظاهره الاضمار اشارة الى انه ليس عين ما قدمه والمراد بكونها هداية الله انها بخلقه واحسانه فلا ينافي اسنادها لغيره كما يشهد له ما ذكره من قوله يهدون بامرنا فانهم **قوله** الاول افاضة القوى الى اخره المراد بالافاضة الايجاد بالفيض وهو الاحسان والجود الالهي والقوى جمع قوة وهي لغة بمعنى القدرة والتهيو كما قاله الراغب وفي اصطلاح الحكما كما قالوه مبدا التغير من اخر في اخر من حيث هو اخر وهذا هو المراد هنا وهي عند الاطبا ثلاثة اجناس لان فعلها اما مع شعور او لا والاول يسمى قوة نفسانية

والثاني ان اختص بالحيوان فقوة حيوانية والا فهي طبيعية وعند الفلاسفة
اربعة لان كل قوة اما ان يصدر عنها فعل واحد او اثار وعلى التقديرين اما
مع شعور او لا فالتي فعلها متعين مع الشعور قوة حيوانية والتي فعلها متغير
بدونه قوة نباتية والتي فعلها غير متعين مع الشعور قوة فلكية والتي بلا
شعور طبيعية ان كانت في البسائط كالنار وخاصية في المركب كتخدير
الافيون وهذه هداية الى طريق التعقل والاحساس ومنها ما لا يختص
بالانسان والى العام منها الاشارة بقوله تعالى اعطى كل شيء خلقه ثم هدى
واثبات الحواس الباطنة وان كان راي الفلاسفة فقد ذهب اليه كثير
من اهل السنة وقال الغزالي الذي ابطلوه استقلالها بالادراك والتاثير
وما اثبتوه لها مما هو مبني على اصولهم الواهية ومجردها لا ضير فيه لما فيه
من الحكم البديعة والقدرة الباهرة وفي شرح المقاصد لا يخفى انا اذا
جعلنا القوى الجسمانية آلة للاحساس وادراك الجزئيات والمدرك
هو النفس ارتفع النزاع فلا وجه لما قيل من ان اللائق بالمصنف ان لا يذكرها
لابتنائها على هذيانات الفلاسفة وتفصيلها في مطولات الكلام وكتب
الحكمة والمشاعر الحواس الظاهرة جمع مشعر جعلت محلا للشعور
وهو الاحساس وجعل الاول حواس والثاني مشاعر تفننا قوله
والثاني نصب الدلايل الى اخره الظاهر ان المراد بهذا القوة النظرية
والفكر في الانفس والافاق حتى يعلم ان له صانعا او ربا قديرا ولاجل هذا
اودع الله فيه العقل والقوى الظاهرة والباطنة فظهر من هذا كونه
مترتبا على ما قبله وما قيل من ان الحق والباطل اشارة الى الكمال بحسب
القوة النظرية والصلاح والفساد بحسب القوة العملية لا وجه له
وقيل من جملة هذه الدلايل المعجزات المفضية الى ثبوت الشرع الموقوف
عليه الادلة السمعية وفيه نظر قوله واليه اشار الى اخره اي الى نصب
الدلايل العقلية اشير في هذه الاية الكريمة والنجد المكان الغليظ
المرتفع وهو مثل لطريقي الحق والباطل والاعتقاد والصدق والكذب
في المقال والجميل والقبيح في الفعال فبين انه عرفهم كقوله انا هديناه السبيل
اما شاكرا واما كفورا قيل وما ذكره المصنف تبع فيه الزمخشري والهداية

فيه

فيه منفرد به بنفسها وليست بمعنى الايصال بل بمعنى الاراءة الا ترى الى قوله
فلا اقتحم العقبة قال المصنف فلم يشكر تلك الايادي باقتحام العقبة
فان الايصال الى طريق الشر ليس من الايادي بخلاف اراءته من حيث
انه طريق شر يحترز عنه فانه يكون خيرا في حقه وعلى ما يفهم من كلامه
اولا من اختصاصها بالخير في قوله هديناه النجدين تغليب انتهى ولا يخفى
ما فيه من الاضطراب فان المصنف رحمه الله لم يقل هنا ان المتعدي بنفسه
يفيد الايصال حتى يتاتى فيه ما وقع في النظم ثم انه على ما ذكره لا يحتاج الى
التغليب فكان عليه ان لا يذكره او يجعله وجها اخر فتدبر قوله وقال واما
ثمود الى اخره قيل ان كلامه في تفسيره يدل على ان المراد بالهداية فيه ليس
الجنس الثاني فقط حيث قال فهديناهم للحق بنصب الحجج وارسال الرسل
ولعله اولى لانه ادل على شقاوتهم والرسل هنا رسل الله من البشر
قوله والثالث الى اخره قيل الظاهر ان المراد بالرسل ما يعم الملايكة لتناول
هذا الجنس من الهداية الانبياء ثم جعل المنحصر في الاجناس هداية الله
يقتضي ان يكون المراد هداية الله تعالى بارسال الرسل وانزال الكتب
والعبارة ايضا تفيد هذا المعنى وعلى هذا في قوله واياها عنى الى اخره نظر
فان قيل الهداية فيها صفته تعالى اسندت اليهم والى القران مجازا كما يقال
قطع السكين قلنا لو سلم ذلك في الثاني فلا نسلمه في الاول وقد قال
المصنف في تفسيره وجعلناهم ايمة يقتدى بهم يهدون الناس الى الحق
بامرنا لهم بذلك وارسالنا اياهم حتى صاروا مكملين ثم جعلهم ايمة يهدون
بامره هداية منه تعالى بارسال الرسل لكن ظاهر قوله واياها عنى بقوله
جعلناهم ايمة الى اخره يشعر بانه اياها عنى بالهداية المذكورة فيه وقد يتكلف
له فيقال المراد بهداية الله المنحصرة في الاجناس الهداية المنتسبة
اليه تعالى بوجه وهداية الانبياء عليهم الصلاة والسلام كذلك لكونها بامره
تعالى وارساله وبالهداية بارسال الرسل وانزال الكتب الهداية الحاصلة
بها سواء كانت قائمة بالمرسل والمنزل او بمن هداه وامره بالهداية وقس عليها
هداية القران ان كان متصفا بها حقيقة وقال الغزالي الهادي من العباد
الانبياء عليهم الصلاة والسلام والعلماء المرشدون للسعادة الاخروية

والدالين على الصراط المستقيم بل الله الهادي بهم وعلى ألسنتهم وهم مسخرون
بقدرته وتدبيره فالهداية المسندة لهم من هداية الله ومندرجة تحت جنس
الهداية بإرسال الرسل عليهم الصلاة والسلام بهذا الاعتبار أقول لك أن تجعل
شاملا للأنبياء عليهم الصلاة والسلام من غير تأويل بما ذكره فإنهم مأمورون
أيضا بما أوحي إليهم كما لا يخفى وأما أمر الحصر والتوفيق بينه وبين ما ذكر فغير
محتاج إلى تكلف ادعاء مجازية الإسناد مع أن الظاهر الحقيقة ولا موجب
للعدول عنها في الآية الأولى بخلاف الثانية وإن توهموا العكس فإن قوله
تعالى بأمرنا صريح في أن الله هداهم حيث أمرهم بالعمل والتبليغ وهذا مراد
المصنف رحمه الله ومحل استشهاده وأما القرآن في نفسه فليس هو الهادي
حقيقة فتدبر وقوله إن هذا القرآن يهدي أي يدل على خصلة أو ملة أقوم مما
عداها **قوله** والرابع أن يكشف إلى آخره مغايرته لما قبله ظاهرة لاختصاصه
بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام والأولياء إذ المراد بالوحي كشف الحقائق وإظهارها
لهم بغير الطرق المعهودة ولا وجه لتعميمه والإلهام إلقاء الخير في القلب
إذ غيره يقال له وسوسة وأما قوله تعالى فألهمها فجورها وتقواها فمؤول
كما سيأتي في محله والمنامات الصادقة وهي المبشرات وهي جزء من أجزاء
النبوة كما ورد في الحديث المشهور وانكشاف الحقائق بها يقينا مخصوص برؤياهم
سواء أولت أو وقعت بعينها وقوله كما هي أي كما هي في نفس الأمر كقولهم
من حيث هو هو وإعرابه مشهور وقوله أولئك الذين هدى الله الآية الشاهد
فيه في الهداية الأولى أو فيهما والمراد بهداهم ما اتفقوا عليه من التوحيد وأصول
الدين كما سيأتي في سورة الأنعام تحقيقه فلا وجه لما قيل من أنه يمكن حملها
على الثالث حتى توهم بعضهم أنه أظهر وأولى وعدى المصنف رحمه الله
الكشف بعلى لأنه مضمن أو متجوز به عن معنى جلى وأظهر وإن لم يخل من
ركاكة العجمة والنيل الوصول **قوله** والذين جاهدوا إلى آخره قال المصنف
رحمه الله في تفسيره والذين جاهدوا في حقنا وإطلاق المجاهدة ليعم جهاد الأعادي
الظاهرة والباطنة بأنواعه لنهدينهم سبل السير إلينا والوصول إلى جنابنا
أو لنزيدنهم هداية إلى سبيل الخير وتوفيقا لسلوكها ولعل هداية سبيل
السير إليه تعالى أن يكشف على قلوبهم السرائر ويريهم الأشياء كما هي انتهى

وقال

وقال الطيبي طيب الله ثراه الاستشهاد فيه أنه تعالى أثبت لهم الجهاد
على لفظ الماضي وأوقع ضميرا للتعظيم ظرفا له على المبالغة أي في سبيلنا
ووجهنا مخلصين لنا ولا يكون مثل هذا الجهاد إلا هداية لا غاية بعدها
ثم قال لنهدينهم سبلنا على الاستقبال وصرح بلفظ سبلنا ولا يستقيم تأويله
إلا بما ذكر من طلب الزيادة بمنح الألطاف انتهى والسرائر جمع سريرة وهي
ما يسره المرء في قلبه وأراد بها المصنف رحمه الله السر الإلهي وليس ببعيد
وإن كان خلاف المعروف من استعماله **قوله** أما الزيادة ما منحوه
إلى آخره منح بمعنى أعطى يتعدى لمفعولين وهو مبني للمجهول هنا والزيادة
نزول الآيات وظهور الأحاديث في زمانه عليه الصلاة والسلام وظهور طرق
الاحتياط والأخذ من أهل العلم بعده وقال قدس سره الله يعني أن من
خص الحمد به تعالى وأجرى عليه تلك الصفات فهو مهتد فكيف طلب
الهداية فالمطلوب الزيادة أو الثبات أو ثمرة ذلك من سعادة الدارين
ثم إن حمل لفظ الهداية على التثبيت كان مجازا وإن حمل على الزيادة
فإن كان مفهوم الزيادة داخلا في المعنى المستعمل فيه كان مجازا أيضا وإن
جعل خارجا عنه مدلولا عليه بالقرائن كان حقيقة لأن الهداية
الزائدة هداية كما أن العبادة الزائدة عبادة فلا يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز وإن جاز كما سيأتي بيانه وتبعه أرباب الحواشي هنا برمتهم كما قيل
إنه جواب عما يقال من أن ما قبله منزل على ألسنة العباد الذين حمدوه
وخصوا الحمد به تعالى ووصفوه بغاية الكمال وخصوه بالعبادة والاستعانة
ومثل هؤلاء لا يصح منهم طلب الهداية إلى الصراط المستقيم بمعنييه لحصوله
لهم ففيه تحصيل الحاصل فأجاب عنهم بقوله فالمطلوب إلى آخره فهو جواب
شرط مقدر أي إذا انقسمت الهداية لما ذكر وأكثره حاصل لهم فالمطلوب
الزيادة والثبات أي مجموعها وفي نسخة أو الثبات بأو بدل الواو وهي
الموافقة لما في الكشاف والحاصل أن الهداية مطلقة تنصرف للكمال
وهو بما ذكر من الزيادة أو الثبات أو حصول مراتب أخرى من جنسها
وقد قيل عليه إنه إن أريد بالإيصال المفهوم من الدلالة الإيصال القريب
وبالصراط المستقيم ما يشمل العقائد الحقة والأعمال الصالحة

فلا مرية في ان من خص الحمد به تعالى واجرى عليه تلك الصفات لا يلزم
ان يكون مهتديا بهذا المعنى لان الموصل القريب لها الادلة وان اريد
البعيد صح ولكن لا يتعين الحمل عليه وايضا جزمه بالجواز ان اريد الثبات
وتعصبه في الزيادة فيه انه ان جعل الثبات داخلا في المعنى المستعمل
فيه كان مجازا والا فهو حقيقة من غير فرق بينهما ورد بان الموصل القريب
لا ينحصر فيما ذكر اذ يكون بما عرف سماعا من الشرع وبالعقل السليم
والثبات ليس كالزيادة لخروجه عن مفهومه بغير شك اقول
والهداية منه واليه ليس كلام المصنف رحمه الله مطابقا لما في الكشاف
حتى يشرح بما شرح به ويورد عليه ما اورد عليه فانه في الكشاف
لم يتعرض لشيء مما ذكره المصنف اصلا فالحق ان يقال في بيان ما هنا
انه لما فسر الهداية المطلقة بالدلالة بلطف ونوع منها هداية الله
تعالى وفسر الصراط بما ذكر صار المعنى يا رب ارشادنا على طريق الحق سلامة
القوي ووقعنا على دلة الافاق والانفس ووفقنا لتلقي الادلة
السمعية من الرسل عليهم الصلاة والسلام والكتب حتى نصل اليها اه
فالتفريع هنا على ما قبله من تنويع الهداية الربانية اذ المطلوب
هدايته لما يوصل اليه منها وكلها او جلها حاصل له فالمطلوب الزيادة
الى اخره والفاء فصيحة اي اذا تنوعت الهداية لما هو معلوم الحصول
فالمطلوب ما ذكر وتفريعه على ما في النظم كما في الحواشي ابعد بعيد فعليك
بالنظر السديد اذا صحبت من صعيدا للتقليد قوله من الهدى
قال بعض الفضلاء الهدى جاء لازما بمعنى الاهتداء ومتعديا بمعنى
الدلالة والاول هو المراد بقرينة قوله ونحوه والمراد بزيادة الهدى
اما زيادة الله اياهم الهدى كما في قوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى
او ازدياد الهدى على ان المراد بالمطلوب المطلوب الاصلي الذي يطلب بمصدر
ما اريد بمصدر را هدلاجله وهو زيادة الله اياهم الهدى او الهداية
او زيادة الهداية او الهداية الزايدة والمراد ما سأل اما ثباته تعالى
على الهدى بمعنى الهداية على سبيل الاستخدام او ثباتهم على الهدى
على قياس ما عرفت في زيادة الهدى وعلى الثاني المراد بالهداية
تثبتهم

تثبتهم على الهدى او ثباته تعالى على هدايتهم اي دوامه بقي هنا انه قد
يقال الصراط بمعنيه لا يخلو اما ان يراد جميعه او بعض منه معين
او غير معين لا سبيل الى الاول لان هؤلاء لم يحصلوا جميع طرقه وجميع
الاعمال الصالحة والعقايد الحقة والبعض المعين لا بد له من قرينة
تعينه ولا قرينة هنا فان اريد بعض غير معين فلا ريب في صحة
طلب البعض الاخر من غير تاويل او تجوز فتامل قوله فاذا قال العارف
الى اخره الظاهر انه تفريع على قوله حصول المراتب المترتبة عليه
وان هذا من جملتها ولذا قالوا ان العارف لا يزال مسافرا فكلما القى
عصاه بدا له سفر فهو من معاني الهداية المترتبة على الحد الاربعة
وقيل الحصر فيها بالنسبة الى السالك وهذا ممنوع عليها بعد التكميل
فلا يرد عليه ما قيل لا يخفى ان الارشاد المذكور جنس خامس من الهداية
فان الرابع هو هداية السير الى الله كما سبق فالحصر في الاجناس الاربعة
غير مستقيم وقد رد ايضا بانه قال فصل الخطاب ان الفنا عبارة
عن نهاية السير الى الله عز وجل والبقا عبارة عن بداية السير في الله
سبحانه والسير انما ينتهي اذا قطع بادية الوجود بالكلية وبعده يتحقق
السير فيه بالاتصاف بالاوصاف الالهية والتخلق بالاخلاق الربانية
وقطع بادية الوجود عبارة عن فنا الحظوظ الدنيوية والاخروية
ويلزمه بقاء طلب الحق سبحانه بل يندرج فيه السير فيه ايضا كما ان
قوله تعالى لنهدينهم سبلنا يشملهما فالحصر مستقيم والعارف الواقف
على الاسرار الالهية والسير كما في الفتوحات ان يكشف له عجايب
الملكوت فتنتقش في جوهر نفسه فيفر الى الله مسافرا عما
سواه الى ان يراه في كل شيء ويطلق عندهم ايضا على الانتقال من اسم
الهي الى اخر فيا دارها بالخيف ان مزارها قريب ولكن دون ذلك اهوال
قوله ارشدنا عداه بنفسه على الحذف والايصال او ضمنه معنى
ارنا لانه يتعدى بالحرف وفي المصباح ارشدني الى الشيء وعليه وله
قاله ابو زيد ويعجم بالنون والتاء الفوقية والياء التحتية وكذا نحمط
فيه الوجوه الثلاثة ويمحو بمعنى ترسل وغبط بمعنى نبعد ونتحى

والغواشي جمع غاشية بمعجمتين ما يغشى اي يعرضه ويكون بمعنى الغطا ومنه غاشية السرج لغلافه فغواشي الابدان كان المراد به هي بانفسها او ما يطرا عليها من كدورات البشرية وظلمات الهيولى ونور قدسه الملكات الفاضلة او العلوم الالهية وقوله فنراك بنورك اي نشاهدك بما اودعته في مشكاة قلوبنا من الانوار والله نور السموات والارض فان ثمت نور على نور **قوله** والامر والدعا المراد بهما مفهوماهما او ما صدقا عليه كصم وصل او المعنى المصدري وقيل هذا تكلف من غير حاجة داعية له فان صيغة افعل لا تدل على مصدر امر ودعا وان تحقق عند تحققها وفيه نظر والمنقول في اصول الشافعية كما في شروح جمع الجوامع انه لا يعتبر في مسمى الامر لا في حده علو ولا استعلا واعتبرته المعتزلة وهو المشهور عنهم وابو اسحاق الشيرازي وابن الصباغ والسمعاني العلو وابو الحسين من المعتزلة والامام الرازي والامدي وابن الحاجب الاستعلا وتابعهم المصنف رحمه الله هنا وخالفهم في منهاج الاصول ورد مذهب المعتزلة المشهور من اشتراط العلو في الامر وضده في الدعا وقيل بالرتبة وهو مختار الزمخشري والاشتراك اللفظي بينهما كونهما بصيغة واحدة في الاكثر وهي افعل والمعنوي ان فيهما معنى الطلب الذي هو كالجنس لهما وقوله يتفاوتان اي يتغايران ويفترقان بان الطلب ان كان استعلا فامر وان سفلا فدعا والا فيسمى التماسا وقال بعض المعتزلة ان كان عالي الرتبة فامر وان كان سافلها فدعا هذا ما اراده المصنف رحمه الله فمن توهم انه لا مغايرة بين القول الاول والثاني فقد وهم لان الاستعلا قد يكون بعد الشي متصفا بشي وان لم يكن كذلك كما يستحسنه وان لم يكن حسنا وكذا التسفل كتحلم وان يكن حليما فالاستعلا والتسفل يقابل العلو والسفل وتفصيله في الاصول **قوله** والسراط الى اخره السراط هو الطريق السهل والواضح المستوي من سرط الطعام كفرح ونصر ابتلعه وزرده فقيل له لتصور انه يبتلع سالكه او يبتلع هو سالكه الا تراهم قالوا قتل ارضا عالمها وقتلت ارض جاهلها وعلى النظرين قال ابو تمام   رعته الفيافي بعد ما كان حقبة رعاها وما المزن ينهل ساكبه   فقوله كانه يسترطه السابلة تبع فيه

الزمخشري

الزمخشري وفي الكشاف لو قال لانهم يسترطون السبل وهي يسترطهم كان اولى وفي نسخة يسرط من الثلاثي وهذا بيان لوجه اخذه منه والسابلة الطريق ومن يسلكها والمراد الثاني وقرا لذلك باللام وفي نسخة بالكاف وهي صحيحة ايضا واللقم بفتحتين معظم الطريق اي طرفه او وسطه من الالتقام وهو الابتلاع فعيل بمعنى فاعل او مفعول كالسراط والمصنف رحمه الله اقتصر على الاول لوضوحه وعن الازهري اكلته المفازة اذا نهكته لسيره فيها واكل المفازة اذا قطعها بسهولة وقيل ان السابلة اذا ذهبوا من عندنا فحالهم بالنسبة الينا شبيهة بابتلاع الطريق فاذا جاؤا الينا فكانهم يبتلعون الطريق ويلتقمونه **قوله** والصراط من قلب السين الى اخره انما قلبت السين صادا لمناسبة الطاء في الاطباق وفي تخالف السين مع تفخيم الرا استثقال للانتقال من سفل الى علو بخلاف العكس نحو طست لان الاول عمل والثاني ترك كما قرره اهل الادا وقوله ليطابق اي ليوافق ويجانسه مع الاطباق والضاد والصاد والطا مطبقة ويقال منطبقة لانطباق اللسان معها على الحنك وقوله وقد تشم الى اخره ليكون اقرب الى المبدل منه لان الزاي والسين من المنخفضة المنفتحة ولان مخرجها من بين الثنايا وقيل ليكتسب بذلك نوع جهر ويزداد قربها من الطا والاشمام هنا خلط الصاد بالزاي وعرفوا الشمام خلط حرف باخر وهو في الوقف ضم الشفتين مع انفراج بينهما ولا يدركه الا البصير وله معان اخر سياتي تفصيلها في سورة يوسف والزاي اسم هذا الحرف المعجم بيا بعد الالف للفرق بينها وبين الرا المهملة وفي التشريف يقال زاي معجمة بالمد وزاي بالف ويا وزي بالكسر والتشديد انتهى وعامة بلادنا يقولون زين وهو غلط وشين **قوله** والباقون بالصاد الى اخره لغة قريش ابدال السين صادا هنا وفي كل موضع بعدها غين او خاء او قاف بالاطراد وقول الجوهري السراط لغة في الصراط لا يقتضي اصالتها ولذا رسمت صادا لما روي عن عثمان رضي الله عنه انه قال اذا اختلفتم في شي فاكتبوه بلغة قريش فان القران نزل بها وقرئ بالزاي الخالص ايضا **قوله** والثابت في الامام اي المثبت كتابة وخطا في مصحف

عثمان رضي الله تعالى عنه المسمى اماما عند القراء والمفسرين وغيرهم فان الامام
لغة ما يوتم ويقتدى به فيتبع وان لم يكن من العقلاء ولهذا اطلق على اللوح
والكتاب كما قال تعالى ومن قبله كتاب موسى اماما ورحمة فسمى الكتاب
على وجه وقد كان في سنة ثلاثين لما سار حذيفة رضي الله عنه لبعض
الغزوات وعاد قال لعثمان رضي الله عنه اني رايت عجبا امرا رايت الناس
يقول بعضهم لبعض قراتي خير من قراتك فان تركوا يختلفون في القران
فيكون لذلك امر فجمع عثمان الصحابة رضي الله عنهم واستشارهم فاشاروا
عليه بجمعهم على مصحف واحد فارسل الى حفصة ام المومنين رضي الله عنها
لترسل الصحف لتنسخ وكان ابو بكر رضي الله عنه جمعها لما كثر قتل الصحابة
رضي الله عنهم باليمامة وهو الجمع الاول فارسلتها اليه فامر عثمان رضي الله
عنه زيد بن ثابت وابن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث
فنسخوها في مصاحف اختلف في عددها كما في شرح الرائية للسخاوي
رحمه الله وارسل الى كل مصر مصحفا وحرق ما سواها فسمي كل من تلك
المصاحف اماما لا المصحف الذي كان عند عثمان وحده كما قيل فان قلت
تدفع على ما ذكره المصنف رحمه الله ان جميع القراات السبعة بل
العشرة ثابتة في الامام لانهم قالوا لا بد فيها من امور ثلاثة صحة السند
وموافقة قواعد العربية ومطابقة الرسم العثماني الثابت في الامام قلت
المراد بالثبوت فيه الثبوت ولو تقديرا كما فسره في النشر وقال انظر
كيف كتبوا الصراط والمصيطرون بالصاد المبدلة من السين وعدلوا
عن السين التي هي الاصل لتكون قراة السين وان خالفت الرسم من وجه
قد اتت على الاصل فيعتدلان وتكون قراة الاشمام محتملة ولو كتب بالسين
على الاصل فات وعدت قراة غير السين مخالفة للرسم فلا اشكال قوله
وجمعه سرط الى اخره ظاهره ان هذا الجمع يكون له مطلقا سوا ذكر ام انث
ولذا قدمه وقد قيل انه ان ذكر جمع على فعل في القلة وعلى فعل في الكثرة
كحمار وحمر واحمرة وان انث فقياسه ان يجمع على افعل كذراع واذرع
وفسر المستقيم وهو الذي لا اعوجاج فيه بالمستوي وهو من قولهم
سوى الارض والمكان فاستوى هو بان لا يكون في سطحه وحدوده

اختلاف

اختلاف ومنه قوله تعالى لو تسوى بهم الارض ويوضع عليهم ترابها وسطح
وقيل وصف الطريق به له معنيان احدهما انه مستو بنفسه والاخر ان
سالكه يستقيم فيه وقوله كالطريق الى اخره هو مثله معنى وقيل بينهما
فرق فان الطريق ما يسلك مطلقا والسبيل ما هو معتاد السلوك والسراط
ما لا اعوجاج فيه يمنة ويسرة فهو اخصها فان قيل فما فايدة وصفه
حينيذ بالمستقيم قيل لان الصراط يطلق على ما فيه صعودا وهبوطا والمستقيم
ما لا ميل فيه الحقيقي من الجوانب واصل الاستقامة في الشخص القايم قوله
والمراد به طريق الحق الى اخره هذان التفسيران رواهما ابن جرير عن ابن
عباس رضي الله عنهما وذكرهما المصنف والزمخشري الا ان الزمخشري
قال المراد به طريق الحق وهو ملة الاسلام فجعلهما متحدين والمصنف
رحمه الله تعالى اشار الى الرد عليه وجعلهما متغايرين وقد ذهب بعض
ارباب الحواشي الى ان الحق ما فهمه الزمخشري وقال ابن تيمية الخلاف
بين السلف في التفسير قليل جدا وهو في الاحكام اكثر وغالب ما روي
عنهم من الاول راجع الى تنوع العبارة واليه اشار الزمخشري وعلى
ما فهمه المصنف هما متغايران اما الان ملة الاسلام تختص بالاصول
والاعتقاد وطريق الحق اعم لشموله الفروع والاصول سوا فسر الحق
هنا بما يخالف الباطل او بانه اسم الله فانه ورد اطلاقه عليه وهو مخالف
لقوله فقد سبق لان ملة الاسلام يشمل الاحكام الفرعية والاصلية وان
قيل انه مبني على مسلك الزمخشري وقيل طريق الحق مطلقا تتناول
ملة الاسلام وما فيها من العبادة كما هو المناسب لتنوع الهداية وقيل
طريق الحق اخص لشمول ملة الاسلام للفرق الضالة كالقدرية وقيل الحق
اعميته الحق لشموله في السير في الله وما يترتب على الهداية من المراتب كما مر
وقيل الطريق المستقيم هنا العبادة لقوله تعالى وان اعبدوني هذا صراط
مستقيم والقران يفسر بعضه بعضا وفيه نظر وقول الفاضل الليثي
انه ليس المراد تعلق الهداية بجميع ملة الاسلام بل ببعضها سوا اريد به
التثبت او الزيادة ناش من عدم النظر للوقوع وعموم الطلب فتامل قوله
بدل من الاول الى اخره بدل خبر مبتدا مقدر اي هذا بدل من الصراط

الاول وقوله بدل الكل من الكل بدل من البدل وهو من حسن الاتفاق
الذي سماه المتاخرون في البديع تسمية النوع وقد عاب ابن مالك رحمه الله
في بعض كتبه هذه العبارة على النحويين لان الكلية لا تصح في مثل
صراط العزيز الحميد الله فانها انما يقال فيما ينقسم ويتجزي والله سبحانه
وتعالى منزه عن ذلك فالاولى ان يقال فيه البدل الموافق او المطابق والورع
البارد في نحوه يغنيك عنه النظر الحامي وقوله وهو في حكم تكرير العامل
هذه عبارة مهذبة صادقة على مذهبي التقدير وعدمه فلا وجه
لما قيل ان هذا مذهب الاخفش والرماني والفارسي واكثر المتاخرين
ويدل عليه كلام صاحب الكشاف في بحث البدل من المنفصل لكن ذهب جماعة
الى ان العامل في البدل هو العامل في المبدل منه وعد الرضي صاحب الكشاف
منهم **قوله** من حيث انه مقصود الى آخره قيل انه اشارة الى ما استدل به
الفريق الاول على تقدير عامل من جنس الاول لكونه مستقلا او مقصودا
بالذكر ولذا لم يشترط مطابقته للمبدل منه تعريفا وتنكيرا واجيب بان
استقلال الثاني وكونه مقصودا يوذنان بان العامل هو الاول لا مقدر
اخر لان المتبوع اذن كالساقط فكان العامل لم يعمل في الاول ولم يباشره
بل عمل في الثاني والمعنى انه مقصود بالنسبة دون متبوعه وبهذا
فارق العطف واورد عليه ان صرف العامل عن المبدل منه الى البدل
ينافي تكريره واجيب عنه بانه في حكم تكريره مع كلمة بل واورد عليه
انه لا يفهم من التكرير الا تقرير الاول وكلمة بل اضراب عنه والحق
ان الاضراب انما هو من صرف خصوص نسبة العامل الى خصوص اخر
فاصل النسبة باق فان قلت النسبة تتغير بتغير احد طرفيها قلت
اذا لم يكن البدل اجنبيا عن المبدل منه لم تتغير بالكلية خصوصا
في بدل الكل فان الاضراب فيه انما هو باعتبار الوصف لا الذات
ثم انما ذكر انما يتاتى اذا كان للمبدل منه نسبة فلا ينتقض بابدال
الجمل التي لا محل لها من الاعراب من مثلها وقد جوزه النحاة واهل
المعاني وترك المصنف رحمه الله ما استدل به في الكشاف لما فيه لا يخفى
على من له بصيرة نقاده **قوله** وفايدته التاكيد الى آخره في الكشاف

فايده

فايدة البدل التوكيد لما فيه من التثنية والتكرير والاشعار بان
الطريق المستقيم بيانه وتفسيره صراط المسلمين ليكون ذلك
شهادة لصراط المسلمين بالاستقامة على ابلغ وجه واكده كما تقول
هل ادلك على اكرم الناس وافضلهم فلان فيكون ذلك ابلغ في وصفه
بالكرم والفضل من قولك هل ادلك على فلان الاكرم الافضل لانك
بينت مجملا اولا ومفصلا ثانيا واوقعت فلانا تفسيرا وايضاحا للاكرم
الافضل فجعلته علما في الكرم والفضل وكانك قلت من اراد رجلا جامعا
للخصلتين فعليه بفلان فهو المستحق المعين لاجتماعهما فيه من غير
مدافع ولا منازع انتهى وهو جواب عن نكتة التكرار والعدول عن الاختصار
بانه لفايدتين احدهما قصده بالنسبة وتكرير العامل حكما والثانية
تفسيره وبيانه به وهذه مشتركة بينه وبين عطف البيان او هي
اظهر في الثاني ومن داب المصنف رحمه الله انه اذا غير عبارة الكشاف
او اسقط منها شيا انه يشير بذلك الى رده ضمنا او انه غير مرضي فلذا
اسقط هنا تمثيله للبدل بالمنعوت المتقدم عليه نعته نحو ادلك
على اكرم الناس زيدا لانه مسلم عند علماء المعاني وفي المطول كل صفة
اجري عليها الموصوف نحو جاءني الفاضل الكامل زيد فالاحسن ان
الموصوف فيه عطف بيان لما فيه من ايضاح الصفة المبهمة وفيه
اشعار بكونه علما في هذه الصفة وفي الحواشي الشريفة الشريفية
انه اشار الى ان جعله عطف بيان احسن من جعله بدلا من وجهين
احدهما انه يوضح تلك الصفة المبهمة والايضاح من شان عطف
البيان دون البدل والثاني ان الاستعانة بكونه علما فيما ذكر انما
يتفرع من جعل فلان تفسيرا للاكرم الافضل وايضاحا له فجعلته
علما في الكرم والفضل ولا شك ان ايضاح المتبوع وتفسيره فايده
عطف البيان دون البدل ولك ان تقول انه اختار البدل في الاية
وذكر له فايدتين الاولى تاكيد النسبة بناء على ان البدل في حكم تكرير
العامل والثانية الاشعار بان الطريق المستقيم بيانه وتفسيره
صراط المسلمين فيكون ذلك شهادة لصراطهم بالاستقامة على ابلغ

وجه واكد ولا خفاء في ان هاتين الفايدتين مطلوبتان في الاية الكريمة توجب
ان يختار فيها البدل لان الفايدة الاولى يختص به واما الثانية فتحصل
منه ايضا اذ قد يقصد ببدل الكل تفسير المتبوع وايضاحه كما سياتي الا ان
ذلك لا يكون مقصودا اصليا منه كما في عطف البيان وانما شبهه بقولك
هل ادلك الى اخره اذا ورد في مقام يقصد فيه تكرير النسبة وايضاح
المتبوع معا لا مطلقا وهناك يتعين البدل ولا يجوز عطف البيان
فضلا عن ان يكون احسن ولا بد من اعتبار هذا التقييد في التشبيه
به ليوافق المشبه ويحصل به غرضه انتهى والحاصل ان المبدل منه
اذا كان موصوفا لفظا او تقديرا اثر اي العناية به والقصد اليه بجعله
في نية الطرح وجعل اسم الذات تابعا له يومي الى ان تلك الصفات
كمشخصاته التي تدل عليها اسمه وان ثبوتها له امر ظاهر مسلم وهي
نكتة بديعة يشعر بها الكلام وبالغ المصنف رحمه الله في ذلك فجعله
نصا فيها الا انهم اختلفوا فيه وفي مثله فمنهم من جعله ترجيح الموصوف
باسم الذات وجعله مشتركا بين البدل وعطف البيان والمرجح للبدلية
امر خارج وهو الفايدة الاولى المخصوصة به وجعله قدس سره
مجموع الفايدتين فيختص بالبدل لان الثانية متفرعة على التاكيد
بالوجهين والاشعار بان الطريق المستقيم بيانه وتفسيره صراط
المسلمين كما وضحه فالتفصيل بعد الاجمال ابين واقوى في الشهادة
وتكرير العامل يوذن بالقصد فيجب ان يكون علما في الصفة المذكورة ليكون
اوفى بتادية ما قصد من اتصافه بالصفة المذكورة فيستحق ان يستانف
القصد اليه ولذا رجح المدقق في الكشف كونه بدلا في الاية والمثال مطلقا على
كونه عطف بيان لان استيناف القصد يدل على انه اوضح من الاول في افادة
المقصود فيلزم ان يكون هو المشخص غير مدافع ولا منازع انتهى وما اورد
على الشريف من انه يا باه عدم تعرض الزمخشري في بيانها لتكرير العامل
والنسبة كما ترى ليس بشي فانه قدس سره انما جزم بما ذكره لقوله في الكشاف
لما فيه من ان التثنية والتكرير لان جعلها بمعنى تثنية الحد ويحمل التثنية
على تكرير لفظه لتبادره منه وحمل التكرير على تكرير العامل والنسبة

وقرينة

وقرينة الاول ظاهرة وقرينة الثاني اشتهاره في البدل وقوله المشهود عليه
عداه بعلى لتضمنه معنى المحكوم او المجمع وفي الكشاف المشهود له قيل وتعبيره
اولا بالمسلمين وثانيا بالمومنين ايما الى الترادف الايمان والاسلام وقيل لاتحادهما
مصداقا فلا ينافيه تصريحه في شرح المصابيح بتباينهما وان الذين انعمت عليهم
المومنون وان النعمة الايمان اذ لا نعمة اعظم منه ولذا اطلق لان المنعم عليه
بها كانه منعم عليه بجميع النعم وقوله لانه جعل الى اخره تعليل للتنصيص وقيل
انه تعليل لقوله على اكد وجه **قوله** من البين الذي لا خفا فيه الى اخره
قيل عليه جعله بيانا وتفسيرا للطريق المستقيم يقتضي ان لا يكون كون
الطريق المستقيم طريق المومنين كالبين الذي لا خفا فيه بل انما يقتضي
كون طريق المومنين علما في الاستقامة متعينا ليصح تفسير المبهم به
وقيل انه انما يرد اذا كان المقصود من التفسير دفع الابهام واما اذا لم يقصد
منه ذلك وقصد كون المذكور في معرض التفسير علما بينا متعينا على ما
ذكره بقرينة كمال ظهوره فلا يرد ذلك فان قلت سلمنا ان التفسير
حينيذ لا يقتضي ذلك لكن كونه من البين الذي لا خفا فيه من اين يفهم
قلت اذا تقرر كون طريق المومنين كالعلم المتعين في الاستقامة مع ادعاء
ان هذه العلمية والتعين تشهد عليه معلوم عند كل احد يفهم منه ذلك
بلا شبهة **قوله** وقيل الذين انعمت عليهم الانبيا الى اخره عطف على ما فهم
مما سبق من انه طريق المومنين مطلقا وهو المنقول عن السدي وقتادة
وصراطهم المطلوب هدايتنا اليه ما اتفقوا عليه من التوحيد واصول الدين
دون الفروع المختلف فيها فانها ليست صراطا مضافا للكل او ما اشتمل
على التوحيد والعبادة والعدل واجتناب المعاصي والعمليات التي لم تنسخ
والنبوة اجل النعم على الانبيا عليهم الصلاة والسلام والامم وفي الدر المنثور
عن ابن عباس رضي الله عنهما انه فسره بطريق من انعمت عليهم من الملايكة
والنبيين والشهدا والصالحين ومن اطاعه وعبده وهو يشمل الاقوال
الثلاثة ويوافق قوله تعالى مع الذين انعم الله عليهم من النبيين الاية
قوله وقيل اصحاب موسى عليه الصلاة والسلام الى اخره اي المصدقون
بهما وبما جا به قبل ما صدر من بعضهم من التحريف وقبل النسخ لشي مما جا به

وهذا منقول عن ابن عباس رضي الله عنهما وخصا بالشهرة امرهما وكثرتهما ووجودهما في عصر نبينا عليه افضل الصلاة والسلام والتحريف تغيير ما في الكتابين لذكر نبينا صلى الله عليه وسلم حيث ارادوا اخفاءه ويأبى الله الا ان يتم نوره ولو كره الكافرون والنسخ رفع لبعض الاحكام من شريعتهم وانتهاؤها فقيل وفيه لف ونشر مرتب فالاول بالنسبة لاصحاب موسى عليه الصلاة والسلام والثاني بالنسبة لاصحاب عيسى عليه الصلاة والسلام والظاهر ان كلا منهما بالنسبة الى كل منهما وقيل هم مؤمنوا الامم السابقة وقيل هم المؤمنون مطلقا وهو الاولى لعموم الانسب وليس بزائد على ما مر كما توهم. واعلم ان التوراة والانجيل الذين عند اليهود والنصارى الآن اختلف فيهما هل هما مبدلان ومحرفان لفظا او تأويلا فاما التوراة فافرط فيها قوم وقالوا كلها او جلها مبدل حتى جوزوا الاستنجاء بها فليست المنزلة على موسى عليه الصلاة والسلام وذهبت طائفة من الفقهاء والمحدثين الى ان ذلك انما وقع في التأويل فقط كما صرح به البخاري واختاره الفخر الرازي وغيره لقوله تعالى قل فأتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين وهو امر للنبي عليه الصلاة والسلام بالاحتجاج بها والمبدل لا يحتج به ولما اختلفوا في الرجم لم يمكنهم تغيير آية منها وتوسطت طائفة وهو الحق فقالوا بدل بعض منها وحرف لفظه واول بعض منها بغير المراد منه وانه لم يعط منها موسى عليه الصلاة والسلام لبني اسرائيل غير سورة واحدة وجعل ما عداها عند اولاد هارون فلم تزل عندهم حتى قتلوا عن آخرهم في وقعة بخت نصر وبعد ذلك جمع عزير بعضا منها ممن حفظها فهو الذي عندهم اليوم وليس اصلها وفيه زيادة ونقص واختلاف ترجمة وتأويل واما الانجيل ففيه تبديل وتحريف في بعض الفاظه ومعانيه وهو مختلف النسخ والاناجيل اربعة كما فصله بعضهم في كتاب عقده لذلك سماه المفيد في التوحيد **قوله** صراط من انعمت فيه دليل على جواز اطلاق الاسماء المبهمة كمن على الله كما ورد في الاحاديث المشهورة يا من بيده الخير ونحوه فلا يغرنك ما نقله الجنيد عن صاحب المتوسط من منعه **قوله** والانعام ايصال النعمة الى آخره قال الراغب النعمة الحالة الحسنة لان بناء الفعلة بالكسر للهيئة كالجلسة والركبة

والنعمة

والنعمة بالفتح للمرة كالضربة وهو بمعنى التنعم ولذا قيل كم ذي نعمة لا نعمة له اي لا يتنعم بما رزقه الله والانعام ايصال الاحسان الى الغير من العقلاء كما قاله الراغب فلا يقال انعم على فرسه ولذا قيل ان النعمة نفع الانسان من هو دونه لغير عوض والنعماء ازالة الضراء والنعم ضد البؤس ونعمه بالتشديد جعله في نعيم ولين عيش وناعم وناعمه من نحو ما الملمس وهو اصل معناه لغة من النعمة بالفتح واصله في المستلذات الحسية ثم اطلقت على المعنوية كنعمة الاسلام لان اللذة عند المحققين امر تجدد عاقبته ولذا خصها بعضهم بالمعارف وقيل لا نعمة لله على كافر ولما فيها من الايصال والانهاء كان حقها ان تعدى بالى لكنها عديت بعلى اشارة لعلو المنعم ولذا قيل اليد العليا خير من اليد السفلى فقوله من النعمة بالفتح وهي اللين ظاهر وفي نسخة من نعمة الاسلام وهي الدين وهي صحيحة ايضا وليست تحريفا لان اضافتها بيانية قال تعالى ومن يبدل نعمة الله اي دينه وكذا ما في بعضها من النعمة وهي الدين مع ما فيه من الركاكة ولا ينافي تخصيصها بنعمة الاسلام لكل نعمة الاطلاق المستفاد من ظاهره لشمول الاسلام لكل نعمة ونستلذه بمعنى نجده لذيذا وقد يعدى بالباء وعدي الاطلاق باللام وهو يعدى بعلى لكونه بمعنى الاستعمال اي استعملت فيما يلائم من الامور الموجبة لتلك الحالة فهو من اطلاق المسبب على السبب وقوله لا تحصى اي لا تعد انواعها فضلا عن افرادها قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها اي نعمه تعالى لان الاضافة تفيد ما يفيده اللام وقيل وفيه نكتة حيث قال نعمة دون نعم مع ان عد الواحد هين بل ليس هو بعدد لاشتمال كل فرد منها على نعم لا تحصى كنعمة الصحة مثلا لو اريد تفصيلها جزءا جزءا ظاهرا وباطنا اعجزت العباد وفسرها بعض الفضلاء بقوله ان تشرعوا في عد افراد نعمة من نعمه لا تطيقوه فتدبر **قوله** روحاني كنفخ الروح الى آخره تحقيق التسوية ونفخ الروح على ما نقل في كتاب الروح عن حجة الاسلام ان التسوية تهيئة المحل القابل للروح كطينة آدم عليه السلام ونطفة نبيه لان نقلها كالفتيلة التي تستعد بشرب الدهن لتعلق النار بها واصل النفخ اخراج هواء من جوف النافخ

الى جوف المنفوخ وهو غير متصور في حقه تعالى الا ان النفخ لما كان سبب الاشتعال
النار في بعض الاجساد وبعد ذلك نتيجة له عبّر عن نتيجة النفخ بالنفخ
وان لم يكن على صورة النفخ والسبب الذي اشتعل به نور الروح في فتيلة
النطفة صفة في الفاعل وصفة في المحل القابل فالاول الجود الالهي الذي
هو ينبوع الوجود على ما يقبل الوجود وصفة القابل هو الاعتدال الحاصل بالتسوية
كما قال تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي وهو في الاصل استعارة
تمثيلية او تصريحية او مجاز مرسل ثم صار حقيقة شرعية في نفخ
الارواح على ما وسياتي ان شاء الله تعالى تفصيله في سورة الحجر ما قاله
المصنف فيه ثم ان المصنف رحمه الله قسم ومثل بان الانعام نعمتها او لا لاراد
الحاصل بالمصدر وتقسيمه على سبيل منع الخلو فلا يرد عليه ان معرفة الله
تعالى دنيوية واخروية والحاجة الى ادعا تغايرهما بنحوه ويرده ما ذكر اشارة
الى ان الحياة اصل النعم وانها نعمة في ذاتها ويتوقف عليها الانتفاع بغيرها
والشي لا يكون الا اذا امكن الانتفاع به وما قيل نقلا عن التاويلات
النجمية ان النعم اما ظاهرة كارسال الرسل وانزال الكتب والتوفيق
لقبوله واتيانه بهوا الثبات على قدم الصدق ولزوم العبودية واما باطنة
وهي ما اصاب الارواح في عالم الذر من رشاش نور النور واول الغيث قطر
ثم ينسكب فكان على المصنف ان يدخله في تقسيمه ليس بشي لدخول
ما ذكر في الروحاني اذ نعمة العقل والفهم انما تعد نعمة اذا اهتدى بها
للتصديق بما ذكر وقيل انه لم يتعرض لها لانه لم يلتزم تعداد جزئيات النعم
وانما حصر اجناسها وهذه داخلة في النعم الدنيوية الموهبية وقد جعل
ايضا نعم الموهبة من الدنيويه نظرا الى انها موهبة في الدنيا وان
كانت من الاخروية مالا والروحاني بضم الرا ما فيه الروح وكذلك النسبة
الى الملك والجن وهي نسبة على خلاف القياس واراد به هنا ما يقابل الجسماني
مما يتعلق بالروح وجسماني بالضم نسبة الى الجسمان وهو الجسم والجثمان
بالثا المثلثة بمعناه ايضا ولك ان تقول ان الروح لمشاكلة الجسماني
قوله واشراقه بالعقل ضمير اشراقه للمنفوخ فيه المعلوم من النفخ
وقيل هو للانسان او للبدن كضمير فيه لفهمه من السياق وارجعه

بعضهم

بعضهم للروح لتاويله بمذكر فانها مونث سماعي والعقل قوة للنفس تدرك
بها الكليات والجزئيات المجردة ويتبعها ذلك الادراك ويسمى نطقا وهو
المراد بالناطق في تعريف الانسان ويكون بمعنى ما يعبر به عما في الضمير
وهذا معناه الحقيقي في اللغة والعرف العام والفكر ترتيب امور معلومة
لتودي الى مجهول والكلام عليه مفصل في محله وعلم ما ادى اليه الفكر هو الفهم
وهذه امور كسبيه والقوي جمع قوة والمراد بها النفسانية التي هي مبداء
النطق واخويه قيل وهي عين العقل ومتحدة بقوة الفهم ويتبعها ايضا
سرعة الانتقال الى المطالب ويمكن انه يطلق عليه الفهم والذكر وهو
العلم بالشي بعد ذهابه عن النفس ويطلق عليه الفكر والتعبير عما في النفس
نطق والاخر كسبي والاولان قد يكونان فيما للاختيار كسبه دخل فيه ومبادئها
قوى موهبية تابعة للعقل فينبغي ان يحمل عليها اذا عرفت هذا فالتمثيل
بالنطق لا يخفى ما فيه لانه بمعنى ادراك الكليات كسبي كما برهن عليه
في المنطق والقوة التي هي منه وهي عين العقل وهو بمعنى التكلم ومبدوه
جسماني وجعل للعقل اشراقا على طريق التمثيل لانه نور الهي وقد عرف
بذلك وقيل القوي تعم الحواس الظاهرة والباطنة لكن قوله كالفهم الى اخره
يقتضي تعميمه بحيث يشملها وادراكها وادراك العقل وما يترتب عليه
والفهم المطلق بمعنى الادراك والفكر ترتيب المعلومات والنطق
ادراك الكليات او ما يعبر به عنها والقوي البدنية كالنامية واخواتها
ويحتمل ان يراد بها ما يعم الحواس ويراد بالاولى الادراكات فانها يقوى بها
العقل ويتدبر قوله كتخليق البدن الى اخره البدن والجسم بمعنى وقد يفرق
بينهما وتخليقه اعطاوه خلقه وتكميل بنيته والقوي الحالة فيه معطوف
على تخليق والمراد بها القوي الطبيعية التي قسمها الحكما والاطبا الى خادمه
ومخدومه متصرفة لاجل التشخص او لاجل النوع كالنامية والغاذية
والجاذبة والدافعة والهيات العارضة جمع هيئة وهي عندهم مرادفة
للعرض فقوله العارضة للبدن صفة مفسرة وقوله من الصحة الى اخره
بيان لها فان الصحة عندهم هيئة بدنية تكون الافعال بها سليمة لذاتها
ويقابلها المرض وكمال الاعضا ظاهر قوله والكسبي الى اخره الظاهر

اعم من ان يكون روحانيا كتزكية النفس او جسمانيا كتزيين البدن او خارجا
عنهما وسيلة اليهما كحصول المال وقيل ان الكسبي ينقسم ايضا الى روحاني
وجسماني والمصنف رحمه الله اشار الى الاول بتزكية النفس عن الرذايل
وتحليتها بالاخلاق والملكات الفاضلة والى الثاني بتزيين البدن الخ
واورد عليه ان جعل حصول المال والجاه من الجسماني تكلف والمراد
بالكسبي ما للكسب مدخل فيه وان لم يستقل به ولا يرد عليه الصحة
لانها قد تحصل بمعالجات طبية كما توهم لان اصل الصحة لا دخل
للكسب فيه والمعالجات انما هي لدفع ما يضادها كما صرحوا به وتزكية
النفس تطهيرها من دنس النقايص وفي كلامه اشارة الى ان التخلية
بالاعجام مقدمة على التحلية بالمهملة والملكات شاملة للصنايع والمطبوع
بمعنى المقبوله الراجحه في ميزان الطبيعة وقد وقع هذا اللفظ بهذا
المعنى في كلام من يوثق به كالثعالبي وقال المرزوقي الشعر منه مصنوع
ومطبوع فلا عبرة بانكار بعضهم له وقوله انه لم يوجد في اللغة وفي مفردات
السمين ومن خطه نقلت طبعت المكيال ملاته لكون الملي كالعلامة
المانعة عن تناول ما فيه والطبع المطبوع اي المملو انتهى وكذا قال الراغب
وفي كلام علي رضي الله عنه العقل عقلان مطبوع ومسموع وهو فيه بمعنى
الحلى ونسر هنا بالعارضة لنفس البدن كتطهيره من الاوساخ وقص
الشارب ونحوه مما يورث البدن زينة والحلي بكسر الحا ضمها جمع حلية
وهي الزينة المجاورة للبدن كاللباس وهو فيه ضم الحاء وكسر اللام وتشديد
اليا **قوله** ان يعفوا الى اخره لم يتعرض لتقسيمه كما مر لعدم تعلق الغرض
به وقد قسم الى روحاني لعلم ما لهم من الرضوان وجسماني كنعيم الجنة المحسوس
ووهبي لمغفرة الله وعفوه وكسبي كجزا الاعمال وقيل ليس فيها كسبي
لانه لا يجب على الله شي ولكل وجهة وبيوته مضارع بوء بباء موحدة
ثم واو مشددة وهمزة من التبوية وهي الاسكان وعليين اعلا الجنة
او موضع في السما السابعة تصعد اليها ارواح المومنين وهو في الاصل
جمع عليه او على بمعنى الغرفة او لا واحد له وجمعه جمع سلامة على
خلاف القياس وابد الابدين كدهر الداهرين يستعمل للتابيد والخلود

وفي

وفي القاموس الابد محركة الدهر والجمع اباد وابود والدايم وابد الابدين كارضين
وابد الاباد بمعنى انتهى فالابدين جمع آبد وهو مبالغة الابد كما ان الداهر
مبالغة الدهر لزيادة المبالغة بالياء والنون على خلاف القياس او المراد بالابد
الدايم جمع بينهما تغليبا للعقلاء كالعالمين واضافة الابد للمبالغة وقوله فرط منه
بالفاء وتخفيف الراء يقال فرط من باب قتل اذا تقدم والمراد ما فعله قبل من
الذنوب وهو اشارة الى ما فيه من التخلية والتحلية **قوله** والمراد هو
القسم الاخير الى اخره اي المراد بالانعام المدلول عليه بقوله انعمت النعم
الاخرويه وما يتوصل به اليها من الدنيويه كتزكية النفس وما معها لا ما قبله
لانه لا يختص المومن فلا وجه لا دراجه في الدعا بنيله ولا يرد عليه انه داخل
في الوصلة وان لم يختص فلا حاجة الى حمل الوصلة على ما يشمل القريبة
والبعيدة وتكلف تاويله والتعبير بالماضي لتغليب ما مضى منه لتوقف
النعم الاخروية عليه وان كانت اجلا ونزل لتحققه او لان المراد انعمت
عليهم في علمك ففيه استعارة تبعية والاول احسن واولى وفيه كلامه
اشارة الى ان ما ارتضاه من تفسير الذين انعمت عليهم بالمومنين
لا انه شامل لجميع المكلفين كما توهم وقيل انه يلزمه جعل الاولى من الاوليا
والانبيا عليهم الصلاة والسلام من الزلات المغتفرة الا ان يجعل الاول
للذنب والاخير للمعصوم مع انه وان خالف صريح كلامه غير محتاج
اليه راسا ولا مخالفة بين المصنف والزمخشري كما توهمه السيوطي وعبارة
في الكشاف الذين انعمت عليهم هم المومنون واطلق الانعام ليشتمل
كل انعام لان من انعم عليه بنعمة الاسلام لم يبق نعمة الا اصابته
واشتملت عليه وانما عدل عنه المصنف رحمه الله الى ما هو اخصر واظهر
لما يوهم من مخالفة ما تقرر في الاصول اذ لم يفرق فيه بين المطلق والعام
مع ظهور الفرق بينهما وهذا انما نشا من عدم الفرق بين المطلق اللغوي
والاصولي والمراد الاول كما اشار اليه في الكشف واوضحه فسره
فقال المراد انه لم يقيده بشي معين مما يتعدى اليه بالبا ليستغرق
بمعونة المقام كل انعام بنعمة ولما كان هذا الشمول ادعائيا قال
لان من انعم الى اخره ومن لم يفهم ما قالوه هنا قال بعد ما اورد

من كلامهم اقول ينافي هذا التاويل اسناد العموم الى الاطلاق اذ لو قيد وقيل انعمت عليهم بنعمة الاسلام او الذين انعمته عليهم يستفاد منه العموم ولا دخل للاطلاق في افادة العموم فحينئذ يكون الحذف للاختصار ويمكن ان يجاب عنه بانه ليس المراد ان مفعول انعمت المحذوف هو نعمة الاسلام حتى يرد عليه ما ذكر بل هو عام وجعل المطلوب باهدنا الدعا هو سلوك طريق الاسلام عاما انما استفيد من تقييدها لطلب بصراط من انعمت وتعليقه به على ادعا ان الاسلام كل نعمة قد خبط خبط عشوا ولم يهتد للصراط المستقيم وهو اظهر من ان يخفى **قوله** تشترك الى اخره في بدايع بن القيم اختلف السلف هل لله على كافر نعمة فقيل لا نعمة له عليه لظاهر قوله تعالى اوليك الذين انعم الله عليهم من النبيين الاية وقيل قد يكون منعما عليه والصواب ان مطلق النعم نعم البر والفاجر والنعم التامة مختصة بالمومنين لاتصالها بسعادة الابد وهو الحق انتهى وهو ملخص كلام الامام هنا **قوله** بدل من الذين او صفة الى اخره قدم البدلية اشارة لترجيحها لما فيها من وجوه المبالغة والنكت السالفة وهو بدل كل من كل ولم تجعله بدلا من ضمير عليهم لا لانه يلزم خلو الصلة عن الضمير لان المبدل منه ليس في نية الطرح حقيقة كما يتوهم بل لانه لا يخلو من الركاكة بحسب المعنى وهذا مختار ابي علي وقول ابي حيان انه ضعيف لان غير في اصل وضعه صفة بمعنى مغاير والبدل بالوصف ضعيف ولذا اعربه سيبويه صفة غير منحة لان غير غلبت عليه الاسمية ولذا كان في الاكثر غير مجري وقدم الصفة المبنية وهي الكاشفة المنزلة منزلة التعريف كما صرحوا به لان المنعم عليهم بالاسلام المهتدين لطريق الاستقامة لا يكونون من اهل الغضب واذا اريد بهم الانبيا عليهم الصلاة والسلام فالامر ظاهر ولذا لم يبينه صريحا لان قوله على الى اخره يحتمل رجوعه الى الوجوه الثلاثة اما الاول فلكونه عينه لان الصفة والموصوف كشي واحد لما مر ومنهم من ارجعه الى الاول فقط وجعل قوله هم الذين سلموا نظير ما مر من قوله هو المتشخص المعين وهذا بنا على ما وقع في بعض النسخ وهو بدل من الذين على معنى ان المنعم عليهم

هم الذين

هم الذين سلموا من الغضب والضلال او صفة له مبينة او مقيدة على معنى انهم جمعوا بين النعمة المطلقة وهي نعمة الايمان وبين السلامة من الغضب والضلال انتهى وهذه عبارة الكشاف بعينها وفي بعض الحواشي تصحيحها هنا ايضا فيتجه حينئذ هذا الوجه وقال قدس سره اذا جعل غير المغضوب بدلا من الذين اريد بالثاني الذات مع قصد تكرير العامل وتفسير المبهم فيوخذ منه تلك المبالغات فقوله هم الذين سلموا نظير لقوله فهو المتشخص المعين وبذلك يظهر ان الابدال اوقع وان جعل صفة كان المعنى كان المعنى انهم جمعوا بين النعم المطلقة التي اثبتت لهم بطريق الصلة وبين السلامة التي اثبتت لهم بطريق الصفة وفي قوله هاهنا نعمة الاسلام اشارة الى ان الايمان متحد بالاسلام ومشتمل على الاعمال كما هو مذهبه وحينئذ يكون الوصف بالسلامة عن الغضب والضلال بعد اثبات الايمان تاكيدا لا تقييدا وتخصيصا وهو المراد بالصفة المفيدة الا اذا حمل الايمان على التصديق وحده او مع الاقرار كما ذهب اليه غيره انتهى وبما مر علم معنى المبينة والمقيدة وان الايمان ان شمل الاعمال فالصفة مبينة والا فهي مقيدة وقد اورد على ما في الحواشي الشريفية ان قوله فهو المتشخص حكم على البدل بالتشخص والتعين بما يشتمل عليه المبدل منه من الصفة الذي هو كالعلم فيه وقوله هم الذين سلموا حكم على المبدل منه بالبدل وانحصار الاول في الثاني او عكسه بل هو حكم بالاتحاد وهو المناسب لكون الثاني تفسيرا للاول فكيف يكون نظيرا له ويمكن ان يقال اذا اريد به قصر المسند اليه على المسند افاد ما يفيده قوله فهو المتشخص المعين الى اخره من الحصر وهذه العبارة في كلام المصنف رحمه الله نظير قوله الطريق المستقيم ما يكون طريق المومنين لا نظير قوله طريق المسلمين هو المشهود عليه بالاستقامة ثم جعله بدلا على تقدير كون الموصول عبارة عن كمل المومنين المشتملة ايمانهم على الاعمال والمراد بالمغضوب عليهم والضالين مطلقهما كما يشعر به قوله سلموا من الغضب والضلال ليكون ذات البدل عين ذات

المبدل منه وان اكتفي في اتحادهما ذاتا بمجرد صدق احدهما علي ما صدق عليه الاخر
فلا يخفي ان ما ذكر من الفايدة يتوقف علي ما ذكرنا وتعقب هذا بانه صح عن
النبي صلي الله عليه وسلم كما في الدر المنثور وغيره ان المغضوب عليهم اليهود
والضالين النصاري فلو كان الموصول عبارة عن مطلق المومنين وابدل
منه غير الفريقين كان حسنا بلا محذور وحينئذ يفسر قول المصنف
رحمه الله سلموا الي اخره بالسلامة عن مثل الغضب والضلال الكاين فيهما
ومنهم من قال في تفسيره انه قد سبق ان المراد بالموصول المومنون وقيل
الانبيا عليهم الصلاة والسلام وقيل اصحاب موسي وعيسي الي اخره فان
كان الاول فالمراد بالمغضوب عليهم والضالين ان كان الذي اريد
الانتقام منهم والعادلين عن الطريق السوي او العصاة والجاهلين
بالله فالصفة مقيدة الا ان يراد المومنون ايمانا كاملا كما يدل عليه قوله
فيما سياتي ان المنعم عليه من وفق للجمع بين معرفة الحق لذاته والخير
للعمل به وان كان اليهود والنصاري فمبينة بل موكدة وان كان الثاني
فمبينة علي اي تفسير فسر المغضوب عليهم والضالين وان كان
الثالث فكالاول ثم ان قوله فيما سبق والمراد هو القسم الاخير الي اخره
يشير الي وجه اخر وهو ان المراد بالموصول المنعم عليهم بالنعم الاخروية
وما يتوصل به اليها من الدنيوية فان حمل المنعم عليه بجميع ذلك فالصفة
مبينة وان حمل علي المنعم عليهم في الجملة فمقيدة علي المعني الاول
والثاني للمغضوب عليهم والضالين ومبينة علي المعني الثالث **قوله**
علي معني ان المنعم الي اخره قيل فيما يورد لا دلالة علي ان الايمان تبا في العصيان
وقوله علي معني الي اخره انما يلايم الابدال والوصف الكاشف لا الوصف
المقيد المخصص لان المنعم عليه علي هذا التقدير يكون اعم فلا يصح الحمل
هو هو اذ لا يقال الحيوان هو الانسان فكان عليه ان يوخر قوله او مقيدة
عن هذا التفسير لئلا يقع الفصل بالاجنبي بين المفسر والمفسر وهذا
مع انه غير مسلم انما يرد علي ما في النسخة الاولي وقيل انه اشارة الي حمل
الموصول علي المومنين والنعمة علي الايمان والمغضوب عليهم والضالين
علي الاول او الثاني ويجوز ان يراد ايضا انها مبينة بحسب الظاهر

ومقيده

ومقيده بحسب العاقبة والنظر الي الموافاة ثم ان لفظ الذي يقع صفة لا
موصوفا بخلاف من وما من الموصولات فانها لا توصف بهما كما في الرضي
وغيره من كتب العربية وفي نسخة بين النعمة المطلقة التي اثبتت لهم
بطريق الصلة وبين السلامة من الغضب والضلالة التي اثبتت لهم
بطريق الصفة وسمي الايمان نعمة مطلقة لاشتماله علي سعادة
النشاتين فكانها مشتملة علي جميع النعم فينصرف المطلق اليها
قوله وذلك انما يصح الي اخره اشارة الي الوصفية ولما سبق وهو
جواب عن سوال مقدر وهو ان غير ومثل ونحوه من الاسما المتوغلة
في الابهام قال النحاة انها لا تتعرف بالاضافة فلا يوصف بها المعرفة
ولا يبدل علي المشهور من منع ابدال النكرة من المعرفة كما سياتي فما وجه
ما مر من تجويز ما بيناه فاجاب بوجهين اما من جانب الموصوف
او من جانب الصفة فالاول ان الموصوف هنا بمعني كالنكرة فيصح
ان يوصف بها لانه لم يرد بالذين انعمت عليهم قوم باعيانهم ولا جميعهم
فهو عهد ذهني وحكمه حكم النكرة وان جاز مراعاة لفظه وظاهره
بمعاملته معاملة المعرفة والموصول حكمه حكم المعرف باللام فتجري فيه
اقسامه واحكامه هذا محصل ما قرروه هنا ولما ورد عليه ان الموصول
حملا وقع علي المومنين واصحاب موسي وعيسي او الانبيا عليهم الصلاة
والسلام فهو معهود خارجي ولو سلم عدم العهدية في الاول فلا ينبغي
تسليمه علي الاطلاق لعدم جريه علي جميع الوجوه اشار الشارح المحقق
الي دفعه بانه جواب جدلي اي لا نسلم ان غير المغضوب علي تقدير
الوصفية صفة للمعرفة ولو سلم فلا نسلم انه نكرة ومعول الزمخشري
علي تعريف غير ولذا اخره وقال قدس سره يجوز ان يريد بما ذكره او
لا طايفة من المومنين لا باعيانهم واذا حمل علي الاستغراق المتبادر من
العبارة تعين ان تكون ما ذكر في الجواب وجها رابعا لتلك الثلاثة
وهو العهد الذهني كما يشهد له تنبيهه بقول الشاعر وذكر بعضهم
ان المستغرق لا يحيط العلم بحصره لكثرته فاشبه النكرة وعومل
معاملتها وهذا مع عدم اشتهاره في الاستعمال يدفعه ذلك التشبيه

دفعا ظاهرا واعترض عليه بانه تعسف يأباه النظر الصحيح وحمل الموصول على ما ذكر مع بعده غير مناسب لجعل طريقهم مشهودا عليه بالاستقامة علما بانها مع انه يؤول بالاخرة لذلك ولا فرق بين كونه جدليا وكونه وجها اخر غير ما قدمه بقي ههنا بحث ينبغي التنبه له فان اهل الاصول جعلوا الموصول من صيغ العموم والنحويون واهل المعاني جعلوه معرفة وقالوا تعريفه بالعهد الذي في الصلة على ما حقق في شرح الرسالة الوضعية وكلامهم هنا على ان المقصود من الموصول اما المعهود الذي هو حصة معينة من الجنس او الجنس من حيث تحققه في ضمن فرد ما وهذه مسالك متباعدة او متنافية متنافرة وقول المحقق هنا بعد ما قرر الجواب ثم يتجه ان يقال لجواز الوصف بالنكرة انما يكون اذا اريد البعض المبهم كاللام ولا كذلك الموصول ههنا فكانه مال الى تعريف الغير وعليه ولذا اخره ليس بشافٍ فليحرر وقوله كالمحلى باللام هذه عبارة مشهورة لاهل العربية فيقولون للمعرف باللام محلى جعلوا التعريف حلية للنكرة فهو استعارة صار حقيقة اصطلاحية فما ذكر وقيل ان التعريف اشارة الى ان اللام لمجرد تزيين اللفظ من غير زيادة معنى فيه وفيه نظر **قوله** ولقد امر على اللئيم الى اخره هذا الشعر لرجل من بني سلول وهو هكذا • ولقد امر على اللئيم يسبني فمضيت ثمت قلت لا يعنيني • غضبان ممتلئا على اهابه • اني وربك سخطه يرضيني • وروى فاعف ثم اقول وكون جملة يسبني صفة اظهر دلالة على المعنى المقصود منه وهو التمدح بالوقار لان المعنى على لئيم عادته المستمرة سبه او هو قصد ودل على ما اراد لا شك انه لم يرد كل لئيم ولا لئيما وامر بمعنى مررت وعبر بالمضارع حكاية للحال الماضية كما في خصائص ابن جني او للاستمرار التجددي وهذا اولى من جعل قوله فمضيت قرينة على ان المراد بامر مررت فمضيت بمعنى امضي وعبر به للدلالة على تحقق اعراضه عنه ولم يرتضوا الحالية في جملة يسبني لان المعنى ليس على تقييد المرور بحال السب بل على ان له مرورا واستمرارا في اوقات متعاقبة على لئيم ما

من اللئام

من اللئام اتخذ سبه دابه وهو يضرب عنه صفحا لا اغضابه عن السفه وقد قالوا ما تساب اثنان الا غلب الا ثمهما فالسكوت اجمل وقال بعض الاعراب لا يغضب الحر على سفلة • والحر لا يغضبه النذل • اذا اللئيم سبني جهده • اقول زدني فلي الفضل • ولذا قال تعالى واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما ولا يعسى بمعنى لا يريدني او لا يهمني الاشتغال به والانتقام منه وقيل كانه يسب نفسه في تصورها بصورة اخرى وثمت ثم العاطفة وتختص زيادة التاء بعطف الجمل عند المازني وخالفه بعض النحاة فيه وهي هنا للتراخي في الرتبة **قوله** اي لا امر الى اخره مثال اخر لما يتعرف بالاضافة وقد وصف به المعرفة لانها في معنى النكرة وهو اظهر في الوصفية من البيت لاحتمال الحال فيه وذهب الاخفش الى ان المال في هذا المثال زايدة وارتضاه ابو علي وابن جني ورده غيرهم من النحاة وفي الدر المصون ان الموصول لابهامه يشبه النكرة فيصح ان يوصف بالنكرة وان لم يأول وفيه نظر **قوله** او جعل غير معرفة بالاضافة الى اخره قال صدر الافاضل غير لها ثلاثة مواضع احدها ان تقع موقعا لا يكون فيه معرفة وذلك اذا اريد بها النفي الساذج نحو مررت برجل غير زيد الثاني ان يكون موقعا لا يكون فيه الا معرفة وذلك اذا اريد به شيء قد عرف بمضادة المضاف اليه في معنى لا يضاده فيه الا هو كما اذا قلت مررت بغيرك اي بالمعروف بمضادتك الا انه في هذا لا يجري صفة فتذكر غير جار على موصوف الثالث ان تقع موقعا يكون فيه نكرة تارة ومعرفة اخرى كقولك مررت برجل كريم غير لئيم انتهى قيل ومن هنا تبين ان من قال انه لا يتعرف اصلا لم يصب وكذا ما قاله المصنف هنا لان ما ذكر لم يعرف بمضادة المضاف اليه وهو الشرط فلا يعرف وان سلم فهو لا يوصف به فلا يفيده ما ادعاه شيئا وليس بشيء فان المغضوب عليه ضد للمنعم عليه وانكاره مكابرة واما كونه لا يقع صفة فلا بد له من دليل وكلام صدر الافاضل يعارض ما قاله مثل الزمخشري وابن السراج وقد نقله ابو علي في التذكرة عن الفراء وناهيك به الا ان ابا علي رده في التذكرة بقوله تعالى ربنا اخرجنا

نعمل صالحًا غير الذي كنا نعمل واجاب عنه ابن الصايغ في حواشيه على الكشاف
بان صالحًا حال قدمت على صاحبها وهو غير الذي او غير الذي بدل
من صالحا ولو قيل ضد الصالح الطالح والذي كانوا يعملون فرد من افراده
فليس بضد لم يبعد ثم ان ما ذهبوا اليه من عدم تعرف مثل غير وحسب
وسوى اختلفوا في وجهه فقال ابن السراج والسيرافي هو شدة الابهام
لان غير صالح لكل مغاير وقال سيبويه والمبرد هو كونه بمعنى اسم الفاعل
وهو مغاير ومماثل وكاف وما ذكره المصنف رحمه الله كما في الدر المصون
انما يتمشى على مذهب ابن السراج وهو مرجوح اما على مذهب سيبويه
فلا لان ما اضافته غير محضة اذا قصد به الثبوت يتعرف بالاضافة
كما مر واحد الضدين هنا المنعم عليه لان المراد به المومنون الكاملون
علما وعملا والاخر المغضوب عليهم ان اتحدوا مع الضالين او مجموعهما ان لم
يتحدوا فلا يرد انه ليس له ضد واحد بل اضداد وضمير هو للضد والضمير
في يتعين لغير وقوله تعين الحركة غير السكون في نسخة من غير السكون
بمعنى تتبينها بها وغيرها وبضدها تتبين الاشيا والبحث هنا بانه
كما لا يجوز وصف المعرفة بالنكرة لا يجوز ابدالها منها والجواب عنه بان
ذلك انما هو اذا لم يفد البدل معنى زايدا على المبدل منه فان افاده جاز
كمررت بابنك خير منك غير متجه لما عرفته من انه توجيه للبدلية
والوصفية بما صراحة وضمنا لاتحادهما على ما ذكر تعريفا وتنكيرا وفي
جوابه ايضا شي فانهم صرحوا بجوازه مطلقا واشترط الكوفيون في ابدال
النكرة من المعرفة شرطين اتحاد اللفظ وان تكون النكرة موصوفة
نحو لنسفعا بالناصية ناصية كاذبة ووافقهم ابن ابي الربيع على الثاني
وما ذكر لا يوافق شيا من المذاهب فتامل **قوله** وعن ابن كثير بنصبه على
الحال قال قدس سره فلا بد ان يكون نكرة على الوجه الذي اشرنا اليه
وقد يجعل بمعنى مغاير لتكون اضافته لفظية كما يشهد له ادخال اللام
عليه في عبارة كثير من العلما لكنه مما لا يرتضيه الادبا وقالوا لم نجد له
شاهدا في كلام يستشهد به انتهى وما اشار اليه هو كون التضاد ليس
بمحقق فتكون نكرة على اصله من مذهب ابن السراج وكونه بمعنى مغاير

مذهب

مذهب سيبويه كما مر وفي قوله لتكون اضافته لفظية قصور ظاهر مما
اسلفناه وايضا اذا لم يكن دخول اللام عليه مرضيا للادبا وهم علما العربية
ومنهم اهل اللغة كيف يتاتى استشهاده به وفي المصباح لم يسمع دخول
اللام عليه واحترز بعضهم فادخلها عليه لانه لما شابه المعرفة باضافته
الى المعرفة جاز ان يدخل عليه ما يعاقب الاضافة وهو الالف واللام
ولك ان تمنع الاستدلال وتقول الاضافة هنا ليس للتعريف بل للتخصيص
والالف واللام لا تفيد تخصيصا فلا تعاقب اضافة التخصيص مثل سوى
وحسب فانه تضاف للتخصيص ولا تدخله الالف واللام انتهى وفي الدر المصون
تعريفه باللام خطا وجعله حالا من الذين ضعيف لانه ليس من مواضع
الحال من المضاف اليه وصرح بان العامل نعمت مع ظهوره اشارة الى اتحاد
عامل الحال وفيها فان المشهور لزومه ومنهم من جوز اختلاف العامل في الحال
وصاحبها كما نقله الرضي عن المالكي اما الاول فظاهر واما الثاني فلان
الذي في محل نصب او رفع عند التحقيق هو المجرور وقولهم الجار
والمجرور في محل كذا تسامح قيل وهو في غير الخبر وتقديرا عني مذهب الخليل
قيل وعليه فالمراد بالذين انعمت عليهم المومنون الكاملون كما اذا كان
بدلا او صفة كاشفة وهو بنا على ما يتبادر من انه للتفسير والمفسر
عين المفسر وقيل عليه انه غير لازم لانه قد يراد اعني منهم فلا ينافي
العموم وقد قال شيخنا في الايات البينات ان الغالب في كلام المصنفين
استعمال اي فيما هو ظاهر واعني فيما فيه نوع خفا وقد يستعملان بمعنى
قيل وهذه الرواية عن ابن كثير شاذة خارجة عن السبعة **قوله**
او بالاستثنا الى اخره قد تقرر في النحو ان غير يستثنى بها فتكون
منصوبة عن تمام الكلام عند المغاربة كانتصاب الاسم بعد الا عندهم
واختاره ابن عصفور وعلى الحال عند الفارسي واختاره ابن مالك وعلى
التشبيه بظرف المكان عند جماعة واختاره ابن الباذش وقوله بالاستثنا
يجري على الاقوال والظاهر انه على الاول منها والمراد بالقبيلين في كلامه
المومن والكافر لان مطلق النعم على ما مر يشملهما وقيل المغضوب
عليهم والضالين والاول هو الصحيح وانما قيده بذلك ليكون الاستثنا

منفصلا على الاصل وليس بلازم وقد ذهب جماعة هنا الى انه منقطع فلا
حاجة له غير بيان الراجح عنده وقد اعترض الفرا على الاستثنا بان لا لا تزاد
الا اذا تقدمها نفي كقوله ما كان يرضى رسول الله فعلتهما والطيبان ابو بكر
ولا عمر ومنع مستندا الى انها وردت زايدة من غير تقدم نفي كقوله تعالى
ما منعك ان لا تسجد وقوله وتلحينني في اللهو ان لا احبه وللهو داع دايب
غير غافل وغيره مما لا يحصى من الشواهد وكانه اراد انها لا تزاد بعد الواو
العاطفة وحينئذ لا يتم السند فتامل **قوله** والغضب الى اخره الغوران
بفتحات كهيجان لفظا ومعنى من ثار يثور اذا تحرك بسرعة والنفس
تطلق على معان منها الذات والروح والدم والقوى الحيوانية المقابلة
للقوى العقلية كما قاله الغزالي رحمه الله في كتاب معارج القدس
والمراد هنا اما النفس الناطقة لان الغضب من كيفياتها او الدم
كما قال الراغب الغضب ثوران دم القلب لانه يكون من تحرك
الحرارة الغريزية لحركة النفس ولذا ورد في الحديث اتقوا الغضب
فانه جمرة تتوقد في قلب ابن ادم الم تروا الى انتفاخ اوداجه
وحمرة عينيه والدم مركب الروح الحيواني فلهذا احمر الوجه وانتفخت
العروق حينئذ ويجوز ان يراد به القوى الحيوانية والانتقام افتعال
من النقمة وهي العقوبة قال تعالى فانتقمنا منهم اي عاقبناهم اشد
عقوبة وقوله ارادة منصوب على انه مفعول له والغضب فسر
تارة بحركة للنفس مبداوها ارادة الانتقام كما في شرح المفتاح للسعد
وتارة بارادة الانتقام كما في شرح الكشاف له وتارة بكيفية تعرض
للنفس فيتبعها حركة الروح الى خارج طلبا للانتقام كما في شرح
المقاصد ويقرب منه ما قيل انه تغير يحدث عند غليان دم
القلب وقال قدس سره انه سبب بعيد لنفس الانتقام واما شهوة
القلب للانتقام وميله اليه فمتقدمة على الغضب ولذا وفق بعض
المحققين بين جعل ارادة الانتقام متقدمة تارة ومتاخرة اخرى
بان قال ارادة الانتقام سبب الغضب اراد بالارادة الشهوة وغايته
ارادة الضرر فقول المصنف رحمه الله ارادة الانتقام اما علة

متقدمة

متقدمة او غاية متاخرة وعلى الاول فيراده بالمنتهى الانتقام وعلى
الثاني ارادته او نفسه اطلاقا لاسم السبب على مسببه القريب
او البعيد **قوله** على ما مر من اسمائه تعالى الى اخره قال العلامة
القرافي في كتاب القواعد كلما يستحيل حقيقة عليه تعالى فهو محمول
على المجاز كالرحمة والغضب واختلف السلف فيه فقال الاشعري
المراد به ارادة الاحسان وارادة العقاب وقال ابو بكر القلانسي
المراد انه يعاملهم معاملة الراحم والغضبان فيراد بالاول الاحسان
نفسه وبالثاني العقاب نفسه وقس عليه وفي القران مواضع منها
ما يشهد للاول كقوله تعالى وسعت كل شيء رحمة وعلما فان الاقتران بالعلم
والوصف بالسعة لعموم تعلق الارادة ومنها ما يشهد للثاني كقوله هذا
رحمة من ربي فان الاشارة للسد وهو احسان منه ومنها ما يحتملهما
كما في الفاتحة انتهى وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى اخذه بحروفه
من التفسير الكبير وقوله انما يوخذ باعتبار الغايات دون المبادي
الحصر فيه اضافي والمراد بالمبادي مباديه المخصوصة المستحيلة على الله
كرقة القلب وثوران النفس فلا يرد عليه انه قد يوخذ باعتبار الاسباب
كما اختاره التفتازاني وقد يحمل على الاستعارة من غير نظر للمبادي والغايات
كما سياتي وما في الكشاف من ان معنى غضب الله ارادة الانتقام من
العصاة وانزال العقوبة بهم وان يفعل بهم ما يفعله الملك اذا غضب
على من تحت يده حمله الشارح المحقق على ان الغضب مجاز عن سببه
وهو ارادة الانتقام وضبط انزال العقوبة بكسر اللام عطفا على
الانتقام وكذا ان يفعل وقال قدس سره الغضب والرحمة
من الاعراض النفسانية المستحيل اطلاقها عليه تعالى فيصرف الكلام
عن ظاهره وذلك من وجوه الاول ان تحمل الرحمة ارادة الانعام
والغضب ارادة الانتقام اطلاقا لاسم السبب على المسبب البعيد
الثالث ان يحمل الكلام على الاستعارة التمثيلية والمصنف اختار
في الرحمة الثاني وفي الغضب التمثيلية بان تشبه حالة تعالى
مع العصاة في عصيانهم له وارادته الانتقام منهم وانزال العقوبة

بهم بحال الملك اذا غضب على من عصاه فاراد ان ينتقم منه ويعاقبه الا ترى
الى قوله وان يفعل بهم الى اخره فانه نبه به على علاقة المشابهة والى اعتبار
التركيب حيث قال هو ارادة الانتقام وانزال العقوبة برفع اللام
كما في النسخ المعول عليها فقوله وان يفعل مرفوع المحل ايضا وتوهم
الجر لجعل الغضب مجازا عن الارادة لا الانتقام والرحمة الانعام
دون ارادته اشارة الى سبق رحمته غضبه مخالف للنسخ وعليه فالتعرض
للتشبيه مستدرك فالواجب ان يقال لان الملك اذا غضب على من عصاه
اراد ان ينتقم منه ونكتة السبق مجرد تخيل فان ارادته تعالى اذا تعلقت
بافعاله اقتضت ايها اجاعوا الوصف بالانعام والانتقام اقوى في الترغيب
والترهيب من الوصف بارادتهما وقال ابن جني انه صرح باسناد النعمة
اليه تقربا وروى عنه اسناد الغضب تادبا كانه قيل الانعام فايض
من جنابك واما اوليك فيستحقون ان يغضب عليهم اقول لنا فيه كلام
من وجوه الاول ان تاييد الرفع الذي بني عليه بعض مدعاه بصحته رواية
لان الموجود في النسخ المعتمدة مع انه ضبط بالقلم معارض بان قوام الدين
الاتقاني ضبطه بكسر اللام وقال فيما كتبه عليه هكذا هو بخط المصنف
كما في بعض الحواشي الثاني ان قوله ولا يكون لقوله وانزال العقوبة فايدة
ليس كما قال بل له فايدة احسن مما ذكره وهو تفسير الانتقام اذا وصف
به العزيز المنتقم لانه قد يكون بمعنى الانكار كما في قوله تعالى وما نقموا منهم
وتشفي النفس كعطفه عليه عطفا تفسيريا للاحتراز واي فايدة اتم
من هذه الثالث ما عول عليه من استدراك التشبيه غير وارد لان
هذه عبارة السلف كما اسلفناه وفيها معنى دقيق وهو الاشارة الى ان
هذه السببية معروفة مشهورة وانها باعتبار غضب العظما فان غضب
غيرهم لا يلزمه ما ذكر وان افعاله تعالى لا ترتبط بالاسباب وانما هو
جار على نهج كلامهم فتدبر الرابع انه يلزمه ان يكون هذه الاستعارة
التمثيلية مما اقتصر فيه على ذكر بعض الفاظ المصبه المشبه بها كما سياتي
في قوله تعالى اوليك على هدى وانه انما يكون اذا كان مدلوله هو العمدة في تلك
الهيئة كما حققه ثمت ولا شك ان معنى الغضب ليس كذلك بل قيل
انه

انه ليس من اجزاء المصبه المشبه بها اذ لا نظير له في الهيئة المشبه
واما قوله وان يفعل الى اخره ظاهر فلا مر وقيل انه اشارة الى ان علاقة
السببية في نوع المعنى المجازي كما ذكر ان الرحمة مجاز عن انعامه لان
الملك اذا عطف على رعيته ورق لهم اصابهم بمعروفه وانعامه
وقوله هو اي غضب الله ارادة الانتقام لا يلايم الاستعارة التمثيلية
فانها جميع الالفاظ الدالة على الهيئة المشبه بها ولا شي منها بمستعمل
في غير ما وضع له وانما يراد بالمجموع الهيئة المشبهة فلا يكون معنى
غضب الله ما ذكره والا لكان مستعملا فيه وليس كذلك كما عرفته
فاعرفه ترشد الخامس ان قوله ونكتة السبق مجرد تخيل الى اخره
السبق المذكور ورد في الحديث الصحيح فلا يصح ان يقال فيه انه تخيل
وانما اراد ان اثبات تفسير الرحمة بالانعام والغضب بارادة الانتقام
والعظيه مجرد تخيل لا يدل عليه كلام الزمخشري ولا يقتضيه النظم . عليه
القراني ومثله الغاز لا يليق ببلاغة القران فان اردت توضيحه
فاصغ لما يتلى عليك فنقول السبق يفسر في الحديث بمعناه الظاهر .
وهو التقدم وبالغلبة اي الزيادة الكثيرة فلما جعلت الرحمة والغضب
تارة من صفات الافعال واخرى من صفات الذات جاز حملهما معا
على احدهما وحمل احدهما على وجه دون الاخر والاحتمالات اربعة
والظاهر كونهما على نهج واحد ولا يعدل عنه الا لنكتة يخصصها
المقام فيحمل اقتضاوه قرينة على تغايرهما والزمخشري لما فسر
الاول بالانعام الذي هو صفة فعل والثاني بالارادة التي هي صفة
ذاتية ومثله لا يتوع له العصا علم انه انسب بالنظم وهو كذلك
لانه قدم لفظا وكرر معنى وصرح بوقوعه في قوله انعمت فناسب ذلك
تفسيره بالانعام لانه وصف جميل وهو في مقام المدح والامتنان فيقتضي
الوقوع عاجله وخير البر عاجله فينبغي تفسيره بما يدل على ذلك
وهو الانعام والانتقام العقاب فهو وعيد تمدح بخلفه ولذا قال
الطيبي رحمه الله غضبه تعالى على عباده وعيد وهو كريم يتجاوز عنه
عنه بفضله كما قال واني وان اوعدته او وعدته

لمخلف ايعادي ومنجز موعدي فلا يرد عليه ان الارادة صفة ذاتية
قديمة فتفسير الرحمة بالارادة ادفع للحديث واما كونه انسب بمقام الترغيب
والترهيب فقد يقال المقام مقام ترغيب لا غير فنفي ارادة الانتقام ابلغ
من نفيه وانسب لحال المومنين المقصودين بالذات هنا ثم ان الغضب
وان كان منفيا صريحا فهو مثبت ضمنا وقد اسند اليه في غير هذه الاية
فلا يرد ان الغضب منفي فلا حاجة للتجوز فيه وسياتي تحقيقه في قوله تعالى
ان الله لا يستحيي الاية واما ما قيل من ان الغضب مشترك بين ما ذكروه
وبين ما يصح اطلاقه عليه تعالى كالارادة المذكورة فاطلاقه عليه حقيقة
كغيره من الصفات التي تطلق على العباد كالسميع البصير ان اراد انه كذلك
في الوضع اللغوي فمخالف للمعقول والمنقول وان اراد في عرف الشرع
ولسانه جاز لكنه لا يرد على من حقق مجازيته ونحن اطلنا هنا فانه
لا يسام من الخير **قوله** وعليهم في محل الرفع الى اخره لا يخفى ان معنى الاعراب
المحلي ان يكون ما لا يقبل الاعراب لفظا كالمبني والجمل بحيث لو حل
محله اسم مفرد خال من موانع الاعراب كلها مستوف لشرايطه اعرب
بذلك الاعراب ولا يشترط ان يكون قابلا للاتصاف به بالفعل اذ لا يتصور
فيما مر مع اتفاقهم على اعرابه محلا فلا معنى لما قالوه هنا فان في هذا
تسمحا اذ ليس في محل الرفع الا المجرور الا ان الخبر اذا كان ظرفا او جارا
او مجرورا فهو كله في محل رفع لانه القايم مقام الخبر عندهم وفي الحجة
ان حروف الجر تنزل منزلة بعض حروف الفعل وما ذهب به
بمنزلة همزة اذهبه وقد ينزل منزلة بعض حروف الاسم المجرور
بها في حكم الاعراب وما قيل من ان نايب الفاعل فاعل عند نحاة البصرة
ومن تبعهم وليس بفاعل عند ابن الحاجب وغيره من النحاة وكلام
المصنف هنا على المذهب الثاني الا انه خالفه في سورة الجن في اعراب
قوله تعالى قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن فاعربه فاعلا والامر فيه
سهل لمن تدبر وقوله بخلاف الاول هو عليهم في انعمت عليهم فانه
في محل نصب على المفعولية **قوله** ولا مزيدة الى اخره قيل كلمة لا في
ولا الضالين مزيدة عند اهل البصرة بل وانما تزاد بعد الواو

العاطفة

العاطفة في سياق النفي للتاكيد والتصريح بشمول النفي لكل واحد من المعطوف
والمعطوف عليه لئلا يتوهم ان النفي هو المجموع من حيث هو مجموع فليست
زيادتها مودية الى لغويتها وانما ذلك بحسب اصل المعنى المراد والكوفيون يجعلونها
هنا بمعنى غير وفيه ما مر انه لم يقل غير الذي غضبت نادبا فتذكره **قوله**
فكانه قيل لا المغضوب عليهم ولا الضالين قيل على هذا ان كلمة لا في قول المصنف
رحمه الله لا المغضوب عليهم ليست عاطفة اذ لم يرد اهدنا صراط المنعم عليهم
لا صراط المغضوب عليهم فيتعين كونها بمعنى غير وهو مقرر عند النحاة
حتى قال السخاوي انها قد تكون اسما مرادفا لغير لكنه يظهر اعرابه
فيما بعده لكونه على صورة الحرف ولذا جاز تقديم معمول ما بعدها عليها
كما سياتي فلا فايدة في تبديل غير بلا هنا في تصوير المعنى واجيب عنه
بانها لكونها موضوعة للنفي مشتهرة فيه فهي ام بابه والعلم في الدلالة
عليه صارت اظهر في افادة معناه فهذا هو فايدة التبديل هنا
ثم انهم قالوا ان معنى النفي اما لازم معناها كما يفيده كلام السيد
السند واما جزء معناها كما يدل عليه كلام المحقق التفتازاني وعليهما
فاثبات المغايرة متضمن للنفي فيجوز تاكيده بلا وقد ترد لصريح النفي
ولك ان تقول ان الاول بحسب معناها الوضعي والثاني بحسب ما يفهم
من موارد استعمالها فلا مخالفة بين الوجهين **قوله** ولذلك جاز انا زيدا
غير ضارب الى اخره اي لان غير لتضمنه معنى النفي صار بمنزلة لا في جواز
تقديم ما في حيزه عليه وان كان المعمول انما يجوز تقدمه اذا جاز تقدم
عامله والمضاف اليه لا يجوز تقدمه على المضاف فكذا معموله الا انه
لما ذكر صارت اضافته كلا اضافة وانما يمنع النفي تقدم ما بعده عليه
اذا كان بما وان فانهما لدخولهما على الفعل والاسم اشبها الاستفهام فطلبا
صدر الكلام بخلاف لم ولن فانهما اختصا بالفعل وعملا فيه وصارا كالجزء
منه فجاز ان يقال زيدا لم اضرب وعمرا لن اضرب واما لا فانها مع
دخولها على القبيلين جاز التقدم معها لانها حرف متصرف فيه
حيث اعمل ما قبلها فيما بعدها كما في اريد ان لا تخرج وجيت بلا طايل
فجاز ايضا ان يتقدم عليها معمول ما بعدها بخلاف ما اذ لا يتخطاها

العامل اصلا وان جوز الكوفيون تقديم ما في خبرها عليها قياسًا على اخواتها
اقول هذا ما قاله قدس سره وارتضاه هنا ولا يخفى ما فيه فانه لما
حقق ان صدارة ادوات النفي انما هي اذا لم تختص بقبيل وكانت
لا كذلك استشعر منافاته لما هو المقصود فدفعه بانه جاز فيها
ذلك لتحطي العامل رتبتها وهو مصادرة منافية لما اراد فان تخطيه
لها انما هو لعدم صدارتها وهذا غريب منه وقد قال ابو حيان رحمه الله
بعد ما ذكر في الكشاف اورد الزمخشري هذه المسئلة على انها مسئلة
مقررة مفروغ عنها ليقوي بها التناسب بين غير ولا ولم يذكر فيها
خلافا وما ذهب اليه مذهب ضعيف جدا وقد بناه على جواز انا زيدا
لا ضارب وفي تقديم معمول ما بعد لا عليها ثلاثة مذاهب وكون اللفظ
يقارب اللفظ في المعنى لا يقتضي له بان تجري احكامه عليه ولا يثبت
تركيب الا بسماع من العرب ولم نسمع انا زيدا غير ضارب وقد ذكر النحاة
قول من جوزه ورده انتهى قوله وان امتنع انا زيد مثل ضارب تبع
المصنف رحمه الله فيه الزمخشري وهو اخذه برمته من تفسير الزجاج
كما نقله الطيبي وقد مر اعتراض ابي حيان عليه فان قلت اذا كان
تاويل المضاف بحرف مختلف في صدارته مجوزا لتقديم ما في خبره عليه
فلم امتنع انا زيدا مثل ضارب مع ان مثل بمعنى الكاف وان كانت العلل
النحوية لا يلزم اطرادها قلت هذا وارد بغير شبهة وفي حواشي ابن الصايغ
ان ابا الفتح بن جني اجازه ايضا لان معنى مثل ضارب اشبه ضاربا
او كضارب ومنعه ابن السراج على تقدير عمل المضاف اليه واجازه على
تقدير عمل ما يدل عليه وبه اخذ اكثر المتاخرين وابن مالك وذكر الجرجاني
في نظم القران ان فائدة دخول لا في ولا الضالين نفي توهم عطف الضالين
على الذين وقراءة غير الضالين نسبها السخاوندي الي عمر وعلي وابي
رضي الله عنهم وهي تؤيد كون لا وغير بمعنى لتناوبهما ولذا اوردها
المصنف رحمه الله هنا وفي القاموس واما قراءة غير الضالين
فمحمولة على ان ذلك على وجه التفسير وفيه نظر قوله والضلال
العدول الي اخره هذا كلام الراغب بعينه والسوي والمستوى

بمعنى

بمعنى المستقيم والمراد المسلوك الموصل وفسره بعضهم بنقران
الطريق السوي سهوا وجده او لا وهو قريب مما ذكره المصنف وقوله
وله عرض عريض ذكر الادبا كالمرزوقي وصاحب الموازنة ان العرض
على ضربين في الجسمات وفي غيرها وفي الثاني يراد اتساع الشيء وامتداد
دقته واكثر ما يستعمل فيها العرض دون الطول كقوله عريضة وجنة عرضها
السموات والارض فذو دعاء عريض وربما جمعوا بينهما فقالوا اعشنا زمانا
طويلا عريضا والدهر العريض الطويل فيراد الكمال والاتساع قال كثير
بطاحي له نسب مصفى واخلاق لها عرض وطول فهذا على التشبيه
بالجسمات والقصد الى السعة وقد عيب على ابي تمام قوله قوله
ويوم كطول الدهر في عرض مثله ووجدي من هذا وهذاك اطول
وقيل جعل للزمان عرضا مع انه لا حاجة اليه اذ كان يذكر الطول
قد استوفى المعنى وهذا من قائله ظلم لانه سلك مسلك طريقة كثير من
التشبيه بالمجسمة وهذا كما قال في الاخلاق لها عرض وطول وكذا في الزمان
له كذا في عرض مثله ولا فصل واعلم ان في هذه العبارة منزع بديع
لم ينبهوا عليه وهو كما اشار اليه في الاساس ان حقيقة الضلال
في الطريق المحسوس المسلوك لفقده حتى لا يصل لمقصده ثم
استعير لفقد العلم والعمل الموصل للسعادة وشاع ذلك حتى صار
حقيقة في عرف اللغة والشرع فقوله العدول الي اخره ان اريد به
ظاهره فهو بيان لمعناه الاصلي وان اريد ما يطلق عليه الطريق القويم
والصراط المستقيم فهو بيان لمعناه الثاني المراد في النظم وعرض عريض
صالح لهما كما مر وان كان ما بعده ظاهرا في الثاني ويقابله الهداية
ولما كان ما مر من تنويع مراتبها يقتضي تنوع ما هنا ايضا اشار
الى انه لا ينضبط ولا يعتنى به مع انه قد يهتدي له من التقابل
وفي قوله عرض عريض مبالغة كليل اليل حيث اثبت للعرض عرضا
وما في قوله ما بين زايدة وادنى الضلال اقله اما كالزلات واقصاه
اعظمه وهو الكفر قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم قوله وقيل
المغضوب الى اخره قيل هذا ضعيف لان منكري الصانع والمشركين

اجيب دينا من اليهود والنصارى فكان الاحتراز عن دينهم اولى واقول الغضب والضلال وردا جميعا في القران لجميع الكفار على العموم حيث قال ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله وقال تعالى ان الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالا بعيدا ولليهود والنصارى جميعا على الخصوص حيث قال في حق اليهود من لعنه الله وغضب عليه الى اخره وفي حق النصارى ولا تتبعوا اهواء قوم قد ضلوا الا في التلبيس فالاستشهاد بهاتين الايتين على ان المراد بالمغضوب عليهم اليهود والضالين بالنصارى ليس بسديد انتهى وقد قيل على ما ذكره اولا ان ابن ابي حاتم رحمه الله قال لا اعلم خلافا بين المفسرين في تفسير المغضوب عليهم باليهود والضالين بالنصارى كما صححه ابن حبان والحاكم وحسنه الترمذي واخرجه جم غفير من المحدثين كما قاله في الدر المنثور فهذا لا يصدر الا ممن لا اطلاع له على اقوال المفسرين والمحدثين اعاذنا الله من الجراءة على تفسير كتابه وقد يقال ايضا من لا ملة له لا اعتداد به وهو لا اشد في الكفر والعناد واعظم في الخبث والفساد ولذا ضربت عليهم الذلة وخص النصارى بالضلال لفرط جهلهم في التثليث ولكونهم اقرب من اليهود للاسلام وصفوا بالضلال لان الضال قد يهتدي **قوله** لقوله تعالى فيهم من لعنه الله وغضب عليه فيهم ليس من لفظ التلاوة بل من كلام المصنف رحمه الله ومعناه في حقهم وشانهم وهكذا صح في النسخ كما قاله بعض الفضلاء ووقع في بعضها منهم بدل فيهم وهو تحريف من الناسخ فلذا اعترض عليه بان الاية في سورة المائدة وليس فيها منهم فهو غلط في التلاوة والاستشهاد بالايتين بناء على انه ورد عن السلف تفسيرها بذلك لما مر فلا وجه للاعتراض على المصنف رحمه الله بان الغضب والضلال مما وصف به الكفرة مطلقا في مواضع كثيرة من القران كما في بعض الحواشي وقوله قيل الى اخره وقع في بعض النسخ بدون واو عاطفة على انها جملة مستانفة لتنزيمها الاقاويل وفي بعضها بها عاطفا على ما علم من السياق من الاطلاق لوقوعه في مقابلة من انعم عليه بالنعمة المطلقة وهي نعمة الايمان كما مر وفي بدايع ابن القيم ليس المراد بهذا التفسير

التخصيص

التخصيص فان اليهود ضالون والنصارى مغضوبون وانما ذكر كل طايفة باشهر صفاتها واخصها وفيه نظر **قوله** وقد روي مرفوعا الى اخره اخرجه احمد في مسنده وحسنه ابن حبان في صحيحه عن عدي بن حاتم واخرجه ابن مردويه عن ابي ذر رضي الله عنهما بلفظ سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قول الله غير المغضوب عليهم قال هم اليهود ولا الضالين قال النصارى واخرجه ابن جرير عن ابن عباس رضي الله عنهما وابن مسعود رضي الله عنه وقال ابن ابي حاتم لا اعلم فيه خلافا عن المفسرين فهذه حكاية اجماع منهم فكيف يعدل عنه بالراي **قوله** ويتجه الى اخره اي ينسخ ويظهر ظهورا موجها وقيل معناه انه لو فسر بهذا كان كلاما موجها وان خالف ما عليه الجمهور وفيه ايما الى انه ليس اولى كما قاله الامام رحمه الله فانه اختاره في تفسيره فالمنعم عليه العالم العامل واراد بالحق العقايد الثابتة في نفس الامر المطابقة للواقع وعبر عنها بذلك لانها مقصوده لذاتها والتصديق بها لا للعمل كالفروع الشرعية وتسمية هذه خيرا ظاهر وفي ترك التعبير عنها بالحق اشعار بانها خير وان اخطا المجتهد فيها اذ يثاب على العمل بها ولم يذكر الشر للاجتناب عنه كما في قوله تعالى وهديناه النجدين اي طريقي الخير والشر لدخوله في الخير بهذا الاعتبار واستلزام معرفته معرفة وقيل المراد بالحق ذاته تعالى وصفاته والذي عناه المصنف رحمه الله ما مر وهو الموافق للاية الاتية وقوله لذاته متعلق بالمعرفة والمراد من كون المخل بالعمل مغضوبا عليه انه مستحق لذلك عدلا فلا ينافي العفو تفضلا وكرما فسقط ما توهم من ان الغضب الانتقام او ارادته وارادة الله لا تتخلف عن المراد فيلزمه القطع بتعذيب المومن العاصي وهو مخالف لما عليه اهل الحق **قوله** لقوله تعالى الى اخره قيل عليه ان الاستشهاد بما ذكر لا يتم فان الغضب في المخل بالاعتقاد ايضا على انه لا يقتضي كون كل من اخل بالعمل مغضوبا عليه ويدفعه ما قيل من ان مقابلة الضالين بالمغضوب عليهم يقتضي ان يراد بالضالين غير ما اريد بالمغضوب عليهم ولما ورد الغضب في حق الفاسق والضلال في حق المخل بالاعتقاد ناسب ان يراد بالاول

العصاة وبالثاني الجاهلون بالله تعالى وليس مبنيا على عدم ورود
الضلال في حق الفاسق فتامل **قوله** والمخل بالعلم الى اخره في نسخة
بالعمل والتقابل في الاولى اظهر وقوله وقرئ ولا الضالين اي بهمزة
مفتوحة مبدلة من الالف اللينة وهذه قراءة ايوب السختياني كما قاله
ابن جني وهي شاذة وهي لغة فاشية ولا يلزم ان يكون بعد الالف ساكن
فانه سمع في غيره كقوله وخندق هامه هذا العالم بهمز العالم وقالوا
في قراءة بن ذكوان منساته بهمزة ساكنة ان اصلها الف فقلبت بهمزة
ساكنة وقوله من جد اي اجتهد وبالغ والهرب من التقا الساكنين لان
التقاهما اذا كان اولهما حرف لين والثاني مدغما مغتفر وفي ترك الجايز
فقد بالغ في الترك والهرب مجاز عن الترك هنا وفي التعبير به لطف
لا يخفى فايدة وتكميل قدر في قول بن جني رحمه الله انه اسند النعمة اليه
في قوله تعالى انعمت عليهم تقربا واعرف عن ذلك عند ذكر الغضب
الى الغيبة تادبا وقال الشارح المحقق هو كلام حسن ومعنى الغيبة
ترك الخطاب فكانه يستره مع ظهوره ايما الى انه افتنان الالتفات وفي المثل
السايرو على نحو من الالتفات جاقوله صراط الذين الى اخره فصرح بالخطاب
لما ذكر النعمة فالغير المغضوب عليهم ولم يقل الذين غضبت عليهم
كان الاول موضع التقرب الى الله بذكر نعمته فلما صار الى الغضب روى
عنه لفظه تجنبا ولطفا فانظر الى هذا الموضع وتناسب هذه المعاني
الشريفة التي الاقدام تكاد تطوها والافهام مع قرب بها صافحتها وهذه
السورة قد انتقل فيها من الغيبة الى الخطاب لتعظيم شان المخاطب
ايضا لان مخاطبة الرب تعالى باسناد النعمة اليه تعظيما لشانه وكذلك
ترك مخاطبته باسناد الغضب اليه تعظيم لخطابه فينبغي ان يكون
صاحب هذا الفن من الفصاحة والبلاغة عالما بوضع انواعه في مواضعها
انتهى وفي عروس الافراح ذكر التنوخي في الاقصى القريب وبن الاثير
في كنز البلاغة وبن النفيس في طرق الفصاحة نوعا غريبا من
الالتفات وهو بنا الفعل للمفعول بعد خطاب فاعله كقوله
تعالى غير المغضوب الى اخره وفيه نظر ولا نظر فيه عندي بل انما

على

على راي الادبا والمتقدمين في استعمال الالتفات بمعنى الافتنان فلا غبار
عليه واما على المتعارف فلك ان تقول على طريق السكاكي الذي لا يشترط
تعدد التعبير بل مخالفة مقتضى الظاهر ان المخاطب اذا ترك خطابه
وبني ما اسند اليه للمفعول والمحذوف كالغايب فلا مانع من ان يسمى
التفاتا فكما يجري في الانتقال من مقدر الى محقق يجري في عكسه وهو معنى
بديع ينبغي التنبيه له **قوله** اسم الفعل الى اخره عدل عن قوله في الكشاف
امين اسم صوت لانه غير ظاهر حتى اوله شراحه بانه تجوز لقرب اسماء
الافعال من اسماء الاصوات ولذا اوردهما النحاة في فصل واحد ولانه اصطلح
على ان الاسما التي لا يعرف وجه ضعفها يعبر عنها بالاصوات واسماء الافعال
مفروغ عنها في كتب النحو ومذهب البصريين انها اسما لتنوينها ووجود
بعض علامات الاسما فيها وقال الكوفيون افعال نظرا لمعناها وقيل
انها خارجة عن اقسام الكلمة الثلاثة وتسمى عندهم خالفة وعلى الاول
الجمهور وهل هي اسم لمعنى الفعل او للفظه قولان ولا محل لها من الاعراب وقيل
محلها النصب على المصدرية وقيل في محل رفع على الابتدا ولا خبر لها لسد
معمولها مسده وحكمها حكم افعالها في التعدي واللزوم غالبا ولا علامة
للضمير المرتفع بها وقيل وخرج بقيد الغلبة امين فانه بمعنى استجب
المتعدي ولم يسمع له مفعول اقول قال النحاة انه لفعل غالبا ومن غير الغالب
امين وايه بمعنى زد فانه لم يسمع له مفعول وقيل المالم يقع الا بعد دعا تقدم
وكذا بعد حديث اريد به زيادته استغنى عن ذكر مفعوله فهو اما متعدي او
منزل منزلة اللازم وسينه ليست للطلب وانما هي موكدة ومعناه اجب
وقال العصام انه ليس متعديا وانما وضع لحدث متعد وهو استجابة
الدعا كالادلاج لسير الليل ولا يقال ادلج الليل اذا سار ليلا فمعناه
استجب دعاي والمفعول داخل في معناه وهو معنى قول بن مالك
رحمه الله انه لازم في معنى المتعدي وقوله الذي هو استجب توضيحا
لما اراده من انه اسم مسماه الفاظ الافعال وان قيل انه تكلف لان
قايل امين لا يخطر بباله لفظ استجب ولانه لم يعهد فيما وضع للالفاظ
الدالة على معانيها وقيل انها موضوعة للمصادر السادة مساد افعالها

ورد ده بوجوه مفصله في شرح الكشاف والخلاف بين الفاضلين
والانتصار لكل من الجانبين معروف مشهور وقيل انه اعجمي معرب
همين لان فاعيل كتابيل ليس من اوزان العرب ورد بانه يكون وزنا
لا نظير له ونظايره كثيره ولذا قيل انه في الاصل مقصور وزنه فعيل
فاشبع ومن الغريب ما قيل انه اسم الله تعالى ورد بان الضمير المستتر
فيه لما كان راجعا على الله قيل انه من اسمايه اعرب منه **قوله** عن
ابن عباس الى اخره قال الزيلعي رحمه الله في تخريج احاديث الكشاف
انه واه جدا واخرجه الثعلبي عن ابي صالح عنه وهو مع مخالفته للمشهور
لا يصح في كل مقام نحو لا تعذبنا وليس فيه تاييد لانه اسم للفظ كما قيل ولذا
قيل ان المصنف رحمه الله جعل تفسيره باستجب اصلا لعدم الثقة
بهذه الرواية مع مخالفتها لتفسيره المشهور وما قيل من ان ما روي عن
ابن عباس رضي الله عنهما يدل على انه لطلب الكف لا لطلب عدم الفعل
والا لكان امين في مثل لا تفعل كذا بمعنى لا تفعل مردود بان افعل فيه طلب
لتعلق الارادة بما هو المطلوب سوا كان او تركا لا لايجاد الاثر هاكما يوهمه
ظاهر اللفظ وقيل كلمة امين مثلا ليست موضوعة للفظ استجب وحده
بل لما هو اعم منه ومن مرادفه اولكل واحد منهما على الوضع العام للموضوع
له الخاص على ان كلام ابن عباس رضي الله عنهما يدل على انه ليس موضوعا
لمجرد استجب ولا الاعم منه ومن مرادفه فقط ولا لكل واحد منهما بل للاعم
منهما ومن لفظ افعل او لكل منهما واما جعل افعل وحده موضوعا له فبعيد
وهو تعسف وتكلف فتدبر **قوله** مبني على الفتح لخفته وثقل الكسر
مع اليا ولم يصرح به لظهوره مما نظره به وما قيل من ان علته انما تنفي
البنا على الحركة فاختيار الفتح للخفة فيما يكثر استعماله اضعف من علة
نحوي فاين هو عن قوله كاين واختلف في مده وقصره ايهما الاصل وذهب
الى كل طايفة واما تشديد ميمه فذكر الواحدي رحمه الله انه لغة فيه وقيل
انه جمع ام بمعنى قاصد منصوب باجعلنا ونحوه مقدرا وقيل انه خطا
ولحن الا انه لا تفسد به الصلاة وبه يفتي كما قاله شيخنا المقدسي
رحمه الله ولا وجه للفساد فانه ليس من القران بل دعاه ومعناه

صحيح

صحيح **قوله** ويرحم الله الى اخره هذا من شعر رواه الادبا كصاحب
الحماسة البصريه لمجنون عامر وهو قيس بن معاذ المعروف
بالملوح وشعره وديوانه مشهور وفيه من فنون الفنون ما يقول
راويه وراسه اساحر هو ام مجنون فمنه ما قيل انه حج مع ابيه فقال
له تعلق باستار الكعبة وادع الله ان يريحك من حب ليلى فقال اللهم
زدني من حبها فضربه فبكى وانشد يقول

يارب انك ذو من ومغفره ... بيت بعافيه ليل المحبينا
الذاكرين الهوى من بعد ما رقدوا ... والساهرين على الايدي المليينا
باتت رقودا وسار الركب مدلجا ... وما الاواس في مكر كسارينا
كان رفقتها مسك على صرب ... شيبت باصهب من مسع الشامينا
يارب لا تسلبني حبها ابدا ... ويرحم الله عبدا قال امينا

وهذا شاهد على المد وقد بسطنا الكلام فيه في الروض النضير في شرح
شواهد التفسير **قوله** امين فزاد الله الى اخره قال في شرح الفصيح
هو من شعر قايله جبير بن الاضبط وكان سال الاسدي حماله فحرمه
والاسدي اسمه فحطل بفتح الفا وسكون الطا المهملة وفتح الحا المهملة
كجعفر واللام وروي بضمها والمعنى تباعد لان سالته وما زايده او موصول
وامين متقدم من تاخير للاهتمام بالاجابة او هو تامين على دعا مقدر لعلمه
من نحواه وتقديره ابعده الله عني فلا حاجة لما قيل ان حقه التاخير
عن قوله فزاد الله الى اخره وان هذا الضرورة الوزن وقال ابن درستوية
في شرح الفصيح القصر ليس بمعروف وانما قصره الشاعر للضرورة
وقد قيل تلجي الضرورات في الامور الى سلوك ما لا يليق بالادب وقيل
الرواية فيه المد ايضا وما هنا محرف وهو كهذا تباعد مني فحطل وان
امه فامين زاد الله ما بيننا بعدا ويروي سالته ولقيته بل قوله دعوته
قوله وليس من القران اي بالاجماع وما نقل في بعض الكتب لا ينبغي نقله
كما في التيسير انها من السورة عند ابن مجاهد ولعدم اعتداد المصنف رحمه الله
به قال وفاقا فلا حاجة لما قيل انه محمول على اجماع من بعد عصر مجاهد
ولذا سن الفصل بينه وبين السورة ولم يكتب في الامام وفي غيره من

المصاحف اصلا ه قوله لقوله عليه الصلاة والسلام علمني جبريل الى اخره هو تعليل لكونه سنة ويجوز ان يكون تعليلا ايضا لكونه ليس من القران لقوله عند فراغي من قراة الفاتحة فانه صريح في انه ليس منها وان كان الاول هو الظاهر وقد روى بن ابي شيبة في مصنفه والبيهقي في الدلايل عن ابي ميسرة ان جبريل عليه السلام اقرا النبي صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب فلما قال ولا الضالين قال له قل امين فقال له وروى ابو داود في سننه عن ابي زهير النميري احد الصحابة انه قال امين مثل الطابع على الصحيفة اخبركم عن ذلك خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات ليلة فاتينا على رجل قد الح في المسالة فقال عليه الصلاة والسلام اوجب ان ختم فقال رجل من القوم باي شيء يختم فقال بامين وفي نواهد الابكار انه عرف بهذا ان المصنف رحمه الله اورد حديثين لا حديثا واحدا وان الضمير في قوله وقال للنبي صلى الله عليه وسلم لا لجبريل عليه السلام كما يتوهم وفي الكشاف لقنني بدل قوله علمني وهما بمعنى قوله كالختم وجه التشبيه فيه انه لا يعتد بالدعا بدونه كما ان الكتاب لا يعتد به اذا لم يختم لا ما قيل من ان معناه انه يوجب الاعتداد بالدعا كما ان ختم القاضي على الكتاب يوجب الاعتداد به لانه امر حادث وما للقاضي وكتابه هنا وفي اكثر الحواشي ان معناه انه يمنعه عن الخيبة وعدم القبول او يمنعه عن ان يضيع ما فيه لان غير المختوم يطلع الناس على اسراره فيضيع ولك ان تقول ان المراد انه علامة الاجابة كما تعارفه الناس وهو معنى ما ورد في الاثر ان الدراهم خواتيم الله في ارضه قوله ومن معناه قول علي الى اخره جعله لقربه منه في معناه وقول الصحابي فيما لا يقال مثله بالراي في حكم المرفوع لكنه يدل على تشبيهه بالخاتم نفسه وقد قيل الظاهر ان قرانه كالختم ونفسه كالخاتم وفي تخريج احاديث الكشاف ان هذا لم يوجد في شيء من كتب الاحاديث وقال الحافظ السيوطي لم اقف عليه عن علي رضي الله عنه وانما اخرجه الطبراني في الدعا وبن عدي في الكامل وابن مردويه في التفسير بسند ضعيف عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم امين خاتم رب العالمين على

عباده

عباده المومنين والخاتم والطابع بالفتح بمعنى وهو ما يطبع به اي يختم قوله يقوله الامام ويجهر بها الى اخره عند الحنفية انه يومن الامام والماموم سرا ومذهب المصنف وغيره من الشافعية كما في شرح الوجيز انه يستحب لكل من قرا الفاتحة خارج الصلاة او فيها ان يقول عقبها امين بعد سكتة لطيفة ليتميز القران عن غيره ويستوي في استحبابها الامام والماموم والمنفرد ويجهر بها الامام والمنفرد في الجهرية تبعا للقراة لحديث وايل المذكور واما الماموم ففي القديم يومن جهرا ايضا وفي الجديد لا يجهر واختلفوا فقال الاكثرون في المسيلة قولان احدهما انه لا يجهر كما لا يجهر بالتكبير وان جهر الامام والاصح وبه قال الامام احمد رضي الله عنه انه يجهر لما روي عن عطا وغيره كنت اسمع الايمة ومن خلفهم يقولون امين حتى ان للمسجد ضجة ومنهم من اثبت في المسيلة قولين اذا جهر الامام اما اذا لم يجهر فيجهر الماموم ليتنبه الامام وغيره ومنهم من حمل النصين على ان قوله لا يجهر الماموم اذا قلوا او صغر المسجد وبلغ صوت الامام القوم والا يجهرون حتى يبلغ الكل والاحب ان يكون تامين الامام والماموم معا فان لم يتفق ذلك امن عقب تامينه وعن مالك في احد قوليه انه لا يسن التامين للمصلي اصلا انتهى وهل يقولها الامام والماموم او الماموم فقط لحديث اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا امين وهو رواية عن ابي حنيفة وفي رواية اخرى يومنان معا وتفصيله في الفروع وكتب الحديث واجاب الحنفية عما قالوه انه عليه الصلاة والسلام جهر بها للتعليم ثم خافت او ان ذلك اذا كان فذا ولانه دعا ومن شانه الاخفا والجهر به مع القران يوهم انه منه وفيه نظر قوله لما روي عن وايل الى اخره هذا الحديث اخرجه ابو داود والترمذي والدارقطني وصححه بن حبان ووايل بهمزة بعد الالف يليها لام وهو وايل بن حجر بضم الحاء المهملة وسكون الجيم بن ربيعة الحضرمي الصحابي كان ابوه من اقيال اليمن اي ملوكها فان الملك يسمى عندهم قيلا وفد على النبي عليه الصلاة والسلام له واستقطعه ارضا فاقطعه اياها وقال هذا وايل سيد الاقيال وله مع معاوية رضي الله عنه قصة ولما صار خليفة قدم عليه فاستقبله

واكرمه وتوفي رضي الله عنه في عهده وقد سمعت ما اجيب به عن هذا
الحديث وقوله وعن ابي حنيفة الى اخره هذه رواية عنه ضعيفة
جدا موافقة لاحد قولي مالك والذي صححوه عنه ما مر كما اشار اليه
المصنف رحمه الله وقوله ورفع بها صوته فقد مر جواب الحنفية عنه
انه تعليم ثم خافت وخافتوا واورد عليه ان الصلاة مقام مناجاة
فلا يناسب التوجه الى الغير لقصد التعليم وجوابه ظاهر وقوله لا يقوله
قيل لانه داع بقوله اهدنا ولا يخفى انه لا تنافي بين كونه داعيا وطالبا للاجابة
فتدبر **قوله** كما رواه عبد الله بن مغفل الى اخره العراقي وتبعه من
بعده من الحفاظ لم اقف على هذا الحديث من هذه الطريق واخرج الطبراني
في الكبير عن ابي وايل قال كان علي وعبد الله بن مسعود لا يجهران
بالتامين وعبد الله بن مغفل بن غنم من مشاهير الصحابة توفي
بالبصرة سنة ستين ومغفل بضم الميم وفتح الغين المعجمة وتشديد
الفا المفتوحة وبعدها لام بزنة اسم المفعول **قوله** اذا قال الامام
الحديث اخرجه البخاري ومسلم من حديث ابي هريرة رضي الله عنه
ووقع في امالي الجرجاني في اخر هذا الحديث زيادة وما تاخر وعليها اعتمد
الغزالي رحمه الله تعالى في الوسيط واحسن ما فسر به هذا الحديث
ما رواه عبد الرزاق عن عكرمة رضي الله عنه قال صفوف اهل الارض
على صفوف اهل السما فاذا وافق امين في الارض امين في السما
غفر للعبد قال بن حجر رحمه الله مثل هذا لا يقال بالراي فالمصير
اليه اولى وفي بعض النسخ كما في وسيط الواحدي اذا قال الامام ولا الضالين
فقولوا الى اخره واورد عليه ان الدليل لا يوافق المدعى وهو تامين الامام
والماموم معا لا يراده بعد قوله والماموم يومن معه وليس في الحديث
غير تامين الموتم وما قيل ان تامين الامام قد علم من احاديث لا وجه
له ودفع اكثر النسخ كما في التيسير والمعالم هكذا فان الملائكة تقول
امين والامام يقول امين فمن وافق تامينه الى اخره وعليه فلا اشكال
اصلا اقول قد وقع نحو من هذا في البخاري فقال بن بطال
في شرحه بعد ما اورد هذا الحديث انه يعلم منه تامين الامام لان الماموم

ماموره

ماموره بالاقتدا بالامام وقد ثبت في الحديث سابقا ان الامام يجهر بالتامين
فلزم جهره بجهره وتعقب بانه يلزم منه ان يجهر الماموم بالقراة لان
الامام جهر بها واجيب عنه بان الجهر بالقراة خلف الامام نهي عنه فبقي
التامين داخلا تحت عموم الامر باتباع الامام واستدل بقوله فامنوا
على تاخير تامين الماموم عن تامين الامام لترتبه عليه بالفا وفيه كلام
في كتب الاصول فذهب بعضهم الى انها تدل على التسبب دون التعقيب
وقيل المعنى اذا اراد الامام وقال الجمهور الفا في جواب الشرط تدل على
المقارنة فالمراد بالملايكة جميعهم وقيل الحفظة وقيل الذين يتعاقبون
ان قيل انهم غير الحفظة فالمراد بموافقة الملايكة وقوع تامين المصلي والملايكة
في وقت واحد وقيل المراد الموافقة في الاخلاص والخشوع لانه المناسب
للمغفرة وقال بن حجر رحمه الله المراد الاول لما رواه عبد الرزاق عن
عكرمة قال صفوف اهل الارض الى اخره وهذا يدل على ان المراد بالملايكة
غير ما مر وقال بعض فضلا العصر في حواشيه المخاطب بقوله عليه
الصلاة والسلام قولوا امين الامام والماموم جميعا والمعنى ايها المصلون
قولوا جميعا امامكم وما مومكم امين ويويده ان تعليق المغفرة بالمغفرة
ترغيب وحث على ما ينبغي ان يعم الامام والماموم جميعا فلا يحرم الامام
هذه الفضيلة ومثله لا تسلم بسلامة الامر فتدبر **قوله** وعن ابي
هريرة الى اخره هو صحابي مشهور واسمه عبد الرحمن على الاصح وهريره
تصغير هره وهي مصروفة وهو غير منون لانه جزء العلم وتحقيقه مشهور
في محله وابي بصيغة المصغر هو ابي بن كعب الصحابي المعروف
وهذا الحديث صحيح وليس بموضوع كما توهم وان كان اكثر الاحاديث المروية
عن ابي في فضايل السور موضوعة وضعها رجل من عبادان من الكرامية
وهم يرون جواز وضع الحديث للترغيب ويحتجون عن الاستدلال بحديث
من كذب علي متعمدا فليتبوا مقعده من النار بانه كذب له لا عليه وقد
اعترف به واضعه وقال رايت رغبة الناس عن حفظ القران وتلاوته
فوضعته والمفسرون منهم من ذكره في اوايل السور حثا على تلاوتها
ومنهم من اخره لانه صفة لها فحقها التاخير عن موصوفها كما نقل عن

الزمخشري وقوله ينزل بالياء التحتية وهو ظاهر وروي بالمثناة الفوقية
مع تذكير مثل فقيل لانه بتقدير سورة مثلها او لان المراد بالمثل السورة
فروعي معناه وقيل لاكتسابه المضاف التانيث مما اضيف اليه ورد بان
الرضي وغيره صرحوا بان شرط الاكتساب المذكور ان يكون المضاف
بعضا من المضاف اليه او كالبعض وهذا لا بد فيه من صحة المعنى مع
سقوطه وهذا ليس كذلك ودفع بانه ليس بمسلم فان مثل يصح اسقاطها
من الكلام مع بقاء المعنى بحاله فتقول في نحو زيد هو مثل الاسد هو الاسد
فيودي للمعنى على اوجه ابلغ كما تقرر في المعاني على ان صاحب الكشاف
ذكر في قوله تعالى لا ينفع نفسا ايمانها على قراءة التاء الفوقية انها لاضافة
الايمان الى الضمير المونث الذي هو بعضه وقال الشارح المحقق ثمت انهم
يعنون بالبعض ما هو اعم من الاجزاء او الصفات القايمة بها وسياتي تفصيله
في سورة الانعام وما قيل من ان ما نقل عن الرضي شرط لوجوب الاكتساب
غني عن الرد وخص التوراة والانجيل لانهما اعظم الكتب السماوية وقيل لانها
لم تتل تلاوتها او لان منها ما هو تابع للتوراة لا ناسخ لها **قوله** قلت بلى الى اخره
في الكشاف ما لفظه هكذا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لابي بن كعب
الا اخبرك بسورة لم تنزل في التوراة والانجيل والقران مثلها بلى يا رسول الله
قال فاتحة الكتاب الى اخره انتهى قال الشارح المحقق فيه حذف اي قال
ابي رضي الله عنه قلت بلى وقال قدس سره ظاهر سياق الكلام يقتضي
ان يقال قال بلى يا رسول الله اي قال ابي ذلك في جوابه فلذا احتيج
الى تقدير وعن ابي رضي الله عنه انه قال قلت لكنه اختصر في العبارة
ولا يكفي تقدير قال وحده كما توهم اذ يصير المعنى قال ابي في جواب رسول
الله صلى الله عليه وسلم قلت بلى وفساده ظاهر بين ورده المدقق
الليثي بانه ان كان المراد نقل ما وقع في مجلس النبي صلى الله عليه وسلم
من المكالمة بينه وبين ابي فكما لا يصح تقدير قال وحده كذلك لا يصح
تقدير وعن ابي انه قال اذ يصير المعنى على كل تقدير قال ابي في جواب
الرسول صلى الله عليه وسلم قلت بلى وان اريد نقل كلامه عليه الصلاة
والسلام وما وقع من ابي رضي الله عنه في غير مجلسه من حكاية قوله

فكلاهما

فكلاهما صحيح غايته ان ما ذكره الشريف اظهر دلالة على المقصود وقيل لما كانت
عبارة الكشاف تحتاج الى تكلف كثير عدل المصنف رحمه الله وصرح باسم
الراوي حيث قال وعن ابي هريرة الى اخره لئلا يرد عليه ما مر لان الظاهر
ان ابا هريرة رضي الله عنه هو المجيب بقوله بلى الى اخره لسبق الى بانه
عليه الصلاة والسلام وان كان المخاطب له عليه الصلاة والسلام في مثله
غير متعين فحاصله انه روي عن ابي هريرة رضي الله عنه انه عليه
الصلاة والسلام لما قال لابي رضي الله عنه الا اخبرك الى اخره بادرت
الى الجواب وقلت بلى الى اخره وهو كلام لا يرد عليه شيء ولم يفرق كثير بين كلام
الكشاف والقاضي ولم ينبهوا على وجه عدول المصنف رحمه الله بنا على
ان ابا هريرة رضي الله عنه روى ما وقع في مجلسه عليه الصلاة والسلام
من المكالمة بين ابي وبينه والسياق يقتضي ان يقول قال دون قلت
واورد عليه انه حينئذ لا فايدة في عدول المصنف رحمه الله الا تقوية
الايراد لانه يرد عليه ما لا يندفع بما مر اذ رواية ابي هريرة تكون قاصرة
عن افادة المقصود وهو ظاهر وفي بعض النسخ المصنف قال بدل
قلت والمشهور الثاني حتى قيل ان الاول من تصرف النساخ ثم ان قوله
بلى في الحديث يخالف لما اتفق عليه النحاة من ان بلى انما يجاب بها النفي لكنه
وقع في كثير من الاحاديث ما يخالفه كما ورد في مسلم انت الذي لقيتني بمكة
فقال بلى فلا يلتفت لما خالفه وان اعترض عليه في المغني ينزل بضم
اليا وفتحها **قوله** انها السبع المثاني الى اخره اشارة الى قوله تعالى ولقد
اتيناك سبعا من المثاني الاية وسياتي تتمته في محله والقران بالرفع
عطف على خبر ان والموصول صفته وادعى بعضهم انه قيل في الحديث
ما يدل على ان القران العظيم في الاية بمعنى الفاتحة وانه اسم لها ولم
يذكروه هنا ولا في سورة الحجر ولم يعده احد من اسمائها كالسبع المثاني وام
القران ولا يخفى ان القران العظيم يطلق على الفاتحة بالمعنى الكلي ولا
يطلق عليها بمعنى الكل الا مبالغة نحو انت الرجل فان اريد هذا فلا مانع
منه واما كونه اسما فلا وجه له لانه لا يلزم من الحمل المساواة **قوله** وعن
ابن عباس رضي الله عنهما الى اخره هو حديث رواه مسلم بمعناه ورسول الله

مرفوع مبتدا خبره مقدر اي جالس ونحوه ويقال بينا وبينما وتقع
بعدها اذا واذ الفجائيتين وقال الرضي الاكثر في جواب بينما اذ وفي جواب
بينا اذا وما زعمه الحريري من انه خطا خطا والف بينا للاشباع او كافة
او بعض من ما وقال الرضي لما قصد اضافة بين الي جملة ومثله يلزم
الاضافة الى المفرد والاضافة الي الجمل كلا اضافة زادوا عليها ما تارة
واشبعوها اخري وقيل اصله بين اوقات كذا والجمل بما يضاف اليها
اسما الزمان ثم حذف المضاف الذي هو وقت واقيم مقامه والملك في
الحديث غير جبريل عليه السلام لما في مسلم بينا جبريل عنده عليه الصلاة
والسلام اذ سمع نقيضا من فوقه فرفع راسه وقال هذا باب من السماء
فتح لم يفتح الا اليوم نزل منه ملك لم ينزل الا اليوم فسلم الي اخره والنقيض
بمهملات هنا صرير الباب وابشر كاكرم بمعني صر ذا بشارة وخبر سار
وقوله بنورين اي امرين عظيمين من الكلام الموحي اليك يدلان على علمين
عظيمين من العلوم اللدنية والعلم والوحي يطلق عليه النور كما تطلق الظلمة
علي مقابلة قال تعالي انظرونا نقتبس من نوركم وقوله لم يؤتهما الي اخره اي هو
مخصوص به صلى الله عليه وسلم من بين الانبيا والمرسلين عليهم الصلاة
والسلام وفاتحة الكتاب وما عطف عليه بالجر عطف بيان او بدل مما
قبله ويجوز رفعه ونصبه وخواتيم سورة البقرة من قوله امن الرسول
الي اخره وخواتم بميم بعد المثناة وفي نسخة خواتيم بياء تحتية جمع خاتمة
على خلاف القياس وهو مسموع كما نقله الثقاة وفي الحديث الاعمال بخواتيمها
وقيل سميا نورين لاشتمالها على الحروف النورانية وهي اربعة عشر حرفا
مذكورة في اوايل السور وهو بعيد والمخاطب النبي عليه الصلاة والسلام
حقيقة والناس امته معنى **قوله** لن تقرا حرفا الي اخره الحرف
واحد الحروف المعروفة ويكون بمعني الكلمة وكل محتمل هنا وضمير
اعطيته راجع له وقيل انه راجع للنور الشامل للنورين وما قيل من ان
المراد اعطيت ثوابا لاجل قراة ذلك الحرف سوي ثواب كلماتها وثواب
المجموع المولف منها او المراد اعطيت به ما لا طلبته الا الله او لن يدعو
بحرف منها فيه دعا كاهدنا الا اجيب او المراد اعطيت ذلك الحرف

بان

بان فتصرف به فيما تشا لان الملك مظهر الاسما وتصرف الحروف العالية
التي هي الملايكة لا يدفع ما اورد عليه من ان ما ذكر مشترك بينه وبين
ساير القران الكريم وان تشبث به ذلك القايل بزعمه **قوله** وعن
حذيفة بن اليمان الي اخره حذيفة بن اليمان العبسي من كبار الصحابة
وكان ابوه يسمى حسلا فاصاب دما وهرب الي المدينة فحالف بني عبد
الاشهل فسماه قومه اليماني لكونه حالف اليمانية وهو نسبة الى اليمن
واصله يمني فعوض عن احدي يايه الفا ورسم بغير يا كما هو معروف
في علم الرسم وكان يقال له صاحب السر لقوله حدثني رسول الله صلى الله
عليه وسلم علما كان وما هو كاين الي يوم القيمة ومات بالمداين في ست
وثلاثين وكان عمر رضي الله عنه استعمله عليها وهذا الحديث اسنده الثعلبي
وقال العراقي انه موضوع وقيل انه ضعيف والمعني ان من الناس من يبعث
عليه بشوم معاصيه الموجبة للعقاب عذابا ثم يوخر عنهم ببركة قراة صبيانهم
ما ذكر وحتما بمعني واجب ومقضيا بمعني انه تعلق به قضا الله ازلا او قدر
وسطر في اللوح المحفوظ وفيه دليل علي ان القضا يكون غير مبرم فيغير
او يوخر والمعني يرفعه تاخيره لا ازالته لقوله اربعين سنة ولولاه صار
حشوا والكتاب بوزن رمان هنا بمعني المكتب وقد اثبته الجوهري
واستفاض استعماله بهذا المعني كقوله واتوا بكتاب لو انبسطت يدي
فيهم رددتهم الي الكتاب واصله جمع كاتب مثل كتبة فاطلق على محله مجازا
للمجاورة وليس موضوعا له ابتدا كما قيل وقال الازهري عن الليث انه
لغة وعن المبرد الموضع المكتب والكتاب الصبيان ومن جعله الموضع
فقد اخطا وفي الكشف الاعتماد على نقل الليث لترجيحه من وجوه
وقوله الحمد لله الي اخره منصوب مفعول ليقرا او مرفوع على الحكاية لان
المراد به السورة والعذاب بالنصب مفعول يرفع تمت السورة الكريمة
بحمد الله ومنه نفع الله باسرارها واشرق في مشكاة قلوبنا ساطع
انوارها واعاد علينا شامل بركاتها انه قريب مجيب وحسبنا الله ونعم الوكيل

سورة البقرة

بسم الله الرحمن الرحيم **قوله** مدنية
وانها الي اخره مر الكلام في المدني والمكي والاقوال فيه مشهورة وكونها مدنية

قيل انه بالاجماع وقيل فيها اخر اية نزلت واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله الاية وقيل
هذه الاية ليست بمدنية نزلت في حجة الوداع يوم النحر وهو كلام واه وآي بالمد
والتخفيف جمع اية او اسم جنس جمعي لها كتمر وتمرة وفي وزنها واصلها كلام معروف
في اللغة والتصريف وهي في اللغة العلامة والجماعة والرسالة والمناسبة ظاهرة
وفي عددها اختلاف فقيل مائتان وست وقيل سبع وخمس وثمانون والسورة
تهمز ولا تهمز كما قال ابن قتيبة فمن همز جعلها من السؤر وهو ما بقي من الطعام
في الاناء لانها قطعة من القران ومن لم يهمزها ابدل همزتها واوا لسكونها وضم ما
قبلها او جعلها منقولة من السورة بمعنى المنزلة لان السور منازل فهي بمنزلة
بعد منزلة ويؤيده ما في الحديث من استعارة الحال المرتحل للقارئ وهي المنزلة
الحسية والمعنوية كالمرتبة المرتفعة قال النابغة
الم تر ان الله اعطاك سورة ۝ ترى كل ملك حولها يتذبذب ۝ وقيل انها من
سور المدينة لاحاطتها بآياتها واجتماعها فيها اجتماع البيوت في الحصن ومنه
السوار لاحاطته بالساعد او لارتفاعها بانها كلام الله او لتركب بعضها
على بعض من التسور بمعنى التصاعد ومنه اذ تسوروا المحراب وفي
شرح الشاطبية حد السورة ما يشتمل على آي ذات فاتحة وخاتمة
واقلها ثلاث آيات وقيل السورة الطائفة المترجمة توقيفا اي المسماة
باسم خاص وبه اخرج العشر والحزب والاية واية الكرسي لانه مجرد
اضافة لا تسمية وتلقيب وفيه نظر اذ لا بد من قيد كونها مستقلة او
مفصولة من غيرها بالبسملة اذ لولاه دخلت اية الكرسي وقوله انها مجرد
اضافة لا تجدي فان سورة البقرة بل اكثر السور اضافات واسماء السور
كلها توقيفية ثابتة بالحديث كما في الاتقان وسياتي بيانه وكره بعضهم
ان يقال سورة البقرة ونحوه لما روى البيهقي وغيره عن انس رضي الله
عنه مرفوعا لا تقولوا سورة البقرة ولا سورة آل عمران ولا سورة النساء
وكذا القران كله ولكن قولوا السورة التي يذكر فيها البقرة والتي يذكر
فيها آل عمران وهكذا واسناده ضعيف وادعى ابن الجوزي انه موضوع
ورده ابن حجر رحمه الله بان البيهقي رواه بسند صحيح موقوف على عمر
رضي الله عنه وقد صح اطلاق سورة البقرة وغيرها مما منع في هذا

الاثر

الاثر عن النبي صلى الله عليه وسلم وفي الصحيح عن ابن مسعود رضي الله
عنه هذا مقام الذي انزلت عليه سورة البقرة وهو معارض له ومن
ثمت اجازه الجمهور من غير كراهة ولك ان توفق بينهما بانه كان مكروها
في بدء الاسلام وقبل الهجرة لاستهزاء كفار قريش بذلك وقد اخرج ابن ابي
حاتم عن عكرمة ان المشركين قالوا سورة البقرة وسورة العنكبوت
يستهزؤن بها فنزل انا كفيناك المستهزئين ثم بعد سطوع نور الاسلام نسخ
النهي عنه فشاع من غير نكير وورد في الحديث بيانا لجوازه **قوله** الم وسائر
الالفاظ الى اخره اي هذه ونحوها فان سائر بمعنى باقي او جميع ان قلنا
به والخلاف فيه معروف بين اهل اللغة وسياتي تفصيله وقوله يتهجى
بها قال في الاساس تهجى الحروف وهجاها وتهجاها وهو يهجوها ويتهجاها
ويتهجوها بعددها وقيل لرجل من قيس اتهجو القران فقال والله ما اهجو
منه حرفا ومن المجاز فلان يهجو فلانا هجا يعدد معايبه ونحوه في الصحاح
وفي التهذيب الهجو والهجا القراءة فيقال اتقرؤ القران فيقال لا اهجو منه
حرفا اي لا اقرؤ وكنت اروي القصيدة فلا اهجو اليوم منها بيتين اي
لا اروي وفي القاموس الهجا ككسا تقطيع اللفظ بحروفه وهجيت الحروف
وتهجيتها ونقل عن الزمخشري في حواشيه المروية عنه ان التهجي
تعداد حروف الهجا باشيائها الف با تا فاذا وعيت ما ذكرناه لك عن ائمة
اللغة وعرفت ان هذا الفعل متعد بنفسه ومفعوله لا يخلو من
ان يكون الكلم المنظومة والكلام المركب منها او الحروف المركبة منها بانفسها
او اسماءها الدالة عليها ومعناه على الاول القراءة وعلى الاخيرين تعداد
الحروف بانفسها وهو التقطيع او باسمائها وهو ظاهر او مطلق التعدية
وكلام الاساس ظاهر في الاخير وكلام الحواشي فيما قبله وكلام القاموس
في الثاني وكلام الازهري في الاول فاما ان يقول هو مشترك بين
هذه المعاني المتغايرة او هو حقيقة في بعضها مجاز مسموع من العرب
في غيره لانه هو الذي يعتني به اللغويون وعلى كل حال فمفعوله كالكلم
والحروف ليس داخلا في مسماه وان لم يكن متعديا كاثمر الشجر
بمعنى اطلع الثمر فان الثمر لما دخل في مسماه لم تقل اثمر الشجر الثمر

حتى ان السكاكي لما استعمله متعديا اوله السراج وهو مثل ما تقدم في اميز
وذكر ايمة اللغة له كما سمعته دال على ذلك وانما الكلام في دخول متعلقه
المجرور بالبا سوا قلنا انها للصلة او للالة فيحتمل دخوله فيه دخول
البصر في بصرت زيدا اي شاهدته ببصري فلا يذكر الا على ضرب من
التاويل او المسامحة او خروجه خروج العصا في ضربته بالعصا فانه
قيد خارج قد يذكر وقد يترك ولما قال العلامة الالفاظ التي يتهجى بها
اسما ذكر المدقق في الكشف ما مر من كلام اللغويين وقال انه المناسب
المطرد في العرف ونقله سلمه الله عن الاساس وكلام الازهري والجوهري
ينزل عليه والباقي قوله بها التضمين معنى الاتيان اي يوتى بها مهجوة انتهى
يعني انه موضوع لتعداد مخصوص وهو تعداد الحروف المركب منها الكلم باسمايها
وقيد باسمايها داخل في مسماه فلذا اول ذكره في عبارة الكشاف بالتضمين
والشارح المحقق لم يرتضه وجعله خارجا والبا للصلة او الالة والمعنى
يتهجى بها الحروف اي تعد على حذف المفعول بلا واسطة وقال ان
حملها على الضمير اي يوتى بها مهجوة سهو لان المهجوة المسميات لا الاسما
وقيل التهجي مجرد عن قيد الاسما فهو بمعنى عد الحروف مطلقا فالمفعول
بلا واسطة محذوف والحال والمجرور قايم مقام الفاعل والبا فيه
للالة او هو مضمن معنى الاتيان اي يوتى بها مهجوة مسمياتها او هو من
قبيل ابصرته بعيني فيبني الفعل للمفعول بواسطة كابصر بالعين
وفيه بعد فاول العبارة بوجوه منها ما مر ودفع السهو الذي مر بتقدير
مضاف كما في قولنا ايضا والسبب في ان قصرت متهجاه فان المراد متهجي
مسمياتها ورد عليه انه ليس في اللفظ ما يدل عليه فهو سهو بلا مرية وتمسك
بعبارة الاية مع احتمالها التاويل لا يجدي وقولنا ان امثال ابصرته
بعيني مستبعد لا ينبغي فانه كثير في كلامهم وقد ورد في النظم يقولون
بافواههم مع انه ليس ابعد مما ارتضاه بقي هنا انه على تقدير تسليم
ان القيد داخل في مفهومه فالتهجي من المعاني النسبية كالوضع فيوصف
به اللافظ ويقال هو متهجي بصيغة ~~المفعول~~ فاذا وصف به اسمه
الذي به التهجي فلا بد من توسط الحروف وذكره فضلا عن ان يكون

زايدا

زايدا محتاجا للتاويل كما ان الوضع اذا وصف به اللفظ قيل موضوع فان وصف
به اللفظ قيل موضوع فان وصف به المعنى قيل موضوع له ذلك اللفظ فانما يكون
كذلك اذا جرى على ما هو له فاما اذا جرى على غيره مما هو بسببه فلا بد من
الصلة والعجب ان هذا مع وضوحه كيف خفي على هولا الفحول فتدبر **قوله**
لدخولها في حد الاسم الى اخره لدلالتها على معنى وهو حروف المباني دون اقتران
باخذ الازمنة والاعتوار في الاصل الاخذ باليد ويكون بمعنى التعاقب ايضا
كما في الاساس الاسم تعتوره حركات الاعراب وتعاورت الرياح رسم الدار
فلا حاجة الى تكلف ان يقال كان ما ذكر ماخذ هذه الالفاظ على التعاقب
وهو متعد بنفسه والنحاة تعديه بعلى اما لتضمنه معنى التعاقب او لحمله
عليه لانه بمعناه ولتوهم بعضهم انها حروف ايده المصنف رحمه الله بالنقل
عن امامي العربية الخليل وابي علي الفارسي في كتاب الحجة وتقديم قوله به
للاهتمام لا للحصر وان صح وفيه من علامات الاسم غير ما ذكر وتركه المصنف
رحمه الله لظهوره كما ترك قول الزمخشري كالامالة والتفخيم لانه غير
مسلم اختصاصه بالاسم وقد كفانا المصنف مونته فلا حاجة للجواب
عما ورد عليه **قوله** وما روي بن مسعود الى اخره هذا الحديث رواه
عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يقول من قرا حرفا من كتاب الله فله به حسنة والحسنة
بعشر امثالها لا اقول الم حرف ولكن الف حرف ولام حرف وميم حرف
وروى بن ابي شيبة والبزار في مسنديهما عن عوف بن مالك ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال من قرا حرفا من كتاب الله كتبت له به حسنة
لا اقول الم حرف ولكن الحروف المقطعة الالف حرف واللام حرف والميم
حرف قال الحفاظ مدار اسناده على موسى بن عبيدة الربذي وهو ضعيف
ورواه الطبراني في الكبير من غير طريقه ولفظه من قرا حرفا من القران
كتبت له حسنة لا اقول الم ذلك الكتاب حرف ولكن الالف حرف
واللام حرف والميم حرف والذال حرف والكاف حرف وقال ابو عمرو
الداني في كتاب العدد انه على صورا لكلم في الرسم دون اللفظ الا ترى
ان صورة الم في الكتابة ثلاثة احرف وهي في التلاوة تسعة احرف

فلوكانت الكلمة انما تعد حروفها على حال استقرارها في اللفظ دون الرسم لوجب
ان يكون لقاري الم تسعون حسنة فلما قال انها ثلاثة احرف ولقارئه
ثلاثون حسنة بكل حرف عشر حسنات ثبت ان حروف الكلمة انما تعد
على صورة الكتابة دون التلاوة والثواب جار على ذلك انتهى واورد عليه
صاحب مصاعد النظران العامل انما يثاب على عمله لا على عمل غيره فالقاري
يثاب على نطقه بالحروف سوا كتب ام لا ثبت ما يكتب في الرسم ام لا وما قاله
يلزمه تعطيل بعض الحروف التي نطق بها بلسانه وهو لا يرضاه احد فان ثوابه
على بعض عمله دون بعض تحكم والذي يكشف لك معنى الحديث حمل الحرف
على الكلمة ولما رسمت الم بصورة كلمة واحدة بين في الحديث انها ثلاث
كلمات فان المنطوق بها اسما الحروف لا مسمياتها وكل اسم منها كلمة بلا شك
وهذا ما ارتضاه صاحب النشر وهو حسن وبما ذكرناه سقط ما قيل
ان ما ذكره المصنف لم يوجد في كتب الحديث فانه مروي كما في الترمذي
والطبراني وكثير من كتب الحديث وصححه الحاكم وان كان بينها اختلاف يسير
لا يحوجنا الى القول بانه رواية بالمعنى وقوله بعشر امثالها متعلق بمقدر
اي يجازى بعشر الى اخره والمراد بالحد التعريف الجامع المانع او مصطلح
اهل المنطق **قوله** فالمراد به الى اخره هذا خبر ما في قوله ما ردي فانها
موصول اسمي مرفوع محلا بالابتدا والموصول اذا وقع مبتدا يجوز ان يقترن
خبره بالفا لكونه في معنى الشرط كما قرره النحاة وهذا جواب عن سوال
تقديره ان ابن مسعود رضي الله عنه من كبار الصحابة واهل اللسان وقد
اطلق عليها الحرف وهذا مناف لما قلته فاجاب بانه انما يعارضه لو قصد
به المعنى المصطلح بين النحاة وهو الكلمة الدالة على معنى في غيرها
وليس بمراد بل لا يصح ارادته هنا فان حقيقة الحرف لغة كما قاله
الجوهري طرف كل شي وواحد حروف التهجي وحروف المباني التي تتركب
منها الكلم وما ذكره هو حروف المعاني والاطلاق الحرف عليها عرف جديد
احدثه النحاة بعد العصر الاول فكيف يصح ارادته في الحديث وتفسيره به
ويكون بمعنى الكلمة كما في قول بعض العرب وقد قيل له اتقرا القران
فقال والله لا اهجو منه حرفا اي لا اقرا منه كلمة كما ذكره الازهري

وان اهمله الجوهري وصاحب القاموس وهو معنى حقيقي او مجاز مسموع
من العرب او مجاز مرسل من اطلاق الجزء على الكل او استعارة لانها من
الكلام بمنزلة الحرف من الكلمة وقوله في الاساس من المجاز هو على حرف
من امره اي طرف لا يعارض ما قاله الجوهري لان حقيقته الطرف الحسي
ولولا هذا الحمل تناقض كلامه **قوله** فان تخصيص الحروف به اي بالمعنى
الذي اصطلح عليه النحاة ان كان المراد بالمعنى الاتي الكلمة فكونه تخصيصا
ظاهر لانه قسم منها ولذا اختاره كثير من ارباب الحواشي فان لم يرد فالتخصيص
ليس من مقابلة الاطلاق بل بمعنى التعيين مطلقا كما في قولهم الوضع
تخصيص شي بشي فلا حاجة الى التكلف في توجيهه مثل ما قيل من ان
مراد المصنف بالمعنى اللغوي الظرف وهو متناول لجميع حروف المباني
واقسام الكلمة لحروف اصواتها من طرف اللسان فهي حروف بالمعنى المذكور
قوله بل المعنى اللغوي وهو الكلمات كما مر تحقيقه فقوله ولعله
سماه الى اخره جواب اخر اذ المراد منه حينئذ حروف المباني فان اريد
بالمعنى اللغوي ما ذكر من الحروف المقطعة وهي حروف المباني بالحقيقة
فهما جواب واحد وليس المراد به الظرف كما توهم **قوله** ولعله سماه
باسم مدلوله بهذا ما ذكره الامام في تفسيره وعبارته توهم انه من ساة
فكره وعلى هذا فالحكم على ما ذكر بالحرفية باعتبار مدلوله فهو معنى
حقيقي له لا مجازي وما قاله الامام ومن حذا حذوه من انه سماه حرفا مجازا
لكونه اسم الحرف واطلاق احد المتلازمين على الاخر مجاز مشهور ليس بشي
ويعلم مما ذكر غيره مما شاركه في معناه ولا يرد عليه انه اذا كان في الحديث
بالمعنى اللغوي يصير معناه من قرا كلمة من كتاب الله اي كلمة كانت
بدليل انه ضم اليه في رواية كما مر ذلك الكتاب وليست كل كلمات مسماها
الحروف حتى يصح تسميته باسم مدلوله فالظاهر ان يقال انه جعل
الكلمات بمنزلة حروفه ولا يخفى ما فيه من التعسف لانه على ما ذكر
لا يراد بالحروف الكلمات بل حروف التهجي كما بيناه فهذا تخليط منه
وان كان ما ذكره من الرواية ينبو عنه لا بتوفيق من بيده التوفيق
والحاصل ان ما ذكر انما يدل على حرفية المسميات لا على حرفية

هذه الالفاظ لما اشتهر من ان الحكم في القضية على مدلول الموضوع لا على
عنوانه ولا كلام في جزئية المسمى ههنا والعجب من بعض الناس اذ توهم
هذا وجها اخر ثم قال ان المصنف رحمه الله لم يلتفت اليه لانه غير قطعي
في سقوط المعارضة فان كلام المعارض مبني على ان ما ذكر من نحو الف ولام
وميم اعلام لا نفسها فيصح ان يطلق كل واحد منها ويراد به ذلك اللفظ ويحكم
عليه بانه حرف كما في قولك من حرف جر وضرب فعل ماض ونحوه وهذا لمن
له بصيرة بما ده خلط وخبط نشره خير من نشره فانه ليس من قبيل الالفاظ
الموضوعة لا نفسها اذ مدلول لام مثلا وهو مغاير لاسمه الدال عليه وان اتفق
كونه جزا له كلفظ كلمة الذي هو من جزئياتها كما مر ثم عبارة المصنف لا تخلو من
الركاكة وهذا هو الذي اوقعه فيما وقع فيه فان قلت المقصود من الحديث
تكثير الحسنات وهو انما يناسب جعل الف حرفا وهي ثلاثة احرف قلت
اجيب بان المراد مسماه وهو بسيط وفيه ان المقرر ههنا الاسم والحسنة
باعتبار القراة الا ان يقال قراة الاسما يقتضي قراة المسميات وفيه نظر فان
قيل المراد بسايط هذا المركب اعني انه اكتفى بذكر بسيط واحد عن كل واحد
من الاسامي الثلاثة اختصارا فهو بعيد ولذا قيل ان الاوجه ان يراد
بالحرف الكلمة قوله ولما كانت مسمياتها حروفا وحدانا وحدان بضم
الواو جمع واحد كراكب وركبان وهذا زبدة ما في الكشاف من انه روعيت
في هذه التسمية لطيفة وهي ان المسميات لما كانت الفاظا كاساميها
وهي حروف وحدان والاسامي عدد حروفها مرتق الى الثلاثة اتجه لهم
ان يدلوا في التسمية على المسمى فلم يغفلوها وجعلوا المسمى صدر كل
اسم منها كما ترى الا الالف فانهم استعاروا الهمزة مكانها لانه لا يكون
الا ساكنا ومما يضاهيه في ايداع اللفظ دلالة على المعنى التهليل والحوقلة
ونشبه النحاة تخفا والمصنف رحمه الله تبعه في ذلك الا انه عدل
عن قوله والاسامي عدد حروفها مرتق الى الثلاثة الى قوله وهي مركبة
لانه اخصر واظهر وفيه اشارة الى ان ارتقاها الى ذلك لا تتوقف عليه
هذه اللطيفة وانما هو بيان للواقع وفي شروح الكشاف كلام لا مساس له
بعبارة المصنف رحمه الله وهذا برمته من كلام بن جني في سر الصناعة

حيث قال

حيث قال فيه كل حرف سميته ففي اول حروف تسميته لفظه بعينه الا ترى
انك اذا قلت جيم فاول حروفه جيم واذا قلت الف فاول الحروف التي
نطقت بها همزة ولما لم يمكن الواضع ان يبتدي بالالف التي هي مدة ساكنة
دعمها باللام قبلها متحركة ليمكن الابتدا بها فقالوا لا ولا تقل
كما يقول المعلمون لام الف فانه خطا وخص اللام بالدعامة لانهم توصلوا
للنطق بلام التعريف بان حملوا قبلها الهمزة التي هي اختها فتوصلوا
فيها باللام لضرب من المعاونة بين الحرفين فالالف التي هي اول
حروف المعجم صورة الهمزة في الحقيقة انتهى وقال بن فارس في كتابه
فقه اللغة يزعم قوم ان العرب لا تعرف الحروف باسمائها والدليل على ذلك
ما حكاه عن بعض الاعراب انه قيل له اتهمز اسرائيل فقال اني اذا
لرجل سوء لانه لا يعرف من الهمز الا الضغط والعصر ويرده انهم
اهل مدر ووبر ومنهم من يعرف الكتابة والحروف ومنهم من لا يعرفها
كالاعراب انتهى فقول الزمخشري ومن تبعه هنا الا الالف يخالف
لكلام بن جني فانها عنده اسم الهمزة والالف اللينة اسمها لا التي
يعبر عنها المتعلمون بلام الف كما سياتي فاللطيفة تامة بلا توجيه
والهمزة صفته لها لانها تسهل وتبدل وذلك كالمعصر لها وليس
اسما مستحدثا كما قيل وذهب غيره الى ان الالف اسم للينة الا انها
ابدلت همزة لتعذر الابتدا بها وهو المراد بالاستعارة هنا فاللطيفة
جارية فيها باعتبار اصلها ولم تتخلف اضطرارا قوله لتكون تاديتها
اول ما يقرع السمع قيل لا زايدة كما في قولهم احذت بالخطام وانه
ليس المراد بالتادية الدلالة حتى يقال كان الانسب ذكر المسميات
في الاخر لان فهم المعنى بعد فهم اللفظ بل احضار المسمى بذاته لانهم لما
قصدوا ان يضعوا لهذه البسايط اسامي مركبة لمصلحة راعوا هذه اللطيفة
في التسمية بان ركبوا كل اسم من مسماه مع غيره وقدموا المسمى ليكون
اول ما يقرع السمع لزيادة مناسبة وللاشارة الى ان هذه التادية
ليست من جنس تلك التادية فلو لم يكن الاسم مركبا من عدة حروف
والمسمى حرف مفرد لم تتيسر هذه النكتة فيه فانظر فايدة هذه

القيود ووقوع كل منها في محزه اقول لا يخفى ان تاويله بالاحضار وحده لا يدفع
ما ذكره ولا يكفي في اداما قصده بدون قيد بذاته ولا قرينة على تقديره هنا
فالظاهر ان ضمير ناديتها راجع لقوله حروفها وحدانا والبا للملابسة
لا زايدة لان زيادتها في المفعول غير مقيسة كما صرحوا به اي ايصال
المتكلم لتلك الحروف من جهة كونها مسمى ومدلولا عليها اول الى اخره واصل
معنى المناداة الايصال فانها تفعلة من الاداقال تعالى ان الله يامركم
ان تودوا الامانات الى اهلها ومنه ادا الدين من الدين وفي عرف الفقها
يكون بمعنى ايقاع الفعل في وقته ويقابله القضا وهو مضاف للمفعول
لانه متعد بنفسه والقرع مس جسم باخر بحيث يسمع له صوت والصوت
يسمع بوصول الهوا الى مقعر الاذن شبه وصوله بالقرع وصار حقيقة
فيه فلذا قال يقرع السمع دون يسمع مع انه اخصر **قوله** واستعيرت
الهمزة اي جعلت اولا في مكانها لتعذر الابتدا بها كما مر فالاستعارة
هاهنا بمعناها اللغوي على ضرب من التوسع وهذا اذا لم تكن الالف موضوعة
في الاصل للهمزة واستعماله في المدة على التوسع كما نقل عن ابن جني لانها قد
تصير مدة او هي مشتركة بينهما كما ذهب اليه بعض اهل اللغة **قوله**
وهي ما لم تلها العوامل الى اخره المراد بكونها تليها ان تتصل وتقترن بها
سوا كانت متقدمة او موخرة لان الولي يكون بمعنى الاتصال كما يكون
بمعنى وقوعها بعدها ومنه الثاني وليس هذا مرادا والا كان الظاهر
العكس وهذا اما بنا على الاصل والمراد به ما كان كذلك حقيقة او حكما
فلا يضر فصل الجملة المعترضة ونحوها ولا يرد عليه العوامل المعنوية
حتى يقال انه باعتبار الاكثر والعوامل جمع عامل وهو مشهور **قوله**
موقوفة خالية عن الاعراب قال ابو حيان في شرح التسهيل الاسما
المتمكنة قبل التركيب كحروف الهجا المسرودة الف با تا ثا واسما العدد
نحو واحد اثنان ثلاثة اربعة فيها للنحاة ثلاثة اقوال فاختار
ابن مالك رحمه الله انها مبنية على السكون لشبهها بالحروف
في كونها غير عاملة ولا معمولة وهذا عنده يسمى بالشبه الاهمالي
وذهب غيره الى انها ليست معربة لعدم تركبها مع العامل ولا مبنية لسكون

اخرها في حالة الوصل وما قبله ساكن وليس في المبنيات ما هو كذلك وذهب
بعضهم الى انها معربة يعني حكما لا لفظا والمراد به قابلية الاعراب وانه بالقوة
كذلك ولولاه لم يعل في نحو كيه وانفتاح ما قبله وهذا الخلاف مبني على
اختلافهم في تفسير المعرب والمبني فان فسروا المعرب بالمركب الذي لم
يشبه مبني الاصل شبها تاما والمبني بما خالفه فهي مبنية وان فسروا
بما شابهه وخالفه ولم نقل بالشبه الاهمالي فهي معربة تنزيلا لما هو
بالقوة منزلة ما هو بالفعل وان قلنا المعرب ما سلم من الشبه وتركب
مع العامل والمبني ما شابهه فهي واسطة وللناس فيما يعشقون
مذاهب فالخلاف لفظي والامر فيه سهل وكلام الكشاف مبني على الثاني
وكلام المصنف محتمل له ولما بعده وان كان الاول اظهر ثم انه قيل ان
المحققين حصروا سبب بنا الاسما في مناسبة ما لا تمكن له اصلا وسموا
الاسما الخالية عنها معربة وجعلوا سكونها اعجازها قبل التركيب وقفا
لا بنا واستدلوا على ذلك بان العرب جوزت في الاسما قبل التركيب
التقا الساكنين كما في الوقف فقالوا زيد عمرو صاد قاف ولو كان سكونها
بنا لما جمعوا بينهما كما في ساير الاسما المبنية نحو كيف واخواتها لا يقال
ربما عددت الاسما ساكنة الاعجاز متصلة بعضها ببعض فلا يكون
سكونها وقفا بل بنا لانا نقول هي قبل التركيب في حكم الوقف سوا كانت
متفاصلة او متواصلة اذ ليس فيها قبله ما يوجب الوصلة فالمتواصلة
منها في نية الوقف فتكون ساكنة بخلاف كيف واين وحيث وجير اذا
عددت وصله فان حركتها لكونها لازمة لا تزول الا بوجود الوقف
حقيقة انتهى اقول ما ذكروان كان زهرة لا يحتمل الا انه يرد عليه ان
صاحب المذهب الاخر يقول ان ما استدلوا به من التقا الساكنين
فيها وهو لا يجوز في المبني غير تام لانه بنا عارض كبنا المنادى واسم
لا والتقا الساكنين يغتفر فيه لمشابهته للمعرب في انه على معرض
الزوال وليس هذا بابعد من نية الوقف فيما لا يوقف عليه كالفه لم
وقوله لا يصح الوصل بنية الوقف في نحو جير غير مسلم ايضا مع انه
قايل بان فيه مناسبة لغير المتمكن لمشابهتها الحرف كما مر من انه

ماكان ثم ان المصنف رحمه الله عدل عما في الكشاف لنكتة كما هو دابه اذا غير
عبارته فاتى مع الايجاز بعبارة محتملة للمذهبين سالمة عما في قوله فهي اسما
معربة وانما سكنت سكون زيد وعمرو وغيرها من الاسما حيث لم يمسها اعراب
الى اخره من شبه التناقض وان كان مدفوعا بان المثبت الاعراب بالقوة
والمنفي ما هو بالفعل فمن توهم انه عينه فاورد ذلك التوفيق فهو ممن حرم
نعمة التوفيق ثم ان الوقف له معان يكون بحسبها متعديا ولازما فيكون
بمعنى التاخير كقولهم يوقف الميراث لوضع الحمل وبمعنى الامساك والمنع
وبمعنى تسكين اخر الكلمة دون بنا لقطعها عما بعدها حقيقة او حكما وهذا
هو المراد هنا لا كونها غير معربة ولا مبنيه وان صح كما اشرنا اليه فلذا
اورد عليه بعض المتاخرين انه بهذا المعنى لا يمكن في نحو قولك ميم امر
ولام الرجل وهكذا كل مضاف ذكر على سبيل التعداد واجيب بانه مخصوص
بما اذا لم يمنع منه مانع وفيه نظر لانه لا نعرف هذه الحركة فيه كما لا تعرف
علامة الاعراب الحرفية وحال النعت في الاسما كما اذا قلت اثنان ثلاثة
وقلت الفصل الاول الفصل الثاني **قوله** معرضة له بزنة اسم المفعول
من التعريض اي مهيا له ومستعدا لقابليته له كما يقال فلان عرضة
للوايم اذا استحق اللوم وقيل معناه محل لعروض الاعراب بمعنى الحركات
الاعرابية لا بمعنى كونه بحيث لو اختلفت عليه العوامل اختلف اخره وموجبه
اي موجب الاعراب بكسر الجيم وهو العامل ومقتضيه وهو المعاني المعتورة
عليه من نحو الفاعلية والمفعولية والاضافة وليسا بمعنى واحد وهو العامل
لان ما ذكر اتم فايدة **قوله** اذ لم تناسب الى اخره تعليل لكونها معرضة للاعراب
وقابلة له وليس استدلالا مبنيا على انحصار علة البنا في المناسبة المذكورة
كما قيل لان كلامه غير متعين له كما قدمناه وكذا ما قيل من انه اشار الى ان
الاسم يبنى تارة لعدم الموجب وتارة لمناسبة مبنى الاصل وان وجد
الموجب وما نحن فيه من الاول ان حمل على ما ذهب اليه الجمهور من ان المبنى
ما ناسب مبنى الاصل او وقع غير مركب فان حمل على انه ما شابه مبنى
الاصل وما عداه معرب فالمراد بقوله خالية عن الاعراب خلوها من
ظهور الاعراب لفظا او تقديرا فانه محل نظر ويرد على المصنف رحمه الله

انها

انها مناسبة لمعنى الاصلي عند ابن مالك لما فيه من الشبه الاهمالي فتدبر
قوله فلذلك الى اخره قد عرفت انه تعليل لكونها غير مبنية وهذا
ما ذهب اليه من تقدم من اهل العربية فانهم جوزوا التقا الساكنين
في الوقف ولو على غير حده ولم يجوزوه في غيره كحالة البنا فسكون هذه
الاسما سكون وقف لا بنا ولا يرد عليه حيث وجير وغيره من المبنيات
مما اذا وقف عليه سكن نعم من يقول انه بنا عارض وهو يجوز فيه ذلك
لا يقول بما ذكره المصنف كما مر والاعتراض على هذا بانه قياس بغير جامع
في اللغة ظاهر السقوط **قوله** ثم ان مسماتها الى اخره شروع في تفسيرها
وتوجيه افتتاح السور بها وقد ذكر في الكشاف وجوها ثلاثة اولها انها اسما
للسور والثاني الايقاظ والثالث انها مقدمة لدلايل الاعجاز ذكر المصنف
رحمه الله ذكر الاخيرين واخر الاول واورده بقيل ثم اورد بلا قيل وجوها
اربعة مزيفة ثم اورد اربعة اخرى بصيغة التمريض فالوجوه احد عشر
وما ذكر من الوجهين يشتركان في الاشارة الى امارة الاعجاز ويفترقان بان
الاول بالنظر الى حال الكلام المنزل والثاني بالنظر الى حال المتكلم به والعنصر
بضم العين وسكون النون وضم الصاد المهملة وقد يفتح للتخفيف ووزنه
فعلل ويحتمل ان يكون فعلل على ما بين في الصرف ومعناه الاصل وهو المراد
هنا وبسايط جمع بسيطة وهي الحروف المفردة فقوله التي تركب الكلام منها
تفسير له فمن قال انه جمع بسيطة بمعنى مبسوطة وهي المنثورة لم يصب المحز
وعطف بسايطه تفسيري ايضا وقوله بطايفة منها اي من الاسما اذ هي المفتتح
بها وليس فيه تفكيك الضماير المحذور لظهور القرينة عليه وتعريف
السور للعهد اي التي افتتحت بالحروف وفي نسخة السورة بتا الوحدة فالاولى
اولى دراية ورواية واما على الثانية فقيل تعريفها للعهد الخارجي المعهود
سورة البقرة لا للاستغراق لان من السورة ما لم يفتتح بطايفة منها مثل
ص ق ويحتمل العهد الذهني على تقدير ان المصنف قدم هذا الوجه لانه
الاصل الاظهر ولطوله فلو اخر اتى بعد ذهاب النشاط فقد لا يحيط به
السامع خبرا وحاصله ان المراد بها اما مسماها من الحروف المقطعة اولا وعلى
الاول فالافتتاح بها وتخصيص البعض به في ابلغ الكلام لا بد له من وجه

نوجها اول بوجهين ولم يحمل كلا منهما تاويلا مستقلا كما فصله الزمخشري
تقصرا للمسافة لتقاربهما واتحادهما معنى ثم ان بعض ارباب الحواشي
اورد هنا ما في الكشاف من السوال عن رسمها على صور الحروف انفسها
دون صور اساميها وما اجاب به من انه مبني على ما جرت به العادة
المالوفة من انه يقال للكاتب اذا املي عليه اكتب باجيم فيكتب رسما دها
هكذا اب ج ولكونه مع اختصاره مامون اللبس ولان خط المصحف
لخط العروضيين سنة متبعة لا يلتزم ان تجري على قياس الرسم ولم
يتنبه لان هذا انما يتجه على الوجوب الاتي وهو كونها اسما للسورة فانها
اذا قصد بها الحروف انفسها فالمعروف ان يكتب كما هنا الا انها في
غير المصحف تكتب غير متصله فتقال هجا ضرب ض ر ب وغفل ايضا
عن ايراد العلامة له ثمت وقوله استمرت العادة لمن تهجى ان يلفظ بالاسما
ويقع في الكتابة الحروف انفسها **قوله** ايقاظا لمن تحدي بالقران
الايقاظ مصدر ايقظه اذا نبهه من نومه والتنبه منه يقظة
بفتحات وتسكين القاف في قوله فالعمر نوم والمنية يقظة والمرء
بينهما خيال ساري ضرورة وقيل انه جايز سمعه وتحدي بصيغة
المجهول من التحدي وهو طلب المعارضة او المعارضة نفسها كما تقدم
اي ليوقظ من تحداه وعارضه من نومة الغفلة فينبهه على ان ما تلي
عليه منظم مما تركب منه كلامهم فعجزهم عن معارضته مع علو كعبهم في صناعة
الكلام ليس الا لانه من جنس كلام البشر لان ما فيه من الخواص والمزايا
خارج عن طوقهم والتظاهر التعاون واصله ان يسند كل الي ظهر
اخر ويرادبه بمعني يقاربه فان قيل اعجاز القران ليس بتركيب الحروف
بل بتركيب الكلمات التي يكون المركب منها معجزا بمطابقته لمقتضى
الحال فاللايق بما ذكر سرد ما يتركب منه الكلام وهو الكلمات لا الحروف
قيل المراد ان تذكر المادة التي يتركب منها الكلمة وهي الحروف ومادة الكلام
وهي الكلم انفسها معا غير انه اكتفى بالاول لظهور ان القدرة على الحروف
وحدها لا تفي باذا ما هو بصدده من الاتيان بكلام بليغ معجز لا يقال حينئذ
ينبغي الاكتفا بالكلمات عن الحروف لان التركيب من الكلمات يستلزم التركيب

من الحروف

من الحروف بالعكس لانا نقول هو كما ذكرت الا انه لا يحصل بهذا الايقاظ
لانه لو سردت كلمات موضوعة على هذا النمط توجه الذهن الي تحصيل
معناها وطلب ارتباطها الي ما ذكر من الاشارة فتدبر **قوله** وتنبيها
على ان المتلو عليهم الي اخره هذا وما عطف عليه منصوب على انه مفعول له
فان قلت دلالة اللفظ لغيره اما وضعية او عقلية او طبيعية والمراد
بالوضعية ما للوضع مدخل فيه فيشمل الدلالات الثلاث والمجاز والكناية
وهذه الالفاظ موضوعة للحروف فكيف يدل على الايقاظ وعلى ما
يتيقظ له من الاعجاز ولا يظهر في طريق من طرق الدلالة المذكورة
قلت هو مما يحتاج للتنبيه عليه والايقاظ ولم يتعرض له احد من
ارباب الحواشي والشروح والذي ظهر لي بالتامل الصادق انه من
الدلالة العقلية وهي قد تدل على امور متعددة كصوت غناء من
وراء جدار يدل على ان خلفه ناس في لهو ولعب واجتماع لما يسرهم وهنا
لما صدر الكلام بهذه الحروف وليس المراد افادة مسماها والمتكلم
بليغ يصون كلامه من العبث دل عقلا على ان المراد به الاشارة الي ان
ما بعده كلام مركب ونحن اذا سمعنا المعلم يهجي طفلا علمنا منه انه
سيقريه والتنبيه على هذا بخصوصه مع انه كلام مركب منها لا بدله
من وجه فاذا صاح له اللبيب تفطن لما ذكرته دراك العلامة خطيب
المفسرين اذا اشار لما ذكر بقوله كالايقاظ وقرع العصا فجعله كقرع
العصا ايما الي ان دلالته عقلية صرفة موكولة لفطنة السامع اذ
دلالة قرع العصا عند الحكم المضروب به المثل في قولهم ان العصا
قرعت لذي الحلم لكونها على خلاف المعتاد تدل على خطئه كما نبه قرع
الاسماع هنا على خطا هولا وقال في الكبير بيانه انه عليه الصلاة والسلام
كان يتحداهم بالقران فلما ذكر هذه الحروف دلت قرينة الحال على ان
مراده من ذكرها ان يقول لهم هذا القران انما نزل بهذه الحروف التي انتم
قادرون عليها فلو كان هذا من فعل البشر لوجب ان يقدروا على الاتيان
بمثله انتهى **قوله** عن اخرهم هذه عبارة مشهورة مسموعة من
العرب قديما اي عبارة عن الاستيعاب والشمول وقال العلامة هو

ابلغ من جميعهم لان عن للمجاوزة فالمراد عجزوا عجزا متجاوزا عن اخرهم واذا
تجاوز العجز عن اخرهم واذا تجاوز العجز عن اخرهم شملهم كلهم اولا وتجاوز
عنهم ثانيا فهو ابلغ من عجزوا جميعا وقيل عليه بل المعنى عجزا صادرا عن اخرهم
لا متجاوزا عنه لان معنى تجاوز عنه عفا عنه وغفر واما بمعنى التعدي
فالمجاوزة فيه متعدية بنفسها ودفع بتضمين معنى التباعد بمعونة
المقام اذ لا محل للعفو هنا مع انه تعدى بكلمة عن ايضا في كلام من يوثق به
وقيل المعنى حينئذ عجزا صادرا عن اخرهم الى اولهم وفيه ان مقابل كلمة الى
من الابتدائية لا عن فان قيل هذا تطويل بغير فائدة اذ قدر التجاوز
وضمنه معنى التباعد فهلا قدر التباعد ابتدا فانه يتعدى بعن في كلام
العرب كما مر في قوله تباعد عني فطحل اذ دعوته قيل بل فيه فائدة وهي
ان التباعد عن الاخر هنا بطريق المجاوزة لا بطريق عدم الوصول الى الاخر
او المحاذاة فلو لم يقدر كذلك توهم هذا وان كان المقام قد يأباه وقيل
انه غير وارد لان مراد ذلك القايل بيان معنى عن واظهار وجه تعلقه
بالفعل ونظيره قول ابن الحاجب في معنى جلست عن يمينه متراخيا عنه
كانه متجاوز عن موضعه الى الموضع الذي حيال يمينه متراخيا عنه كانه
وله نظاير ولا يخفى عليك انه اذا تعلقت عن بالفعل لا تفيد هذا المعنى
الذي ادعاه هذا القايل لان معنى العجز عن الاخر انهم لا يقدرون على الاخر
لا ان الاخر عجز وتجاوزه العجز ولو كان مراده ذلك لقال متجاوزا
الاخر فلا يخفى ما فيه من الخلل ثم انهم لم يستندوا في التعدية المذكورة
الى نقل وقول الشريف من يوثق به اراد به الرضي كما اشار اليه في حواشيه
عليه وانا اقول انه وقع بهذا المعنى معدى بعن في قول ابي تمام
فلا ملك فرد المواهب واللهى تجاوزني عنه ولا رشا فرد وقال التبريزي
في شرحه لا نفي لتجاوز لا لملك والتقدير لا يجاوزني عنه الملك الفرد
ولا الرشا اي مني ملكي لم يقدر على تنحيتي عنه ملك بذال ولا رشا
فرد انتهى فقول ابي تمام اذا استعمله وما يقوله بمنزلة ما يرويه كما
ومثل التبريزي من ايمة اللغة وناهيك به لم يعترضه واشار
الى ان تعديه بعن لما فيه من معنى التنحية المعداة بها كفى دليلا

عليه وقيل عن بمعنى من مع وجوه اخر متكلفة ضربنا عنها صفحا لركاكتها
قوله وليكون اول ما يقرع الاسماع الى اخره عطف على قوله ايقاظا واظهر
اللام تفننا وللاشارة الى انه وجه اخر وحذفت من الاول دونه لوجود
شرط النصب وهو كون المفعول له فعلا لفاعل الفعل المعلل الا انه
قيل عليه انه اذا عطف على ايقاظا تعلق بافتتحت او بسببه عنصرية
المسميات للكلام للافتتاح المعلل بكون اول ما يقرع الاسماع مستقلا
بنوع من الاعجاز غير ظاهرة فلا يجعل المعطوف في حكم المعطوف عليه
من حيث كونه جواب السايل في مجرد افتتاح السورة بطايفة منها وفيه
ما فيه اللهم الا ان يقال عنصريتها للكلام يستدعي تقديمها فناسبه
انه يكون ذكر اساميها المستقلة بنوع من الاعجاز اول ما يقرع السمع ثم
ان هذا ظاهر ان كانت البسملة ليست من السورة والا فالمراد انه اول
ما يقرع مما يختص بها وقال قدس سره اشارة الى ان المقصود من الاعراب
في اوايل السور ان يكون دليلا على اعجاز ما يرد بعدها ومقدمة منبهة
عليه فالفواتح على ما قاله منبه بها على ان هذا المتلو لتركبه مما يتركب منه
كلامهم على قواعدهم ليس اعجازه ببلاغته الفايقة الا لكونه من الله
وعلى هذا انبه بها على انها لاستقلالها بوجه من الاعراب من حيث
صدورها ممن يستبعد منه امارة على اعجاز ما بعدها بالنسبة الى حال
من ظهر على لسانه اغراب بكلمة مما يستغرب منه اشارة الى تكلمه
بما يعد منه معجزا فالوجهان ناظران الى الوجهين في تفسير قوله تعالى
فاتوا بسورة من مثله وفيه ان قوله امارة على اعجاز ما بعده مع قوله
قبله مستقلة بوجه من الاعراب فيه تناف يحتاج الى التوفيق واعترض
بانه يمكن تعلم اسما الحروف ولو سماعا من صبي في اقصر مدة فلا اغراب
فيه واجيب بانه وان امكن ذلك لكن صدوره ممن لم يشتهر انه تعلم وهو
بين قوم اميين يستبعد جدا وفيه بحث واما ما يذكر بعده من لطايف
تلك الحروف فمع كونه لا يختص بهذا الوجه يبعد كونه من تتمة الجواب
لانه لا يتفطن له الا الماهر في اوصاف الحروف فضلا عمن لا يقرا
ولا يدرس فكيف يعجزهم ويتحداهم بما لا يفهمونه فلا وجه للجواب

عنه بانه ليس المستغرب مجرد التلفظ بها بل مع رعاية اللطائف التي ذكرت
متصلة بها وقول المصنف رحمه الله سيما اشارة الى هذا الجواب والكتاب
بضم فتشديد جمع كاتب لا بمعنى المكتب لانه غير مناسب هنا وان اشتبه بعض
اهل اللغة والامي الذي لا يقرا ولا يكتب نسبة الى الام لانه خرج من بطن
امه او نسبة الى امة العرب لانهم كانوا كذلك او الى ام القرى لان اهلها
كذلك والحاصل ان ذكرها يدل على اعجازه في نفسها وبالنسبة الى من انزل
عليه **قوله** كالكتابة والتلاوة ادراجه الكتابة بين تلفظه باسما الحروف
والتلاوة الواقعين منه على خرق العادة يقتضي انه صلى الله عليه وسلم
كتب من غير تعلم بل على خرق العادة وسياتي فيه كلام في قوله تعالى وما كنت
تتلوا من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك فعلى المشهور التمثيل المجرد
استغرابه وان لم يقع وقوله سيما الى اخره الكلام على سيما ومعنى قول بعض
النحاة انه للاستثنا متصل في حواشينا على الرضي وحاصله ان سي بمعنى مثل
يقال هما سيان اي مثلان فمعنى لا سيما لا مثل ما وما زايده او موصولة
او موصوفة وعدهم له من كلمات الاستثنا لانه للاستثنا عن الحكم المتقدم
ليحكم عليه على وجه اتم من جنس الحكم السابق والمعروف ذكر اسم بعده
معرب بالوجوه الثلاثة كما في قول امرء القيس ولا سيما يوم بدارة جلجل
واما ايقاع الجملة الحالية بعدها كما وقع في عبارة المصنف رحمه الله وان
كثر في كلام المصنفين الا ان النحاة لم يذكروه كما نبه عليه بعض المتاخرين
وحكى الرضي انه يقال سيما بالتشديد والتخفيف مع حذف لا كما هنا وقال
الدماميني في شرح التسهيل لم اقف عليه لغيره وهو كثير في كلام المصنفين
وقال ابو حيان ما يوجد في كلام المولدين من حذف لا لا يوجد في كلام من
يوثق به ونص عليه ابو علي الفارسي وقال حذفها غير جايز وكذا في البارع
والتهذيب وقال في المصباح ربما حذفت لا في الشعر وهي مرادة والعلم
بها والاديب العارف بفنون العربية وما يلحق بها مما فصل في اول شرح
المفتاح ولتسميتها ادبا والعارف بها اديبا من الاصطلاحات المولدة ومعناه
في لغة العرب الاخلاق والصفات الحميدة كما ورد في الحديث ادبني
ربي فاحسن تاديبي قال المطرزي في شرح المقامات والادب بالراء

العاقل

العاقل وجملة وقد يراعي حالية **قوله** وهو انه اورد الى اخره الضمير راجع
الى ما في قوله ما يعجز وكونها نصبا باسقاط المكرر ظاهر ولم يورد الكل لانه
اذا ما ذكر تام بدونه فاقتصر منه على ما هو بمنزلته وحروف المعجم ليس
من اضافة الصفة للموصوف ان كان المعجم مصدرا ميميا بمعنى الاعجام
او هو منه ان كان اسم مفعول وقلنا بذلك كصلاة الاولى او هو ماول
اي حروف الخط المعجم وصلاة الفريضة الاولى اي الذي من شانه ذلك
والاعجام من العجم بمعنى النقط وقد شاع في كلام المصنفين تخصيص
المعجمة بالمنقوطة وتسمية غيرها مهملة او هو بمعنى الابهام والاخفا
ومنه عجم الزبيبة لاستتاره والعجم وان كان هنا للايضاح لا للابهام
فانما جاء هذا من جهة كون همزته للسلب كاشتكيته اذا ازلت شكايته
واشكلت الكتاب ازلت اشكاله وقالوا ايضا عجمت الكتاب على التفعيل
للسلب كمرضته بمعنى داويته وازلت مرضه وقذيت عينه ازلت عنها
القذا وهذا راي ابن ابي علي الفارسي وهو حسن ومن لم يقف عليه اعترض
بان السلب غير متنبس واذا سمع هذا اللفظ بعينه من العرب ودل
بفحواه على ما ذكر كان هذا من فضول الكلام ولا يقال عجم مخففا بل عجم
واعجم **قوله** انه لم يعد الالف الى اخره ضمير فيها المونث لحروف المعجم
وفي بعضها فيه وهو تحريف من الناسخ قال ابن جني في سر الصناعة
اعلم ان اصول حروف المعجم عند الكافة تسعة وعشرون حرفا
اولها الالف واخرها اليا على المشهور من ترتيب حروف المعجم الا ابا
العباس فانه كان يعدها ثمانية وعشرين حرفا اولها البا الموحدة
ويدع الالف من اولها ويقول هي همزة لا تثبت على صورة واحدة
وليس لها صورة مستقرة فلا اعدها مع الحروف التي اشكالها معروفة
محفوظة وهو غير مرضي عندنا انتهى فان كان هذا مراد المصنف
ليوافق النقل المذكور فالمراد بالالف الهمزة لانها غير مستقلة
لتبعيتها لغيرها لفظا وخطا وان كان المراد بها المدة التي هي حرف
لين كما قيل فمعنى عدها براسها درجها مع الهمزة تحت الالف
او بانه لا تعتبر اصلا بنا على انها مدة منقلبة عالبا عن الواو واليا

وهو المناسب اذ المراد بالالف المعدودة الهمزة دمعنى قوله براسها مستقلة
غير مندرجة مع غيرها تحت اسم واحد والراس حقيقتها معروفة ثم انهم توسعوا
فيها لمعان كالادل في قولهم راس السنة والرييس في قوله هو راسهم ورييسهم
وهي ههنا بمعنى الاستقلال وهو في كلام المولدين مشهور والعلاقة فيه اللزوم
لانه لا يستقل بدونها **قوله** بعد دها اذا عد فيها الالف الى اخره اشارة
الى انه سلك في الاول طريقا فيه عدم عدها ثم سلك في الثاني طريق عدها
اعتبارا لكل منهما واحترازا عن تعطيل واحد منها وقوله تشتملة بالنصب
صفة اربعة عشر او حال منها وكون المذكورات انصافا تقريبي لان في
بعضها زيادة يسيرة ونقص يسير يجبر كل منها الاخر وقيل قد مر ان الهمزة
اسم مستحدث فلو جعل الالف حرفا براسه ايضا فلا اسم لمسمى الهمزة
في زمان نزول القران فالواقع في الفواتح نصف اسامي الحروف على كل حال
واجيب بان مراده نصف اسامي جميع الحروف على تقدير عد الالف حرفا براسه
لا يتحقق لجميع الحروف اسامي وهذا يستلزم عدم تحقق نصف اسامي
الجميع وقيل الالف مشترك بين الخاص وهو المدة والعام الشامل لها وللهمزة
وهذا مبني على عدها حرفا براسها وهو تكلف مبني على ان لفظ الهمزة
بهذا المعنى لم يثبت عن العرب وقد مر انه لا اصل له ولا يقال ما ذكر من الانواع
اصطلاحات احدثها ارباب العربية حين دونوها فكيف تقصد حين
نزول القران المتقدم عليها لانا نقول المستحدث الاسامي والعبارات
لا المعاني المرادة بها وهي المقصودة ها هنا وقيل ان كون المذكور انصافا لها
باعتبار الاكثر والا فقد يشتمل على ثلثي بعض الانواع كما في حروف الصفير
وهي الصاد والزاي والسين والحلقية وقد يشتمل على تمام النوع كحروف
الغنة وهي الميم والنون الساكنة والحروف المكرر وهو الراء واراد
بالانواع مشاهيرها المعتبرة لان بعضهم زاد فيها الى ما يبلغ اربعة
واربعين الى غير ذلك **قوله** وهي بالضعف الى اخره وقع في بعض النسخ
هو بدل هي فتذكره باعتبار الخبر وتانيثها بالنوعية والمهموسة اسم مفعول
من همست اللام وهو متعد من باب ضرب ومصدره الهمس وهو في
اللغة مقابل الجهر وفسر بالاخفا كما فسر الجهر بالاعلان وقيل معناه
الخفا

الخفا وفي الصحاح الهمس الصوت الخفي والظاهر ان حقيقته اخفا الصوت
لا المطلق ثم توسع فيه فاطلق على الخفا وتجوز فيه فاطلق على المهموس
نفسه وصار حقيقة فيه ويوصف به الكلام والحروف ويقول العرب
ما سمعت له همسا ولا جرسا وهما الخفي من الصوت لانه المسموع قال
تعالى لا تسمع الا همسا وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف بقوله ما يضعف
الى اخره وعليه النحاة واهل الادا تبعا لما في كتاب سيبويه حيث قال
المهموس حرف ضعيف الاعتماد في موضعه حتى جرى معه النفس
ولم ينقطع جريه حتى امكن ان يتلفظ به ويتنفس فلذا سميت
بذلك لجريان النفس معها لضعفها وضعف الاعتماد عليها في مخارجها
فيل وجعل الضعفين علة للجريان اولى من ضمها اليه وجعل المجموع
علة للتسمية ومن ضم الاول خاصة وجعل الثاني بانفراده علة
للجريان فتامل **قوله** ستشحثك خصفه هو تركيب لجمع الحروف
المذكورة وضبطها ليسهل استحضارها كقولهم فحثه شخص سكت
ونحوه والسين هنا حرف تنفيس ويستحث بمعنى يلح في السوال
ومثله تكدى وبه فسر في حواشي الكشاف والمكدي السايل فليس
لحنا ومغيرا من تجدى وهو طالب الجدا كما توهمه الحريري في الدرة ولا معربا
من كدا كردن كما توهمه بعض فضلا العصر بل هو عربي صحيح استعمله
من يوثق به وذكره الراغب في مفرداته ومن قولهم يستحث اخذ
شحات للسايل الملح وسمي شحاذ بزنة ملاته ملاته وقال ابن بري
كغيره انه محرف من شحاذ فالعلم شحاذة ايضا وفي القاموس الشحات
للشحاذ من لحن العوام واصل الشحذ السن فاستعير لالحاح السايل
وقد صح لغته على انه من الابدال فان الذال تبدل تا فلا غلط فيه وخصفه
بفتحات علم ويكون بمعنى سلة التمر وورد في الحديث بمعنى الحصير
وهو المعروف في الاستعمال اليوم ولو فسر بما ذكر هنا كان اظهر اي
سيطلب منك ما ذكر وما قيل من انه لا يبعد ان يكون يشحث ماخوذ
من شحتا وهي كلمة سريانية يفتح بها المغاليق بغير مفتاح اي ستفتح
مغاليقك بلا مفتاح خصفه تعسف غير محتاج له وقوله نصفها

بالنصب مفعول لقوله ذكر وقوله الحا الى اخره بدل منه او عطف بيان
تفسير له **قوله** ومن البواقي المجهورة معطوف على قوله من المهموسة
الى اخره والمجهورة اسم مفعول من جهر الشي يجهر بفتحتين ظهر وا
جهرته بالالف اظهرته يتعدي بنفسه وبالبا ايضا فيقال جهرته
وجهرت به كما في المصباح ولم يعرف المصنف المجهورة لان ذلك عرف
من جعلها مقابلة للمهموسة فهي ما تقوي الاعتماد على مخرجه ولذلك كان
مجهورا لانه لا يخرج الا بصوت قوي يمنع النفس من الجري معه وهي
ثمانية عشر حرفا والمذكور منها نصفها تحقيقا وهي تسعة احرف ومن
هذا علم حدها وعدها **قوله** ومن الشديدة الثمانية الذي ذكره النحاة
واهل الادا من القرا ان الحروف اما شديده او رخوه او متوسطه بينهما
وسموها بينيه نسبة الي بين بمعني التوسط وقالوا معني الشدة
على ما ذكره سيبويه امتناع الصوت ان يجري في الحروف فلو رمت
مد صوتك في القاف والجيم مثلا نحو الحق والحج لامتنع عليك والشديده
هي الثمانية المذكورة والمتوسطة بين الشديده والرخوة فيها خلاف بين النحاة
والقرا فاكثر النحاة على انها ثمانية يجمعها لم يروعنا او ولينا عمر واكثر القرا
على انها خمسة وهي حروف لن عمر اي كن لينا يا عمر وما عداها رخوة
والرخوة صفة مشبهه مصدرها الرخاوة ومعناها اللين الذي هو ضد
الشدة وقالوا الرخوه حروف ضعف الاعتماد عليها في مواضعها فجري
معها الصوت فكانها تلين عند النطق بها وفي البينيه يجري بعض الصوت
معها وينحصر بعضه فان قلت هل بين المجهورة والشديدة فرق ام لا قلت
قد فرقوا بينهما باعتبار عدم جري النفس في المجهورة وعدم جري الصوت
في الشديدة وكذا الفرق بين الهمس والرخاوة ان الجاري في الهمس
النفس وفي الرخاوه الصوت كما في شروح التسهيل والشاطبية
وقد يجري النفس ولا يجري الصوت كما في الكاف والتا وقد يجري
الصوت ولا يجري النفس كالغين والضاد المعجمتين وما وقع في
بعض شروح الجزريه من ان الشدة تمنع النفس من الجري غير صحيح
فظهر ان بين المجهور والشديد عموما من وجه اذ ليس كل شديد بمجهور

ولا كل مجهور شديد وقيل بينهما عموم مطلق فكل شديد مجهور فالشدة تؤكد
الجهر ولا عكس ومادة الاجتماع على الاول حروف اجد قط بكت الا الكاف
والتا ومادتا الافتراق احدهما الكاف والتا والاخرى جميع المجهورة الا مادة
الاجتماع المذكورة فظهر لك مما قررناه ان ما ذكره المصنف رحمه الله هنا
غير موافق لما عليه الجمهور وقوله عشرة بناء على ان الالف ليس حرفا
براسه واجدت من الاجادة والطبق معروف والاقط بفتح الهمزة
وكسر القاف ثم طاء مهملة طعام يتخذ من اللبن والحمس بزنة حمر
مهمل الحروف جمع احمس وهو المتشدد في دينه ولذا قيل لقريش الحمس ومنه
الحماسة ويعدي بعلي اي هم اشدا على نصره **قوله** ومن المطبقة التي هي
الضاد الى اخره حروف الاطباق الاربعة المذكوره وهي بعض من المستعلية
الاتية وسميت بها لاطباق بعض اللسان عند خروجها على ما يحاذيه
من الحنك الاعلى ولذا قال الجعبري الاطباق تلاقي طايفتي اللسان والحنك
الاعلى عند لفظها وكون المطبق طايفة من اللسان لا ينافي تسمية الحرف
مطبقا مجازا بان يكون الاصل مطبق عنده اي عند خروجه فاختصر وقيل
مطبق كما قيل للمشترك فيه مشترك وجوز بعض شراح الجزريه
في بابه الكسر على التجوز فيه كالتجوز في المستعلي والاطباق لغة بمعني الالصاق
ويقابله المنفتحة بصيغة اسم الفاعل لا غير من الانفتاح وهو الافتراق
سميت بها لانفتاح ما بين اللسان والحنك عند خروجها والنطق بها وهو في
الاصل مجاز لان الحروف نفسها لا تنفتح وانما ينفتح عندها اللسان عن
الحنك **قوله** ومن القلقلة وهي الي اخره فيه مضاف مقدر اي حروف
القلقلة او سماها بالمصدر توسعا ومثله سهل وقيل لها حروف
القلقلة والقلقله وكلاهما بمعني الحركة واليه اشار المصنف بقوله مضطرا
لانه افتعال من الضرب معناه ما ذكر قال في المصباح يقال ضربته
فاضطرب اي تحرك ومنه اضطراب الامور بمعني اختلافها لما يلزمها
من ذلك وانما سميت بها لان صوتها لا يكاد يتبين به سكونها ما لم يخرج الي
شبه المتحرك لشدة امرها وانما حصل لها ذلك بكونها شديدة مجهوره
فالجهر يمنع النفس ان يجري معها والشدة تمنع الصوت من جريه معها

فاحتاج بيانها الى تكلف وحصل ما حصل من الضغط للمتكلم عند النطق
بها ساكنة حتى تخرج الى شبه تحريكها لقصد بيانها ومنهم من علل بانها
حين سكونها تتقلقل عند خروجها حين يسمع لها صوت وبيره وفيه
تجوز لانه اراد بتقلقلها مشابهتها للمتقلقل لا تحركها حقيقة والا لزم اجتماع
السكون والتحرك في حالة واحدة ومن علل بانها اذا وقف عليها تقلقل
اللسان بها عند خروجها فقد سهى لان الباء منها وهي شفوية لا يتحرك
اللسان بها وقد حرف تحقيق وطبج ماض من الطبج وهو الضرب على شيء
مجوف وله معان اخر وفي قوله نصفها الاقل تسامح والمراد اقل من نصفها
لانها لا نصف لها صحيح ولم يرد لقلتها وثقلها وقوله ومن اللينتين الى
اخره انثه لان اسما الحروف مونثة سماعية واراد اليا والواو ولم يذكر الالف
لما مر وهذا بنا على انه ليس المراد باللينة الالف وما يشملها وخصت اليا
لانها اخف واكثر من اختها وحروف اللين هذان والالف واللين اعم من المد
لانه لا يطلق عليها في المشهور الا اذا سكنت وجانسها ما قبلها من الحركة وسميت بذلك
لانها تخرج بلين وعدم كلفة على اللسان **قوله** ومن المستعلية الى اخره سميت
هذه الحروف مستعلية لاستعلا اللسان عند النطق بها الى الحنك
الاعلى لان حقيقة الاستعلا لغة طلب العلو وهو الارتفاع وقد يطلق
على الارتفاع نفسه فلذا سمي مقابلها منخفضا ومستفلا بالفا والحنك بحا مهملة
مفتوحة ونون وكاف ان كان حقيقة سقف اعلى الفم كما في الاساس او
باطن اعلى الفم من داخل فالاعلى صفة كاشفة موكدة وانما طلق على اللحيين
فهي مقيدة وتوصيف الحروف بانها مستعلية قالوا انه مجاز في النسبة او في
الظرف لان المستعلي حقيقة اللسان والظاهر انه وقوعه صفة للصوت
كما في عبارة المصنف حقيقة وان كان تبعيه اللسان وقد يقال انه مجاز
وفي بعض الحواشي ان ما ذكره المصنف رحمه الله احسن من تعريفها بما يرتفع
به اللسان الى الحنك لما فيه من الاشتباه بالمنطقة وليس بشي لانهم صرحوا
بان الاستعلا المذكور قد يكون مع انطباق اللسان على الحنك الاعلى وقد
لا يكون فعلى الاول يسمى الحرف مستعليا ومطبقا وعلى الثاني يسمى مستعليا
فقط فكل مطبق مستعل وليس كل مستعل مطبقا لان الاطباق يستلزم

الاستعلا

الاستعلا والاستعلا لا يستلزم الاطباق فهذا اعم ولا ضير في صدقه عليهما
واسمهما صريح في ذلك فان قلت الخا المعجمة من المستعلية وهي من
الحروف الحلقية فكيف يقال ان اللسان يستعلي بها قلت هذا مما
استشكله بعض القرا فاجيب بانه يستعلي عند ذلك تبعا وان لم يكن
مخرجا لها كما يشهد به الحس وقد يقال ان المصنف لاجل ذلك عدل
عن قولهم يستعلي اللسان الى قوله يتصعد الصوت كما في بعض شروح
التسهيل ان الريح يخرج مستعليا وكذا منع من الامالة فتدبر وقوله
نصفها الاقل ومن المنخفضة لبعدها وما وقع هنا في بعض النسخ
نصفها الاكثر سبق قلم **قوله** ومن حروف البدل الى اخره باب الابدال
واسع وقد اطالوا فيه في المفصلات حتى ان ابن السكيت افرده بتاليف
وقد اختلفوا في عدد حروفه وزاد وا فيها لنحو خمسة وعشرين
والذي ارتضاه النحاة ان حروفه الشايعة في غير الادغام لان بدل
الادغام يجري في الحروف كلها غير الالف اثنان وعشرون اللام
والجيم والدال والضاد والرا والثا والشين والكاف والسين والهمزة
والالف والميم والنون والطا واليا والتا والواو والبا والعين والزاي
والثا والها وما بقي منها لا يبدل وقسموا الابدال الى ضروري لازم
وجايز وقالوا اخرج بقيد الشايع ابدال الذال من الدال في قراءة
الاعمش فشرد بهم وذكر في المفصل انها ثلاثة عشر والخلاف فيه
كاللفظي لان منهم من اقتصر على الاشهر ومنهم من استقصاه ولكل وجهة
والمراد الحروف التي تبدل من غيرها كاللتي يبدل منها غيرها واشار
بقوله على ما ذكره سيبويه الى ان فيها اختلافا وان ما ذكره هو الشايع
المقيس وما زاد منه قليل ومنه نادر شاذ ومنه ما وقع ضرورة
لقافية ونحوها والفرق بين البدل والقلب يعلم من كلامهم فيه ومن
جني الامام ابو الفتح المشهور وليس منسوبا الى الجن وانما هو معرب
كني كما في شرح المغني وقوله الستة معطوف على مفعول ذكر في اول
الكلام وقوله اجد الى اخره مثال لما يجمع حروفها واجد امر من الاجادة
وطويت فعل من الطي مسند للضمير ومنها منها وما ذكر لاجل جمع الحروف

يقرا كيف ماسب ولاحاجة لتفسيره حتى يتكلف كما قيل اذا اهطمين من
الهطم وهو الكسر **قوله** وقد زاد بعضهم ظاهر سياقه ان هذه الزيادة
على ما ذكره سيبويه في الكتاب وليس كذلك فان سيبويه قال في باب
الابدال وقد ابدلوا اللام وذلك قليل جدا قالوا اصيلال وانما هو اصيلان
انتهى واصيلال اللام فيه مبدلة من النون فان الاصيل وهو الوقت الذي بين
العصر والمغرب جمعه اصل واصال واصايل وقد يجمع على اصلان مثل بعير
وبعران ثم صغروا الجمع فقالوا اصيلان ثم ابدلوا من النون لاما فقالوا
اصيلال وفي تذكرة ابي علي الفارسي ان قيل في اصيلال كيف زعمتم ان اللام
بدل من النون في اصيلان نحو هلا قلتم ان اللام مكررة والنون بدل منها
قيل انه لا يجوز لان اللام لو كانت اصلا لم تثبت في التحقير الالف قبل
اللام ولا تقلب ياء الا ترى انه لا يجوز في شملال شميليل فلو كان الاصل اللام
كان مثل شميليل في التحقير ولا يكون اصيلال جمعا لان هذا الضرب من
الجمع لا يحقر ولكنه اسم اختص به التحقير كساير الاسما التي لم تستعمل في
التحقير وفي شرح المعلقات لابن النحاس في قول النابغة وقفت
فيها اصيلانا اسايلها اصيلان تصغير اصلان جمع اصيل وقيل هو
مفرد بمنزلة غفران وهذا اصح لان الجمع لا يصغر الا ان يرد الى قل
العدد انتهى **قوله** والصاد في صراط الى اخره يعني ان سينه ابدلت
صادا وزايا معجمة خالصة اوبالاشمام كما مر وقوله الثاني اجداف
بالجيم ودال مهملة والف وفا جمع اجدف واصله جدث بالثا المثلثة
ومعناه القبر فابدلت ثاوه فاء وقوله والثاني شروع الدلو يعني ان
تاءه بدل من الفا واصله فروغ وهو جمع فرغ والفرغ مخرج الما من
الدلو من بين العراقي وقد دل كلامه على ان بين الثا والفا تعارض
قوله والعين في عن اي العين تبدل من الهمزة وفي شرح التسهيل
عن الخليل ان لغة تميم وقبايل من قيس ابدال العين من الهمزة والهمزة
من العين فيتعارضان وهذه اللغة تسمى العنعنة وهي مشهورة
فيقولون في ان المشددة المفتوحة والمكسورة عن وفي ان المصدرية
عن وفي ان الشرطية عن قال ذو الرمة اعن توسمت من خرقا منزلة

ما الصبابة من عينيك مسجوم فقول المصنف رحمه الله اعن يجوز فيه
فتح العين وكسرها ونونه ساكنة مخففة والهمزة مفتوحة ووقع
في نسخة بفتح الهمزة وكسر العين وتشديد النون واصله ان **قوله**
والثاني با اسمك اي بدل الميم بالتحتية لتقاربهما مخرجا وما استفهامية
والاسم معروف وسمع ابدال ميمه ياء ايضا با اسك بباين وهذه لغة
بني مازن فيبدلونها كذلك وانما قال المازني دخلت على الخليفة الواثق بالله
فقال لي ممن الداخل فقلت من مازن فقال لي با اسك يريد ما اسمك
بلغة قومي في قصة له مشهورة فصارت ثمانية عشر وقد ذكر منها نصفه
وهو تسعة **قوله** ومما يدغم في مثله الى اخره الادغام في عبارة الكوفيين
افتعال بسكون الدال وفي عبارة سيبويه ادغام بتشديدها افتعال
وهو لا يكون الا في المثلين او المتقاربين مع انه يرجع في المتقاربين
الى المثلين لان المتقارب يقلب من جنس الحرف الاخر واول المثلين يدغم
وجوبا ان سكن وفيه تفصيل في المفصلات فيه موافقة للمصنف من
وجه ومخالفة من وجه وقوله الها الى اخره اورد عليه ان النحاة كما قالوا في شرح
التسهيل والمفصل ان الها تدغم في الحا نحو اجبه حاتما وعكسه نحو امدح
هذا الا ان سيبويه نص على انه لا يدغم الحا في الها وقوله ومن الا ربعة الى
اخره في النسخ بعد الف الزاي يا فهي معجمة لا غير والسين مهملة فظهر
ان المذكور نصفها وسقط ما قيل عليه من انه غير صحيح ان كان الزا والسين
في عبارته معجمتين وكذا ان كانتا مهملتين وقوله كما في الادغام من الخفة
والفصاحة اشارة الى وجه اختيار المصنف الاكثر في هذا والاقل فيما
قبله وان اردت بسط هذا وماله وعليه فراجع شروح الكتاب
وقوله نصفها منصوب كما مر **قوله** ولما كانت الحروف الذلقية
الى اخره هذه الحروف يقال لها ذلقية وذولقية ومذلقة وما عداها
مصمتة وفي التمهيد المصمتة غير هذه وغير الالف فهي اثنان وعشرون
حرفا وفي شرح التسهيل لابن عقيل بعد ما نقل هذا انه ينبغي دخول
الهمزة والواو واليا فيها وهي طريقة واسقط الخليل هذه من المصمتة
وسميت مذلقة لخروجها من ظرف اسلة اللسان وهي ذلقه بالسكون

كما في التهذيب والتحقيق ما في شرح الشاطبية للجعبري من انها سميت به
لخروجها من ذلق اللسان والشفة والمراد كما حققه بعض فضلاء العصر ان بعضها
يخرج من ذلق اللسان وهو طرفه وبعضها من الشفة التي هي ذلق المخارج
فالذلق مطلق الطرف ثم خص هنا بمطلق طرف المخارج بقرينة المقام
فلا يختص باللسان كما توهمه قول اهل العربية كصاحب المفصل حروف
الذلاقة ما في قولك مر بنفل والذلاقة الاعتماد بها على ذلق اللسان وذولقه
وهو طرفه ويقابله الاصمات لانه لم يكد توجد كلمة رباعية او خماسية معراة
من حروف الذلاقة فكانها هي المنطوق بها ومقابلها الا انه كالمسكوت عنه صمت
وقال ابن الحاجب في ايضاحه هذا غير مستقيم من جهتها في نفسها ومن
جهة امر مضادها اعني المصمتة اما من جهتها فلانها لا يعتمد على طرف
اللسان الا بعضها فالميم والباء والفاء لا مدخل لها في طرف اللسان فكيف يصح
تسميتها بذلك مع خروج بعضها عن ذلك المعنى ومن جهة القسم الاخر
المضاد لها فلانه انما سمي مصمتا لانه كالمسكوت عنه فلا ينبغي ان يقابل
المنطوق بطرف اللسان وانما الاولى ان يقال سميت حروف ذلاقة اي
سهولة من قولهم لسان ذلق من الذلق الذي هو مجرى الحبل في البكرة لسهولة
جريه فيه فلما كانت كذلك لزموا ان لا يخلو رباعي او خماسي منها وكان هذا
هو الحكم المعتبر في تسميتها الا انهم استغنوا التسمية وهو الذلاقة
فاضافوها اليه والمصمتة على هذا المعنى يكون ضدها وهي الحروف التي
لا يتركب منها على انفرادها رباعي او خماسي لكونها ليست مثلها في الخفة
فكانها صمت عنها لثقلها ولم يقصد في تفسيره الا الى ذلك وانما وقع الوهم
من اخذ الذلاقة من الطرف وجعلها من طرف اللسان لما ذكرناه انتهى
اقول ما في المفصل هو بعينه كلام ابن جني في سر الصناعة وبعيد من
مثل هؤلاء الفحول العقلة كما اورده ابن الحاجب والذي دعاه لما ذكر
ما فهمه من اختصاص الذلاقة بطرف اللسان وقد عرفت انه لا يختص
به فلا يرد عليه ما ذكر ولو سلم بناء على ان ائمة اللغة كالازهري والجوهري
ذكروا ما يقتضيه فيجاب عما ذكره على فرض تسليمه بانه غلب فيه طرف
اللسان على طرف الشفة مع ان في قولهم الاعتماد على طرف اللسان

اشاره

اشارة الى ان المراد انه آلة للنطق عليها الاعتماد فيه وهو لا ينافي مشاركة
غيره فيه وقد قال ان الحروف ينسب تارة الى مخارجها واخرى الى ما
يجاورها والاول كحرف حلقي والثاني كهوائي وقريب منه ما قيل انه اراد
بالاعتماد على ذلق اللسان الاعتماد عليه حقيقة او حكما فان الشفوي
والمعتمد عليه متقاربان ولتقاربهما سميا ذولقية ويرادمنه والنقل
من الفنية معروف ومن بعطاه مشغل كثرة الحلقية والذولقية معروفة
بالاستقراء وصرح ائمة اللغة ولذا قالوا انه لا يخلو من الذولقية كلمة رباعية
او خماسية الا ان يكون معربة او دخيلة او شاذة او فيها ما يقرب منها
فيسد مسدها كالعسجد بمعنى الذهب والدهدقة بدالين مهملتين
مفتوحتين وهاء وقاف بمعنى الكسر كما قاله الجاربردي والزهزقة
بزائين معجمتين بمعنى شدة الضحك والعسطوس بفتح العين والسين
المهملتين اسم لشجر ولكثرتها ذكر ثلثاها ومن يقابلها اقل من نصفها
بقي هنا بحث وهو ان ما قررناه متفق عليه في كتب العربية والقراآت
الا انه يخالفه ما في الكشاف في سورة التكوير من قوله ان الظاء المعجمة
من طرف اللسان واصول الثنايا وهي احد الحروف الذولقية اختاه الدال
والثاء انتهى فجعل الظاء ثمت بل واختاها ذولقية ينافي ما تقرر هنا
وقول اهل العربية والاداء ان مخرج هذه الثلاثة من طرف اللسان
واصول الثنايا العليا ويقال لها لثوية نسبة للثة وهي اللحم النابت
حول الاسنان لمجاورتها اياها لا انها تخرج كما قيل يقتضيه ايضا فاذا
كانت من طرف اللسان كما يشهد به الحس فكيف لا تكون ذولقية كما قاله
العلامة في سورة التكوير وما وجه تركهم لذكرها وقال المدقق في
الكشف كون الظاء ذولقية مخالف لما في المفصل وغيره واما الاشتقاق
من ذلق اللسان وذولقه اي حده فلا يخالف ما في الكشاف ايضا الى اخره
يشير لما ذكرناه ايضا فتدبر **قوله** ذكر ثلثيها الى اخره هو جواب لما هو
من كل منهما اربعة كما لا يخفى قوله ولما كانت ابنية المزيد الى اخره قال في
التسهيل بعد ما قسم الكلم المتمكنة الى مجرد ومزيد فيه ولا تتجاوز المجرد
خمسة احرف ان كان اسما ولا اربعة ان كان فعلا ولا ينقصان عن ثلاثة

والمزيد فيه ان كان اسما لم يتجاوز سبعة الا بها التانيث او زيادتي التثنية
او التصحيح او النسب وان كان فعلا لم يتجاوز ستة الا بحرف التنفيس
او تا التانيث او نون التوكيد انتهى وفي شرحه لابي حيان انه باعتبار المشهور
الاكثر لانه قد ورد من الاسم المزيد ما هو ثمان نحو كذبذبان بتشديد
الذال الاولى ووزنه فعلعلان مع الفاظ اخر ذكرها فقوله لا يتجاوز عن
السباعية هنا باعتبار الاغلب ايضا وتعديته للتجاوز بعن وليس
بمبني المنفرد قد علمته قريبا وان منهم من قال انه لم يرد عن العرب
فتذكره **قوله** اليوم تنساه جمع بعضهم جمعها في قوله سالتمونيها وبعضهم
في قوله امان وتسهيل وهو الطف وما احسن قول القيراطي في قصيدته
النبوية التي عارض بها بانت سعاد وفارغ ماله شغل سوى عذلي والناس
بالناس في الدنيا مشاغيل اينما تصريف الفاظ زوايدها فيها امان
لذي عوف وتسهيل وقوله على ذلك الاشارة الى عدم تجاوزها ما ذكر
المفهوم مما قبله فان قلت كون المذكور سبعة مبني على عد الهمزة
والالف واحدا وكونها عشرة مبني على خلافه فلا يناسبه قيل انها
في نفس الامر عشرة فلذا بين اول كلامه عليه ولما لم يذكر الالف والهمزة
معا في اسماء السور ناسب عدها واحدا لانه امر اعتباري بني عليه اخر
الكلام اشارة الى الوجهين كما قيل **قوله** ولو استقريت الاستقرا
استفعال من القراءة يقال استقرات بالهمزة وقد تبدل ياء فيقال
استقريت كما وقع في النسخ هنا ومعناه تتبع الاشباه لمعرفة احوالها
والكلم واحده كلمة وهي معروفة ولما ذكر المصنف رحمه الله ان المذكور
من انواعها انصافها تقريبا اشار هنا الى انه وان كان بحسب الظاهر
كذلك وهذا ادخل في الايقاظ الا انه لو دقق النظر عرف ان ما ذكر
في الحقيقة اكثرها وجلها فهو منزل منزلة الكل حتى كانه عدد لهم
جميع حروف المباني مشتملة على هذه اللطايف لما ذكرنا الاعجاز
مكثورة اي زايدة عليها وغالبة لها في الكثرة يقال كاثرته فكثرته
اذا غلبته في الكثرة فهو مكثور اي مغلوب فلا يتوهم ان كثر بضم الثا المخففة
كقتل لازم فكيف بني منه اسم مفعول بغير واسطة ثم انه لما بين

المشارك

المشارك في المادة اشار بقوله ثم الى اخره الى انها يشاركها في الصورة ايضا ليكون
الالزام اتم واقوى وقوله ايذانا اي اعلانا تخييل لذكرها لذلك او هو تفنن
على عادتهم وقوله الى الخمسة هنا باعتبار الاصل في المفرد المجرد كما مر **قوله**
ذكر ثلاث مفردات هي ص ق ن وقوله في الاقسام الثلاثة نعني الاسم ككاف
الضمير وتائه وفي الفعل نحو ق فعل امر من الوقاية وهكذا كل امر من
ثلاثي معتل الطرفين كوعى وع وفي الحرف كثير كواو العطف وقد قيل
عليه انه لا يتصور ذكر ثلاث مفردة بتمامه دون سور فالبنية موقوف
عليها لا يقال بدونها فتدبر والاربع الثنائية هي طه طس يس حم وقوله لانها
الى اخره تعليل لكونها اربعة وفيه تسامح لانه مع عدم ظهوره يرد انها تكون في
الحرف بدون حذف نحو من وبه نحو ان المخففة من الثقيلة بالفتح والكسر
كما هو معروف فالتربيع لم يتمكن له والحواميم ست باسقاط الشورى
فلو اسقط ما زاده على الكشاف كان اولى وادلى وقوله على ثلاثة اوجه
هي فتح الاول وكسره وضمه والحاصل من ضربها في مثلها تسعة وفي
تسع متعلق بذكر المقدر او المتقدم وهو الظاهر وقوله على لغة من جرها
احترازا عن غيره فانها حينئذ تكون اسما كما فصله النحاة والثلاثيات
الم الر طسم **قوله** تنبيها على ان اصول الابنية الى اخره هي جمع بنا
وله كما في شرح الهادي ثلاثة معان الهيئة والصفة كقولنا بنا فعل
للسجايا ونحو الصيغة الاخرى كقول الصرفي ابن لي مثال جعفر وثبوت
اواخر الكلم على حالة واحدة ووجه الضبط ان الاول لا يكون الا متحركا
بثلاث حركات او ساكن والحاصل من ضرب ثلاثة في اربعة اثنى عشر
سقط منها اثنان فعل بضم الفا وكسر العين وعكسه لثقلهما واول امثلة
الافعال وهو الماضي مفتوح لا غير وعينه لا تكون ساكنة فابنيته ثلاثة
ولم يعتبر المجهول لانه فرع المعلوم فخرج بقوله اصول ولهذا الفحه
ولم يقل لان الابنية وقد اورد عليه ذيل ونحوه واجيب عنه في محله والرباعيات
المكرر في سورتين والخماسيات كهيعص وحمعسق **قوله** اصلا الى اخره
المراد بالاصل ما وضعت عليه الكلمة ابتدا والملحق الكلمة التي فيها
زيادة لم يقصد بها الا جعل ثلاثي او رباعي موازنا لما فوقه محكوما له

يحكم بمقابلته غالبا ومساويا له مطلقا في تجرده من غير ما يحصل به الحاق
وفي تضمن زيادته ان كان مزيدا فيه وفي حكمه ووزن مصدره الشايع
ان كان فمثاله نحو علقى الملحق بجعفر وهو لا يكون الا في الاسما والافعال
فلزم كون هذه القسمة رباعية والالحاق له باب مستقل فصل فيه
احكامه وما قيل من ان الكاف في المربعة اربعة احرف وخمسة لا توجدان
في الحرف بل في الاسم وليس في الاصول ما هو مركب من خمسة احرف سهو
لوجود لكن المشددة ونحوها مما لا حاجة الى تعداده وجعفر اسم
للنهر وعلم شخص وسفرجل معروف وفردد بزنة جعفر ملحق به
ولذا لم يدغم كمهدد وهو الجبل وما ارتفع من الارض وجمع على فرادد
وقراديد وقوله اركب من الامر قراديده اي ما شق منه استعارة له
وجحنفل بزنة سفرجل ملحق به لانه من الجحفلة ومعناه ما هو بمنزلة
الشفة من الخيل والبغال والحمير فلذا قيل جحنفل للغليظ الشفة
قوله ولعلها فرقت الى اخره جواب عن سوال مقدر تقديره انها
اذا ذكرت الفاظ الاعجاز ما تركب منها ومبلغها كما قلتم لم يذكر جملتها او ما اختير
منها دفعة في اول التنزيل فاجاب بانها فرقت لتدل على ما ذكره بقوله
ثم انه ذكرها مفردة الى اخره ولو جمعت لم يتنبه لهذا وهو الفايدة
المشار اليها بقوله لهذه الفايدة وقوله مع ما فيه الى اخره اشارة الى
جواب ثان وهو ان فيما ذكرتموه ليست في جمعها في محل واحد وهكذا
كل تكرير جا في القران كالواقع في سورة الرحمن وقوله تكرير التنبيه
عطف على قوله اعادة التحدي للتفسير وبيان المراد منه فان في
كل منها اشارة الى الاعجاز المقتضي لطلب التحدي **قوله** والمعنى
هذا المتحدى به الى اخره كذا هنا كناية عن كونه متحدى به بل انه
بمعنى ان تقدير الكلام هكذا على انه جملة اسمية بتقدير مبتدا لهذه
الحروف المكنى بها عن المولف المتركب منها او تقدير خبر له بتاويلها
بالمركب من هذه الحروف متحدى به والخبر متحدى به ولا يخفى ان نظم
التعداد مستغن عن هذا التاويل مفيد لما قصد به من غير تاويل وتقدير
وهو المفهوم من الكشاف فانها انما يكون لها حظ من الاعراب عنده اذا

كانت

كانت اسما للسور وقيل ان المصنف لم يقصد ما ذكروا انما هو بيان لما في
المعنى ومحصله من غير نظر لاعرابه وعدمه فلا مخالفة بين كلام الشيخين
لانه الان تصريحه بوجه التقدير ينبو عنه وان قيل ان مقصوده ان
المقصود من سياق التعداد مجمل يمكن ان يعبر عنه بكل من الوجهين
وقيل انه كما يجوز ان لا يكون لها محل من الاعراب كساير الاسما المسرودة
على نمط التعديد كدار غلام جارية يجوز ايضا ان يكون لها محل بتاويلها
بالمولف منها على ما مر من الوجهين وكلام المصنف محتمل لهما وان كان
المتبادر منه الاول وفيه انه سيصرح بخلاف هذا كله **قوله** وقيل هي
اسما للسور الى اخره هو عطف على ما تضمنه قوله ثم ان مسمياتها الى اخره
فكانه قال هذه الفواتح اسما حروف ذكرت لما مر وقيل هي الى اخره
وقوله وعليه اطباق الاكثر اي من المفسرين اتفقوا عليه يقال اطبق
الناس على كذا اذا اجتمعوا واتفقوا عليه واصل معنى اطبق وضع الطبق
ثم استعمل لما ذكر بملاحظة ما فيه من معنى الاحاطة والشمول كما يستعمل
للدوام في اطباق الحمى والجنون واتى بصيغة التمريض لان الاول ارجح
عنده ولذا قدمه وقد قيل انه عنى انه في غاية الضعف وانما ذكره
هنا للانتساب به للاكثر وقيل انه تبع في هذه النسبة الامام الا ان عبارته
هكذا هو قول اكثر المتكلمين واختيار الخليل وسيبويه ونحاهي فان الاكثر
لم يذهبوا اليه وقد اورد عليه ما سياتي واقوى ما عليه وان لم يذكروه
ان اسما السور توقيفية ولم ينقل تسميتها بها عن احد من الصحابة
والتابعين لا مرفوعا ولا موقوفا فوجب الغا القول به وهذا كله من
ضيق العطن لانه توهم ان مراد الامام بالمتكلمين اهل الكلام ولا وجه
له اذ ليس لاهل الكلام هنا مقال اصلا وانما اراد بالمتكلمين المفسرين
الذين تكلموا على الاية وبحثوا فيها وما فهم او لا غنى عن الرد ثم انه كيف
يقول انهم لم يذكروه وقد قال الامام معترضا هنا لو كانت اسما للسور
وجب اشتهارها بها وليس كذلك لاشتهارها بخلافه كسورة البقرة
وال عمران وغير ذلك ثم انه كيف يتاتى له ما قاله على سعة حفظه
وقد ورد عن النبي عليه الصلاة والسلام يس قلب القران ونحو احم

حفظ الى ان يصبح وقال ابن مسعود حم ديباج القران وفي السنن روي
حديثا فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم سجد في ص فكيف يدعي عدم الورود
واذا ثبت في البعض ثبت في الجميع اذ لا فارق بينها فقوله انه لم تشتهر
غير صحيح مع ان شهرة احد علمين لا يضر علمية الاخر فكم من مسمى لا يعرف
اسمه لاشتهاره بكنيته او لقبه كابي هريرة رضي الله عنه وعدم
اشتهار بعضها لكونه مشتركا بينها وبين غيرها فترك استعماله لعدم
تميزه واحتياجه لضميمة كلام هنا **قوله** اشعارا بانها كلمات
الى اخره هذا بيان لوجه التسمية وهو الدلالة على انها كلمات عربية
من جنس كلامهم مادة وصورة كما مر وقد قال قدس سره الاولى في الاعلام
المنقولة ان يراعى مناسبة معانيها الاصلية عند التسمية وربما تراعى
عند الاطلاق باقتضاء المقام ولما كانت هذه السور مركبة من حروف
مخصوصة لها اسما في لغتهم وجعلت تلك الاسما اعلاما لها كان ذكر
لتركيبها من تلك الحروف على قاعدة لغتهم فاذا اطلقت عليها لوحظ
هذا المعنى لاقتضاء التحدي له وحيث كان القران نوعا واحدا اشعار
في بعضه اشعار بان المجموع كذلك قلت وللاشعار بذلك افتتح جملها
لفاتحة سيات لدلالتها على اقتضى ما يمدح به الكلام وهو الاعجاز فلا وجه
للتوقف فيه والمقدرة مثلثة الدال مصدر ميمي بمعنى القدرة
ودون معارضتها بمعنى قبل او عند معارضتها وتتساقط بمعنى
لتسقط مبالغة وبما ذكرناه ان في هذا الوجه تنبيها للاعجاز ايضا
كما في الاول الا انه كما قيل مقصود افادته بالذات فيهما وهنا بالعرض
لان الاشعار به جاء من لمح الاصل المنقول عنه لترجيح التسمية به دون
غيره وقد قالوا ان العرب سمت بها ايضا غير الحروف المقطعة كلام
اسم رجل من طي وعين للماء وعين للسحاب وقاف للجبل وقد نقله
بعض اللغويين في جميع اسمائها وانرده بالتدوين ابن خالويه
والضمير في قوله بانها للسورة **قوله** بانها لو لم تكن مفهمة الى اخره فهم
كتعب يتعدى لواحد ويتعدى بالهمزة والتضعيف لمفعولين فيقال
افهمت المسئلة ويكون افهم متعديا لواحد ايضا ولا يقال انتهى

فانه

فانه لحن فمفهمة في كلامه اما بكسر الهاء اسم فاعل من المتعدي لواحد بمعنى
دالة على شيء او بفتحها اسم مفعول من الافهام اي معلومة المراد منها
بحسب العلم بالوضع فكان الواضع افهمنا المعنى المراد بها وفيه تنبيه
على انه لا دخل للراي في معرفتها بل يجب استفادتها من الخبر كما قيل
والمراد بكونها مفهمة ان يراد بها ما يكون طرف نسبة مقصودة في الخطاب
فلا يرد انها موضوعة لحروف الهجاء والافهام لازم للعلم بالوضع وحاصله
انها اما مفهمة اولا وعلى الثاني يكون كالرطانة وعلى الاول اما ان يفهم
منها السور لانها اعلام لها اولا والثاني باطل لانها اما ان تفيد ما وضعت
له في لغتهم وهو الحروف ولا معنى له او غيره ولا يصح لانهم لا يخاطبون
بغير لغتهم فتعين انها اعلام ولا تخفى ضعفه ووجهه لانه يصح ان يراد
بها الحروف ومعناه ان المتحدي به من جنسها كما مر ثم ان قوله لم يكن
مفهمة ان اراد افهام جميع الناس فلا نسلم انه موجود في العلمية وان
اراد افهام المخاطب بها وهو هنا الرسول فيجوز ان يكون سرا بينه وبين
ربه فلا ينافي كونه عربيا مبينا ونحوه لانه كذلك بالنسبة اليه واما
التحدي فليس بجميع اجزائه وكون اوائل السور ينبغي ان يكون مما
يتحدى به ليس بمسلم **قوله** التي هي مستهلها المستهل بفتح الهاء
وتشديد اللام على صيغة المفعول واصله من طلوع الهلال ولما كان
الهلال انما يسمى هلالا في اول الشهر ثم هو بعده قمر وبدر قيل لكل اول
مستهل ثم شاع حتى صار فيه حقيقة فيقال مستهل القصيدة لاولها ومطلعها
وقد اولع بعضهم بكسر هائه على زنة اسم الفاعل وهو خطا كما قاله الدماميني
في شرح التسهيل وخطا بعض الشعرا في قوله انا من ادمعي ووجهك ارخت
غرامي بمستهل وغره فان التوراة انما تتم له بما ذكر فليس هذا استعارة
من قولهم استهل الصبي اذا صاح عند الولادة فشبهت السورة بالصبي
الصالح كما قيل ولا من استهل المطر اذا نزل **قوله** كالخطاب بالمهمل
المهمل بزنة اسم مفعول الابل ونحوها تترك بغير راع ثم استعير
لما لم يوضع او جعل مجازا مرسلا عن مطلق الترك وصار هذا حقيقة
في الاصطلاح ووجه الشبه هنا عدم الدلالة الا ان ما يترتب عليه

من عدم الصحة ليس بصحيح لانه يجوز ان يكون من المتشابه الذي
لا يتف عليه وان امرنا بتلاوته فانه ليس كل ما امرنا به معقولا لنا وقوله
العربي اي بالكلام العربي وقوله بيانا اي معربا عما في الضمير وقوله وهدى
لان الهداية فرع الدلالة وقوله ولما امكن التحدي به اي بما ذكر او بالقران
كله اذ ظهور التنقص دليل على انه من عند غير الله فيرد بلا معارضة
قوله على انها القاب لها فقد قدمنا لك بيانه فانه يدل على الاعجاز
وناهيك به من صفة مادحة فان اللقب ما اشعر بمدح كمحمد او ذم
كابي جهل فان اشترط فيه ان يدل على ذلك بحسب معناه الوضعي
فتسميتها القابا على طريق الادعا والتشبيه وهي اعلام منقول
على هذا الاعلام بالغلبة فلا يرد عليه ما قيل من ان الاشعار هنا خفي
ولعل وجهه ما مر من انها كلمات معروفة التركيب واما اشتراط الاضافة
او دخول ال فهو في الاعلام الغالبة لا المنقولة مع انه وان اشتهر في
خلاف اذ لم يشترطه بعض ايمة العربية كما في شرح التسهيل وقوله
فظاهر انه ليس كذلك يبطله ما مر في بيان الوجه الاول وقوله لقوله
تعالى تعليل لما قبله ويحتمل ان يكون تعليلا لجميع ما سبق والاول
اظهر **قوله** لا يقال الى اخره منع للاستدلال بانها لو لم تكن اعلاما يلزم
ما ذكر مستندا الى جواز الزيادة للدلالة على الاستيناف ونقل عن
قطرب لغرابته اذ لم يعهد الاستيناف بمثله بل بقولهم دع ذا ونحوه
كما ذكره الادبا والبسملة مغنية عنه مع انه لا ياتي على القول بانها اية
من كل سورة وقطرب لقب الامام في العربية وهو محمد بن المستنير
تلميذ سيبويه والذي لقبه به لما كان يبكر اليه فيقول له ما انت الا
قطرب ليل والقطرب اسم دويبة لا تزال تمشي ليلا وتسكن نهارا
ولذا اطلقه الاطبا على نوع من الجنون **قوله** قلت لها قفي فقالت لي
قاف هذا من ابيات الكتاب وهو من رجز للوليد بن المغيرة عامل
عثمان بن عفان رضي الله عنه قاله يخاطب به عدي بن حاتم وقد نزل
معه لما اشخصه عثمان رضي الله عنه وقد اتهم بشرب الخمر وقصته
مشهورة في التواريخ فقال

قلت

قلت لها قفي فقالت لي قاف ٭ لا تحسبنا قد نسينا الايجاف ٭
والنشوات من معتق صاف ٭ وعزف قينات علينا عزاف الى اخره وقيل
ان الصواب ما اورده ابن جني رحمه الله في الخصايص وهو هكذا قلت
لها قفي لنا قالت قاف ٭ فانه ما في نسخ القاضي محرف وغير موزون وليس
كما قاله فان عروض هذا لت قاف ووزنه فعلن وهو احد اعاريض
الرجز وهم يكثرون زحافه ولا يبالون به حتى ذهب كثيرون الى ان الرجز
ليس بشعر وليس هذا محل تفصيله والايجاف سرعة سير الخيل
قوله اقتصرت عليها الى اخره هكذا وقع في النسخ وقد قيل انه سهو
لانه مجهول وعليها قايم مقام فاعله اي وقع الاقتصار عليها اقتصار
الشاعر في قوله الى اخره ولا يصح ان يقال مررت بهند بتانيث المجهول لتانيث
المجرور وقد سبقه الى هذا في المطول في قول الخطيب في بحث الفصاحة
صوحبت معها فذكر ما هنا بعينه وليس كما قالوه فان مثله جايز وان لم
يشتهر استعماله وقد قراه مجاهد في قراة شاذة في قوله تعالى ان يعف
عن طايفة منكم تعذب طايفة كما سياتي تفصيله ثمت قال ابن جني
في المحتسب عن مجاهد ان تعف عن طايفة بالتاء في تعف والوجه
يعف بالياء لتذكير الظرف وكقولك قصدت هند وقصد اليها لكنه
حمل على المعنى كانه قال في تسامح وترحم وزاد في الاس تانيث تعذب
بعده انتهى وهنا ايضا يحمل على معنى افردت وفيه دليل على ان
المحل للمجرور وانه المسند اليه في الحقيقة واذا اكتسب المضاف
التانيث من المضاف اليه فلا بعد في اكتساب الظرف للتانيث من مجروره
والمعترض غافل عن هذا كله وههنا شروع في ايراد وجوه ضعيفة
وردها والمراد بقوله للتنبيه تنبيه المخاطب للكلام الملقى اليه حتى
يصغي له مثل الا واما في حروف الاستفتاح وقوله على انقطاع كلام
متعلق بالدلالة وقيل للتنبيه وعطف الدلالة تفسيري وما بعده
تنازعا له وما نقله المصنف عن قطرب نقل عنه في البحر ما يخالفه واشار
معطوف على مزيده **قوله** كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما قيل
هذا انما روي عن ابي العالية كما اخرجه ابن جرير وابن ابي حاتم وروايته

عن ابي العالية لا تتنع روايته عن غيره والآلاء بوزن افعال ممدود
مهموز الاول والاخر ومعناه النعم وهو جمع واحدة الى وفيه لغات فتح
الهمزة وسكون اللام وكسرها وسكون اللام والو بالفتح والسكون
ايضا والي بكسر الهمزة وفتح اللام والقصر كالي الجارة وقد جوز هذا في
قوله تعالى الى ربها ناظرة كما سيأتي واللطف معروف وقوله ملكه بضم
الميم ويحتمل الكسر قيل المعنى على هذا ان القران يشتمل على آلاء الله
ولطفه وملكه وقيل انه يحتمل ان يكون المعنى اذكر آلاء الله ولطفه وملكه
لتعلم ان القران من اعظمها اذ لطفه بانزاله على ما اليكه رحمة عليهم وهذا
بطريق الرمز والايما **قوله** وعنه الر الى اخره في الوجه السابق كل حرف
اشارة الى كلمة وفي هذا فرقت حروفها الكلمة ونظر الى الموسوم منها
دون الملفوظ فلذا سقطت الالف وقد قيل ان المعنى المراد منه انه
اذا جمعت هذه الحروف في الكتابة استنبط منها اسم الرحمن لا انه اذا تلفظ
بها تلفظ بالرحمن اذ ليس هنا همزة بعدها را مشددة تليها حا ساكنة
بعدها ميم مفتوحة والف ونون ولبعده اخره المصنف رحمه الله وقد
اخرجه مسندا الى بن عباس رضي الله عنهما بن ابي حاتم كما قاله السيوطي
رحمه الله **قوله** وعنه الم معناه الى اخره اخرجه عبد بن حميد وبن
جرير وبن المنذر وبن ابي حاتم من طرق عنه وهذا كالاول في انه حروف
مقطعة من الكلم الا انه روعي في الاول كون الحرف الماخوذ اولا من كل
كلمة وهذا لم يلاحظ فيه ذلك وقوله ونحو ذلك الى اخره كما قيل في الر انا الله
ارى وفي المص انا الله افصل وهو مروي عن سعيد بن جبير ايضا واستحسنه
الزجاج وقوله وعنه الى اخره قيل ان هذا لم يعرف عن بن عباس ولا عن غيره
من السلف وقوله اي القران الى اخره يعني انه رمز باقتطاع هذه
الحروف من هذه الكلمات الى ما ذكر ولا يخفى بعده **قوله** او الى مدد
اقوام واجال وفي نسخة الى مدد اجال اقوام وهذا معطوف على قوله
الى الكلمات المتعلق بالاشارة واقوام جمع قوم اسم جمع وله حكم المفرد في اطراد
جمعه واجال بالمد جمع اجل وهو العمر او نهايته والحساب بمعنى العد معروف
والجمل بضم الجيم وفتح الميم المشددة يليها لام حساب حروف المعجم

وهو كبير

وهو كبير وصغير كما هو معروف عند اهله وجوز بعضهم تخفيف
ميمه وقال ابو منصور الجواليقي هو عربي صحيح وما روي عن ابي العالية
اخرجه بن جرير وبن ابي حاتم وقوله بما روي انه عليه الصلاة والسلام
هذا الحديث اخرجه البخاري في تاريخه وبن جرير من طريق بن اسحاق
عن الكلبي عن ابي صالح عن بن عباس عن جابر بن عبد الله بن رئاب
وسنده ضعيف وجابر المذكور صحابي اخر غير جابر المشهور كما في الاستيعاب
وفي الاصابة انه انصاري وروايته قليلة جدا وقصته هي انه مر ابو
ياسر بن اخطب برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتلو سورة البقرة
الم ذلك الكتاب ثم اتى اخوه حيي بن اخطب وكعب بن الاشرف فسالوه
صلى الله عليه وسلم عن الم وقالوا ننشدك الله الذي لا اله الا هو الحق انها
اتتك من السما فقال عليه الصلاة والسلام نعم كذلك نزلت فقال حيي
ان كنت صادقا اني لاعلم اجل هذه الامة من السنين ثم قال كيف ندخل
في دين رجل دلت هذه الحروف بحساب الجمل على ان منتهى اجل مدته
احدى وسبعون سنة فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
حيي فهل غير هذا فقال نعم المص فقال حيي هذا اكثر من الاول والثاني
فنحن نشهد ان كنت صادقا ما ملك امتك الا مائتان واحدى
وثلاثون سنة فهل غير هذا قال نعم المر قال فنحن نشهد
انا من الذين لا يومنون ولا ندري باي اقوالك ناخذ فقال ابو ياسر
اما انا فاشهد ان انبيانا اخبرونا عن ملك هذه الامة ولم يبينوا
انها كم تكون فان كان محمد صادقا فيما يقول اني لاراه سيجمع له
ذلك كله فقام اليهود وقالوا اشتبه علينا امرك فلا ندري ابالقليل
ناخذ ام بالكثير انتهى وهذا تفصيل ما ذكره المصنف رحمه الله وقوله
حسبوه بزنة ضربوه ما منعن الحساب **قوله** دليل على ذلك الى اخره
اشارة الى المدد والاجال المارة وهذا جواب عن سوال تقديره كيف
يكون قول اليهود حجة فاجاب بان الدليل هو عدم انكاره وتقريره
لهم على ما ذكروه وتبسمه صلى الله عليه وسلم ليس للانكار بل
اشارة الى غلطهم في تفتيشهم للعدد المذكور وهذا لا ينتفي

انكار اصله وفيه نظر **قوله** وهذه الدلالة وان لم تكن عربية الى اخره
جواب عما يقال من ان هذه الدلالة ان سلم صحتها فهي غير عربية لانتفا
الوضع العربي فيها والقران نزل بلسان عربي مبين فاجاب بان هذه
الدلالة لاشتهارها الحقت بالمعربات التي عدت بعد التعريب
عربية فكذا ما الحق بها وبلحوق سند للدلالة اسنادا مجازيا وقوله
كالمشكاة الى اخره تمثيل للمعرب وهي الكوة وسجيل كسنكت معرب
سنك وكل اي حجر وطين والقسطاس بالضم والكسر الميزان وسياق
بيانها وظاهره انها موضوعة في غير لغة العرب وقد قيل انه معروف
في اللغات القديمة كالعبرانية وهو كثير في التوراة كما في رسالة
فضايح اليهود للغزالي وفي كتاب الملل والنحل ان طايفة من الفيثاغورسية
ذهبوا الى المبادي هي التاليفات الهندسية على مناسبات عددية
حتى صارت طايفة منهم الى ان المبادي هي الحروف المجردة عن المادة
واوقعوا الالف في مقابلة الواحد والبا في مقابلة الاثنين ولست
ادري لم قدروها ولا على اي لسان ولغة قدرتها ولو قيل انها مجازية
روعي فيها ترتيب ابجد في مراتب الاحاد وما بعدها فهي من دلالة
الحال على محله ثم على صفته من الادلية ونحوها لم يبعد ولم يرمن
وجه بهذه الدلالة بما يشفي الصدور **قوله** او دلالة عطف على قوله
مزيدة وهذا قول الاخفش رحمه الله وعبارته اقسم الله تعالى
بالحروف المعجمة لشرفها وفضلها لانها مباني كتبه المنزلة على الالسنة
المختلفة ومباني اسمايه الحسنى وصفاته العلى واصول كلام الامم
بها يتعارفون ويذكرون الله ويوحدونه **قوله** ومادة خطابه
هذا قيل هذا بيان لخطابه والاشارة الى القران وقيل انه ابتدا كلام
اي خذ هذا المذكور من انه لا يقال لم لا يجوز الى اخره وهذا في هذا التركيب
ونحوه مرفوع المحل خبر مبتدا مقدر اي الامر او الشان هذا او مبتدا
خبره مقدر اي هذا كما ذكر او مفعول لفعل تقديره خذ هذا ونحوه
وقيل هذا اسم فعل بمعنى خذ وما مفعوله وبعده رسمه منفصلا
في جميع النسخ فالواو بعده واو الحال لا عاطفة ليلا يلزم عطف

الخبر

الخبر على الانشا في بعض الوجوه وقيل انه عطف على قوله لم لا يجوز
اي لا يقال هذا في تضعيف ذلك القول وهو كقوله تعالى هذا وان
للطاغين لشر ماب وهو فيه مبتدا وقال في المثل السائر لفظ هذا
في هذا المقام من الفصل الذي هو احسن من الوصل وهي علاقة وكيدة
بين الخروج من كلام الى كلام اخر وذلك من فصل الخطاب الذي هو احسن
موقعا من التخلص وعندي انه منصوب بدع مقدرة لان عادة العرب
في مثله ان يقولوا دع ذا كما قال
فدع ذا وسل الهم عنك بجسرة ذمول اذا صام النهار وهجرا
وهذا شروع في ابطال مدعى العلمية بعد ما بين ما فيه دليلا وهو معارضة
للاستدلال المذكور بعد المناقضة والمنع للملازمة بين عدم كون
الفواتح مفهمة وكون الخطاب بها بالخطاب بالمهمل مستندا لما ذكر من
الوجوه المروية **قوله** لان التسمية بثلاثة اسما فصاعدا الى اخره
قال قدس سره التسمية باسما معدودة لم يوجد في كلامهم وما ذكره
سيبويه كما ستنبيه مجرد قياس ولذا قال المصنف رحمه الله مستنكر
ولم يقل باطل ولا غير واقع ونحوه والمستنكر ما ينكره الناس لكونه غير
معروف بخصوصه وان كان نحو معروفا بثلاثة الفاظ نحو سر من راى
وشاب قرناها وغيره مما ذكر من الجمل ولذا قال اسما ولم يقل الفاظا الا ان
الفرق بينهما محتاج للتامل الصادق واما ما قيل من انهم لم يسموا
السور بهذه الاسما ويبعد ان تهمل اسما سماها الله تعالى في كتابه
فتخيل لا اصل له كما مر **قوله** يودي الى اتحاد الاسم الى اخره لبعض ارباب
الحواشي هنا تطويل بغير طايل كما قيل ان الاسم هنا جزء من المسمى
والجزء يغاير الكل والا لصار غير نفسه وقيل الاسم جزء خارجي من
الكل غير ممتاز عنه في الوجود مثلا اذا قلت سورة البقرة الم ذلك
الكتاب الى اخره واسم هذه السورة الم لكنه ان يقال الاسم متحد مع المسمى
بالمعنى المذكور لا بمعنى لونه نفسه فاذا كان موضوعا للكل كان موضوعا
لنفسه والمراد ان الم مثلا لو كان علما للسورة كان مسماه المجموع الداخل
فيه جميع الاجزا فكان اسما للجزء ايضا ويلزمه اتحاد الاسم وسياتي

بيانه وما فيه **قوله** ويستدعي تاخر الجزء عن الكل الى اخره اي يستدعي
تاخر الجزء مع تقدمه عليه فيلزم توقف الشيء على نفسه لتوقفه على ما توقف
عليه وهو دور وفيه ما سيأتي في بيانه وهذه الشبهة لا تختص بالاعلام بل
تاتي في لفظ القران ولفظ سورة لو اتصفن في النظم وقد اوردها خاتمة
المحققين السيد عيسى الصفوي على بعض الالفاظ القرانية كالضماير
في نحو قوله تعالى انا انزلناه فانها اخبار عن انزال القران وهذه الجملة من
جملته والضمير للقران ومنه الضمير نفسه فيعود حينئذ على نفسه
حتى اضطر في دفعها الى جواز كون الكلام خبرا عن نفسه نحو قول القايل
كل كلامي صادق اذا لم يتكلم بغير هذا اللفظ بناء على ما ذكروه في دفع المغالط
المعروفة بالجزر الاصم فتدبر **قوله** متاخر عن المسمى بالرتبة
المعروف ان التقدم على خمسة اوجه تقدم بالزمان وهو ظاهر
وتقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين وتقدم بالشرف كتقدم ابي بكر
على عمر رضي الله عنهما وبالعلية للفاعل المستقل بالتاثير كتقدم حركة اليد
على حركة القلم وتقدم بالرتبة وعرفوه بما كان اقرب من مبتدأ محدود
كتقدم بعض صفوف المسجد وقد زادوا سادسا وهو التقدم بالذات
وهنا بعض من التقصي فالايراد مذكور في الحكمة وفي كون هذا التقدم
رتبيا بالمعنى المصطلح نظر وقوله لم تعهد المخرم اي لم تعرف وتشتهر
بما ذكر وهذا كر على رد قول قطرب وما بعده صريحا بعد ما رده ضمنا
ولما دخل النفي هنا على قيد ومقيد والقرينة قايمة على نفيهما معا
انه نفي لما سبق من وجوه اذ لم تعهد مزيدة للتنبيه على انقطاع كلام
واستيناف اخر فما قيل عليه من انه ليس مدلولا للكلام صريحا وان امكن
استنباطه بضرب من التاويل ليس بوارد وزاد على هذا ايضا انه لم يعهد
في الكلام زيادة اكثر من اسم واما ما قيل من ان قايل هذا الوجه لا يقول
انها مزيدة بل يقول انها تنبيه بطريق الرمز والايما الى معنى التحدي
كما صرحوا به ولذا فرقت على السور لهذه الفايدة ولاعادة التنبيه
على التحدي والمعنى هذا المتحدى به مولف من جنس هذه الحروف
فليس بشي لانه ليس فيما نقله المصنف رحمه الله تعالى عن قطرب
شيا

شيا مما ذكر بل لا يصح لانه يكون قولا اخر فتدبر **قوله** والدلالة على انقطاع
الى اخره الدلالة هنا اما مجرور بالعطف على ما قبله او مرفوع بالابتدا يعني
ان الدلالة على الانقطاع لم نعهد بها واشالها واما الاستيناف فحامل بكل ما
وقع في الابتدا فلا يلزم ان لا يكون له معنى في نفسه وموقعه غير الدلالة
على الانقطاع فلم حكم بانها مزيدة صرفة وليس مما عهد زيادته للاستفتاح
نحو الا ولما وان رجحه الطيبي وقوله من حيث انها فواتح السور بكسر الهمزة
ان لان حيث لا تطرد اضافتها لغير الجمل وجوز بعضهم فتحها وخطي فيه
على ما فصله في المغني وشروحه وقيل عليه بل يلزمها ذلك من حيث انها كلمات
غير مفهومة المعنى فيجوز ان لا تدخل في شي من السورتين المفصولتين بها فيجوز
كون دلالتها على ما ذكر باعتبار عدم الايهام من غير ان يكون فاتحة السورة او جزها
واجيب بان احتمال كونها خارجة منها غير متجه لكتابة التسمية قبلها فتعين
كونها فاتحة وبقي الكلام في ان دلالتها على ما ذكر من حيث انها غير مفهمة او من
حيث انها فاتحة بالمعنى الاول لوجود الدلالة على ما ذكر فيما يفهم ايضا نعم هو
في غير المفهم اظهر اذ لا فايدة فيه غيرها فتدبر **قوله** ولا يقتضي ذلك الى اخره
قيل المطلوب هنا صحة ان لا يكون لها معنى فيستغنى عن تكلف جعلها
اسما للسور بلا دليل فلا طايل للنفي اقتضا ذلك اذ يكفي لنا ما يصحح وقوع ما ليس
فيه افهام وقيل التنبيه على ما ذكر اذا لم يتوقف على ان لا يكون لها معنى
ويحقق على تقدير ان يكون لها معنى وكون القران هدى وبيانا مع ما هو
المتعارف في الخطاب يدل على ان يكون لها معنى فالقول بانه ليس
لها معنى ترجيح بلا مرجح للمرجوح وهو غير جايز نعم لو لم يحصل التنبيه
على تقدير كونه مفهما كان له وجه وهذا كله تعسف فالحق ان مراده
ان ما ذكر مخالف للمعهود ومثله لا يرتكب بغير مقتض ولا مقتضي له هنا
فلا وجه لارتكابه فاعرفه وما قيل من ان القران كلام لا يشبه كلاما فناسب
ان يوتى فيه بالفاظ تنبيه لم تعهد ليكون ابلغ في قرع السمع فهو غني
عن الرد **قوله** ولم يستعمل للاختصار الى اخره جواب عن ما من
انها مختصرة من كلمات وسنده المنقول عن ابن عباس رضي الله عنهما
بانه لم يرد مثله في كلام العرب والشعر المذكور شاذ ويويده ان الخرف

بعض الكلم في غير الترخيم لا يجوز عند النحاة واما ما حمل عليه كلام ابن عباس
رضي الله عنهما فيا باه قياسه وما قيل من ان قاف في البيت امر من قافاه
بمعني تبعه وبيان معني البيت بما نقله بعضهم فمثله من المزخرفات
مما لا ينبغي ان يستحق به الدفاتر **قوله** واما قول ابن عباس رضي الله عنهما
الي اخره قيل عليه انه يا باه كل الاباء قوله معناه انا الله الي اخره وليس في كلامه
ما يدل على ما ذكره المصنف هنا بوجه من وجوه الدلالات الثلاثة
فحمله عليه خروج عن طريق التحقيق ولو كان مقصوده مجرد كون هذه
مواد الاسما لكان ما ذكر من التركيب لا وجه له ولذا منع بعض المتاخرين
صحت الرواية وقال لو صحت لكانت من الرموز التي لا يفهمها الا صاحب
الوحي او من تلقى عنه بواسطة او بدونها كابن عباس رضي الله عنهما **قوله**
الا ترى انه عند كل حرف الي اخره لتعزيز لدعاه بانه عدها من كلمات
متباينة فعدا الالف تارة من انا وتارة من الله وتارة من الا والا اللام تارة
من جبريل وتارة من لطفه والميم تارة من اعلم وتارة من مجد وتارة من ملكه
واللفظ الواحد لا يمكن ان يكون كذلك وقوله لا تفسير الي اخره عطف على
قوله تنبيه **قوله** ولا لحساب الجمل الي اخره باللام الجارة في اكثر النسخ
وهو معطوف على قوله للاختصار ولا لتاكيد النفي يعني ان الحاقها بالمعربات
نوع استعمال العرب اياها في ذلك ولم يتحقق في نسخة بحساب بالبا
بدل اللام وهو معطوف ايضا على ما عطف عليه ما قبله واحتمال العطف
علي قوله بهذه بعيد وان قرب وفي المصباح استعملته جعلته عاملا
واستعملته سالته ان يعمل واستعملت الثوب ونحوه اعملته فيما يعدله
انتهي واستعمال الالفاظ في معانيها ماخوذ من الاخير وهو محدث وقيل استعمل
لفظ الضرب بمعني السير وفي معني السير ولمعني السير والكل شايع
في كلامهم فما قيل من ان هذه انما سهو من قلم الناسخ لانه لم يقل لم
يستعمل به بدله سهو من ابن اخت خالته **قوله** لجواز انه عليه الصلاه
والسلام تبسم تعجبا من جهلهم قيل جهلهم لتفسيرهم النازل بلسان
عربي بما ليس من معاني لغة العرب او لانهم بعد ما سلموا كونه شرع
لا وجه لعدم دخولهم فيه لتعصبهم ويرد بان كلامهم لا يدل

علي

على تسليم كونه دين الله في نفس الامر لجواز ان يكون قولهم في دين مبنيا
على ما يدعيه النبي عليه الصلاة والسلام وهو مما لا شبهة فيه ثم ان انا
الغالبين رحمه الله لم يستدل بتبسمه المفيد للتقرير بل بما بعد التبسم
من تلاوته صلى الله عليه وسلم اياها عليهم بالترتيب المخصوص وتقريرهم
على استنباطهم وكما جاز كون التبسم لما ذكر جاز ايضا كونه تعجبا من
اطلاعهم على المراد ولهذا مرجحات عند بعضهم والظاهر انه صلى الله عليه وسلم
فعل ذلك مجاراة معهم ليلزمهم بما يعرفونه فتامل **قوله** وجعلها
مقسما بها الي اخره جواب عن قوله او دلالة على الحروف المبسوطة مقسما
بها والمضمر حينئذ فعل القسم وفاعله وحرفه وجوابه لخلو ذلك الكتاب
مما يتلقى به القسم من ان واللام فلا يصلح لكونه جوابا واورد عليه
انهم ارتضوا كونه مقسما بها اذا كانت اسما الله او القران او السور
ولم يستضعفوه لما ذكر وتبعهم في ذلك المصنف رحمه الله فان قيل
انه لشرف معانيها المناسب للقسم قيل هذه ايضا شريفة لانها منبع
اسما الله وخطابه مع ان وجها لتضعيف وارد ثمت بلا فرق والجواب
عنه انها اذا كانت من اسما الله او صفاته كالقران كانت صالحة لان نقسم
بها في نفسها فارتكاب تلك الاضمارات سايغ في الجملة اما ما لا يصلح لذلك
كاسما الحروف المقطعة يبعد ذلك عنه بمراحل وما ذكره من التاويل
ان سلم انه يصحح لا يقربه وقول المصنف رحمه الله غير ممتنع الي
اخره يشير لما ذكرناه وقوله لا دليل عليه اي دليل معين له فلا يرد ان
عطف المجرور في مثل قاف والقران دليل فيطرد لان واو والقران يحتمل
القسمة فلا دليل فيها ايضا **قوله** والتسمية بثلاثة اسما الي اخره جواب
عن ان التسمية بثلاثة اسما مستنكر في لغة العرب بان المستنكر تركيبه
ثلاثة اسما تركيبا مزجيا كحضرموت واما التسمية بها منثورة غير
مركبة كذلك بل مسرودة سرد الاعداد فليس بمنكر واذا اسموا بنحو
شاب قرناها وجاز جعل الجمل علما كما ذكره سيبويه كيف يستنكر
هذا فان قلت كيف سلموا هنا ان تركيب ثلاثة اسما ممتنع وغير ثبت
من غير نزاع فيه وقد ورد في اسم المدينة دالا بجرد فانها في الاصل

مركبة من در ومن آب ومن جرد قلت قال قدس سره في شرح الكشاف
لما مثل به الزمخشري دارابجرد علم بلدة بفارس معرب دارابكرد
وهو مركب من كلمتين احديها دارا اسم ملك بناها والثانية بكرد وقيل هو
معرب دراب كرد فيكون ثلاث كلمات في الاعجمية لان دراب معناه دراب
سمي بذلك لانه وجد في الماء وصار بالغلبة اسما واحدا فضمت اليه كلمة
اخرى وصار المجموع كبعلبك وعلى هذا تاكد المشابهة بينه وبين طاسين
ميم وقد وجد في نسخة المصنف رحمه الله داربجرد بلا الف بعد الدال
وهو سهو من طغيان القلم والافات المقصود وهو اثبات موازن له في
كلامهم انتهى اقول انما تركه المصنف رحمه الله وغيره وان ذكره سيبويه
رحمه الله وتابعه الزمخشري لانه ليس بعربي والمدعى انه لا يوجد مثله
في كلام العرب الا ان ما ذكره الشريف غير تام رواية ودراية اما الاول
فقد قال ياقوت في معجم البلدان دارابجرد بالفتح بعد الالف الثانية
باء موحدة ثم جيم ثم راء والدال مهملة ولاية بفارس ودرابجرد بدون الف
كورة بفارس عمرها داراب وهي معرب داراب كرد وداراب اسم رجل
وكرد بمعنى عمل قال الايادي تقاتل بن منصور درابجرد ويحيى بالمغيرة
والرفاد وهي اكبر من دار الجرد انتهى فما وقع في خط العلامة صحيح
والموازنة فيه ثابتة بحسب الاصل لان دراب بمنزلة طاسين
وهو ظاهر لا غبار عليه نعم التسمية باسماء منثورة لم توجد في كلامهم
وما ذكره سيبويه بمجرد قياس يحتاج للاثبات كما ذكره السيد ايضا
وقوله نثرت بنون وثاء مثلثة وراء مهملة من النثر ضد النظم
والمراد لم تركب اصلا **قوله** وناهيك الى اخره ناهيك بمعنى حسبك
ويكفيك يقول هذا رجل ناهيك من رجل وتاويله انه بجده وغنائه
ينهاك عن طلب غيره وهذه امراة ناهيتك من امراة تذكر
وتؤنث وتثنى وتجمع لانه اسم فاعل فاذا قلت نهيك او نهاك
لم تثن ولم تجمع لانه مصدر في الاصل وهو يستعمل في المدح لانه
لغاية كفايته كانه ينهاه عن طلب غيره كما للدليل الاخر هنا والباء
متعلقة به لانه بمعنى اكتف وهكذا نقل سماعه عن الثقات قال

ابن

ابن الانباري رحمه الله في الزاهر قولهم ناهيك بفلان معناه كافيك
به من قولهم قد نهى الرجل عن اللحم وانهى اذا اكتفى به وشبع انتهى فلا حاجة
لما في بعض الحواشي من انها زائدة او متعلقة نظر الى المال المعنى وقيل انها
زائدة في المبتدا وناهيك خبر مقدم له وربما توهم عكسه وهو فاسد
يعني صناعة وفيه نظر وقيل انها متعلقة بالتمسك اي ناهيك التمسك
به سوسه وانت في غنية عنه بامر دسوسه هو قوله في باب
العلم وباب الترخيم لو رخمت بانطسرا من الاسماء لرخمت رجلا مسمى
بتوء عنتره يا دار عبلة بالجواء تكلمي انتهى وهو اظهر من ان يذكر
قوله والمسمى هو مجموع السورة الى اخره جواب عن انه يؤدي الى
اتحاد الاسم والمسمى قال العلامة ليست هذه التسمية تصيير
الاسم والمسمى واحدا لانها تسمية مؤلف بمفرد والمؤلف غير المفرد
الا ترى انهم جعلوا اسم الحرف مؤلفا منه ومن حرفين مضمومين اليه نحو
صاد يعني انهما متغايران ذاتا وصفة فلا يلزم من تسمية المؤلف
بالمفرد اتحاد الاسم والمسمى كما لا يلزم ذلك من عكسها في اسماء الحروف
وما ذكر من الشبهة مندفع لان مغايرة الكل للجزء لا تستلزم مغايرته
لكل جزء منه حتى يلزم المحذور فسقط ما قيل من ان الجواب المذكور
لا يرد لزوم تسمي الشيء باسم نفسه لان لهذا الجزء خطا في المسمى
بالاسم ولو مقرونا بساير الاجزاء **قوله** وهو مقدم من حيث ذاته
الى اخره جواب عن شبهة الدور الذي اوردوه ودفع فساده لا فساد
وجود الكلي بدون الجزء وان استلزمه يعني ان ذات الجزء متقدمة
على ذات الكل واما ذات الاسم فلا يجب تاخره عن ذات المسمى بل ربما
كان جزءا كما في الفواتح فيتقدمه وربما انعكس الحال فيجب تاخره عن
المسمى كما في اسماء الحروف وان لم يكن الاسم جزءا من المسمى ولا كلا له لم يوصف
بالتقدم ولا بالتاخر باحد الاعتبارين المذكورين نعم وصف الاسمية
متاخر عن ذات المسمى لا يقال وقوع الفواتح اجزاء للسور من حيث انها
اسماؤها فاذا كانت الاسمية متاخرة لزم تاخر الجزء ايضا لانا نقول
اللازم على ذلك التقدير تاخر وصف الجزئية عن ذات الكل ولا

استحالة فيه كما حققه خاتمة المدققين فسقط ما قيل من ان هذا
الجواب مدخول لانه انما وقع جزا من حيث انه اسم للسورة على ما هو
المعروض فالاولى ان يجاب بمنع لزوم تاخر الاسم عن المسمى بحسب
الوجود العيني كما سمعته وجعله اسما يتوقف على تصوره لكل
لا على تحققه الا تراك تسمي ولدك قبل ان يولد وجعله جزا عند
التحقق لا عند التصور وما قيل من ان تسميته من سيولد ليست
بتسمية حقيقية بل تعليق لها ابتداء ولذا كان هذا اسما له رد
بقوله تعالى ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد فالبعدية
باعتبار الاتيان والرسالة والتسمية ولا يجوز صرف القران
عن ظاهره بلا موجب ونظايره كثيرة كيف وتصور الموضوع
له بتشخصه عند الوضع ليس بشرط بل يكفي تصوره بوجه ما
على ما مر بيانه **قوله** فلا دور لبطلان الدور واستحالته على ما قرره
لانه يستلزم تقدم الشي على نفسه وهو ضروري الاستحالة على ما بين
وبرهن عليه في الكلام وهنا لما قال ان الاسم موخر عن المسمى في المسمى
هو الكل وما تاخر عن الكل تاخر عن جميع اجزايه ضرورة فاذا كان الاسم
جزء لزم تاخر الاسم عنه فيلزم تاخره عن نفسه وتاخر الشي عن
نفسه يستلزم لتقدمه على نفسه وهو ظاهر البطلان وحاصل
جوابه ان الجزء متقدم من حيث ذاته موخر من حيث وصفه وهو الاسمية
فانفك الدور باختلاف الجهة والشي الواحد يجوز ان يتقدم من جهة
ويتاخر من اخرى ومما يتعجب منه هنا ما قيل من ان المحذور المذكور
لزوم تاخر الجزء عن الكل حال كونه جزا متقدما على الكل لا لزوم
الدور حتى يحتاج الى دفعه باختلاف الجهة فلعله اراد ان لزوم
تاخر الجزء عن الكل على تقدير اسمية الجزء لا يخلوا عن لزوم الدور
فان اسمية الجزء للكل موقوفة على وجود الكل ووجود الكل موقوف
على وجود الاجزا ومن جملتها الجزء الذي هو من اسم الكل وهذا دور
لانه توقف الشي على ما يتوقف عليه فحاصل الجواب ان توقف
الجزء على الكل انما هو في وصف الاسمية فيتاخر عن الكل وصفا وتوقف
الكل

الكل انما هو على ذات الجزء لا على وصف اسميته فيتقدم على الكل ذاتا
فلا دور **قوله** والوجه الاول اقرب الى اخره يعني به الوجهين
الاولين لانهما عنده وجه واحد كما مر لاتحادهما بحسب المراد والمال
كما مر وصاحب الكشاف جعل كلا منهما وجها على حدته وله وجه وكونه
اقرب الى التحقيق لظهوره وعدم التجوز فيه وسلامته مما يرد على
غيره ولان كونها اسما الحروف المقطعة محقق لا محالة بخلاف غيره
وقيل المراد تحقيق اعجاز القران لان الدلالة فيه على التحدي بالقصد
الاولى بخلاف غيره وقوله ادق للطايف التنزيل لدلالته على الاعجاز
قصدا وعداه باللام وفي بعضها بلطايف معدي بالبا وكل منهما صحيح
واورد عليه ان كل ما ذكر من النكات على الوجه الاول ينافي العلمية
ايضا واجيب بان الانتقال الى اللطايف على كونها تعدادا للحروف
اسرع اذ على تقدير كونها اسما للسور يتوجه الذهن ابتدا الى
مسماها ثم ربما يغفل عن تلك اللطايف لا تمكن التوجه الى المسمى
ابتدا موجود على الاول ايضا لان احتمال الغفلة عنها منتف
هناك اذ لا تحصل بدونها فايدة الخطاب فتامل **قوله** واسلم من
لزوم النقل الى اخره الذي هو الاصل لا سيما في الفاظ القران وكلمة من
هنا للتعليل ومن التفضيلية مقدرة والمعنى اسلم من الوجه الاخر
لاجل لزوم النقل في الثاني وليست صلة والا يلزم سلامة الوجه
الثاني ايضا كما اشار اليه بعض الفضلا فسقط ما قيل من انه كان
الظاهر ان يقول سالم لانه يقتضي ان في الاول نقلا وليس كذلك
وكون من غير تفضيلية ظاهر واما كونها تعليلية فلا حاجة اليه
اذ الظاهر انها صلة لان سلم يتعدى بمن فيقال سلم من العيوب
واذا بني افعل مما يتعدى بمن قد تذكر صلته وتترك من التفضيلية
كما وقع في الحديث اقربهما منه لان قرب يتعدى بمن ايضا فتامله
وقوله وتوقي معطوف على لزوم وقوله من وضع واحد اشارة الى
ان الاشتراك مع تعدد الواضع لا محذور فيه والاشتراك واقع في بعضها
كالم وهو مناف لمقصود العلمية وهو التمييز ثم ان الالفاظ وتلك

اللطايف وان وجدت في العلمية لكنها بطريق التبع لا بالقصد الاول كما في
مختاره فلا ينافيه قوله في العلمية سميت بها اشعارا الى اخره واما كونه
مذهب سيبويه وغيره من المتقدمين فما صدر عنهم ليس بنص فيه لاحتمال
انهم ارادوا انها جارية مجراها كما يقولون قرأت بانت سعاد ورويت
قفا نبك وقرأت قل هو الله احد وانما يعني ما اوله واستهلاله
ذلك فلما غلب جريانها على الالسنة صارت بمنزلة الاعلام الغالبة
فذكرت في باب العلم واثبت لها احكامه قوله وقيل انها اسما للقرآن
الى اخره هذا معطوف على ما عطف عليه قيل الاول والمراد بالقرآن
مجموعه لا القدر المشترك لاتحاد الاسم فيه والمسمى بحيث لا يدفع ولا ضير
في تعدد الاسم لانه يدل على شرف المسمى وهذا اخرجه ابن جرير عن
مجاهد واخرجه عبد الرزاق وعبد بن حميد عن قتادة ولذا قيل
انه ارجح مما اختاره المصنف رحمه الله فانه لم ينقل عن احد من السلف
وقوله ولذلك اخبر عنها الى اخره لان المتبادر منها ارادة الجميع وانه عين
المبتدا وان احتمل خلافه والاخبار بالكتاب ظاهر كما في قوله الر كتاب
احكمت اياته ونحوه واما القرآن فقيل انه عطف تفسيري وقيل انه اشارة
الى قوله طس تلك ايات القرآن او الى ما في قوله الر تلك ايات الكتاب وقرآن
مبين وفيه نظر لانه لم يخبر بالقرآن صريحا كما في الكتاب وانما جعلت من
اياته في الاول وفي الثاني عطف على ما اضيف اليه الخبر لا على الخبر قوله
وقيل انها اسما الله الى اخره اخرجه ابن جرير وابن المنذر وابن ابي حاتم وابن
مردويه والبيهقي في الاسما والصفات عن ابن عباس رضي الله عنهما بسند
صحيح فالمعنى هنا بالم وما بعده مستانف وقوله ويدل عليه ان عليا
رضي الله عنه الى اخره اخرجه ابن ماجة في تفسيره من طريق نافع بن ابي
نعيم القاري عن فاطمة بنت علي بن ابي طالب انها سمعت عليا رضي الله
عنه يقول يا كهيعص اغفر لي وقوله ولعله اراد الى اخره تاويل له
بتقدير مضاف فيه اذ لا يظهر له معنى مناسب كسائر اسمائه واسماؤه
توقيفية وقيل انما المقدر يا عالمها لاختصاصه بذلك العلم على حقيقته
وقيل ان هذا التاويل يرده ويأباه ما ورد في الاحاديث مثل ما اخرجه

ابن

ابن ابي حاتم عن الربيع بن انس في قوله كهيعص قال معناه يا من يجير
ولا يجار عليه قدير قوله انها سر استاثر الله بعلمه استاثر بالشي استبد
به او اختص وهو لازم كما في كتب اللغة وعليه ما هنا في اكثر النسخ وفي الحديث
من ملك استاثر وهو مثل اي من قدر اثر نفسه بالدنيا واصله ان داود
عليه الصلاة والسلام لما امره الله تبارك وتعالى ببنا بيت المقدس بنى
لنفسه بيتا مثلها فاوحى الله عز وجل له قد امرتك ببيت لي فبنيت لنفسك
مثله فقاله ووقع في بعض النسخ استاثره الله بعلمه بتعديته للضمير
فذهب ارباب الحواشي الى ان حقه ان يتركه لمخالفته للاستعمال وكتب
اللغة وقيل انه حمله على خصه فعداه تعديته والضمير للرسول
صلى الله عليه وسلم والبا داخلة على المقصور وقيل انه يقال اثره الله
بكذا اي اكرمه وهذا استفعال منه والضمير للرسول صلى الله عليه وسلم
ايضا اي اكرمه الله بعلمه دون غيره وهذا القول ارتضاه كثير من
السلف والمحققين وسئل الشعبي رحمه الله عنها فقال ان لكل كتاب
سرا وسر القرآن فواتح السور فدعها وسل عما بدا لك فهي من المتشابه الذي
لا يعلم تاويله الا الله قوله وقيل الالف الى اخره هذا مع اختصاصه
بالم ليس واقعا في محله فهو كالدخول بين العصا ولحاها وما قيل من انه
تاويل من استغرق في ذكر الله بحيث لا يشغله عن ذكره شاغل حسي
او عقلي لا يسمن ولا يغني من جوع وقيل انه تتمة لما قبله وهو توجيه
لتسميته تعالى به ولا يخفى بعده ولذا قيل ليس هذا لتعليل لانها اسما
الله منتهما لما قبله كما تقتضيه ظاهر الكلام وسياقه الا انه متصل به
لقربه وان كان الايما المذكور جاريا فيه وفي غيره وهو قليل الجدوى وقوله
من اقصى الحلق اي ابعده مما يلي الصدر والمراد بالالف الهمزة فانه
مخرجها او الالف اللينة فانه مخرجها في قوله ايضا وقيل انها من الجوف
اي جو الفم او ما يشملها قوله وقد روي عن الخلفا الى اخره فعن
الصديق رضي الله عنه في كل كتاب سر وسر الله في القرآن اوايل
السور وعن عمر وعثمان رضي الله عنهما الحروف المقطعة من السر المكتوم
الذي لا يفسر وعن علي رضي الله عنه ايضا ما هو بمعناه والحاصل انه تفسير

ماثور عن اكثر السلف فهو ارجح ولذا اقتصر عليه بعض المفسرين وقوله
والعلم الى اخره ضمير اراد والخلفا او لهم ولذا ذهبت الى هذا القول وانما
اول بما ذكر اقتدا بالامام وانتصارا للمذهب الشافعي رضي الله عنه في
المتشابه وان الله والراسخون يعلمونه كما سياتي تحقيقه في آل عمران
والذي اختص الله تعالى به من علم الغيب هو علمه تفصيلا ذاتا وزمانا
من غير واسطة اصلا فلا ينافيه علم بعض الاوليا والانبيا عليهم الصلاة
والسلام له بواسطة ذلك او الهام من الله وقوله اذ يبعد الخطاب الى اخره
هو دليل الشافعية في تفسير المتشابه والمخالف فيه يقول لا حاجة الى
هذا التاويل ولا يلزم اللغو والعبث لجواز كون بعض القران لا للافهام
بل للتنبيه على اختصاص بعض الاسرار بعلمه تعالى على ان فيه فايده وهي
الثواب في تلاوته وابتلا الراسخين بمنعهم عن التفكر فيها ووصلهم
الى مبلغهم من العلم كما يبتلى الجهلة بتحصيله ولكل وجهة فتامل **قوله**
فان جعلتها الى اخره شروع في بيان اعرابها بعدما بين معانيها واستوفى
الاقوال المشهورة منها وما لها وعليها وحظها في الوجوه الثلاثة ظاهر
لانها اسما منقولة من مفرد او مركب واعرابها بالوجوه الثلاثة فالرفع
على انها خبر مبتدا محذوف اي الله او القران او السورة الم او على الابتدا
وتقدير ما ذكر موخرا وهذا ان لم يكن بعدها ما يصلح للحمل عليها نحو الم
الله والم ذلك الكتاب فان كان جاز عدم التقدير كما فصلوه وقوله
على الابتدا او الخبر الخبر مصدر بمعنى الخبرية لعطفه على الابتدا
الصريح في المصدرية او الابتدا ماول بالمبتدا كضرب الامير بمعنى
مضروبه **قوله** والنصب بتقدير فعل القسم الى اخره فالنصب
بفعل القسم المقدر بعد حذف حرفه وايصاله للمقسم به نحو الله
لافعلن كما قالوا استغفر الله ذنبا لكن في القسم لا يحذف حرفه الا
مع حذف الفعل فلا يقال حلفت الله في فصيح الكلام وظاهر تقديم
المصنف رحمه الله النصب ترجيحه على الجر لانه يضعف عند بعض
النحاة حذف حرف الجر وابقاء عمله من غير عوض عنه وان لم يضمر
القسم اضمارا ذكر ونحوه مما يناسب المقام فقوله او غيره بالجر معطوف

على فعل

على فعل القسم وذكره المصنف من غير ايما المرجوحيته في بعض المواضع
مخالف لما في الكشاف فانه زيفه لعدم استقامته في ق والقلم ويس
والقران الحكيم لاستكراه ايمة العربية له لما فيه من اجتماع قسمين
على مقسم واحد ولا يجوز كون الواو عاطفة للمخالفة في الاعراب ولذا
جاز على تقدير الحرفية وقيل لا مخالفة بينهما فان مبنى كلام المصنف
رحمه الله على التوزيع والتفصيل دون التعميم فتجري كلها فيما يصح
فيه وبعضها فيما يصح فيه البعض دون البعض اذ لم يدع جريان جميع
الوجوه في كل واحدة منها حتى يمتنع حمل كلامه على ما ذكر فان قلت كيف
منعوا او استكرهوا توارد قسمين على مقسم عليه واحد من غير عطف
لاحد القسمين على الاخر فلم يقولوا والله والرسول لافعلن كذا مع ان القسم
مؤكد مؤكد للجواب ولا مانع من ورود تاكيدين بل تاكيدات بغير عطف
على مؤكد واحد نحو قام القوم كلهم اجمعون اكتعون وايضا اذا اجتمع القسم
والشرط على جواب واحد يجعل ذلك الجواب لاحدهما لفظا ومعنى وللاخر معنى
فقط من غير استكراه اصلا فلم لا يجوزوا ذلك هنا من غير استكراه
وما السر فيه قلت قد صرحوا بانه المسموع من العرب ووجهه
كما قال السيد السند تبعا للشراح قصور العبارة عن قصد من
التشريك في المقسم عليه لايهامه ان كل قسم يقتضي جوابا براسه
وقيل انه لو جعل الواو للقسم كان كل واحد قسما مستقلا يقتضي
ارتباط الجواب به ارتباط الجزا بالشرط فيستقل من كلام
الى اخر قبل تمامه فان القسم الاول انما يتم بالمقسم عليه وقد فصل
بينهما القسم الثاني فاقتضى القياس منعه الا ان الثاني لما توجه
له الاول لم يكن احتياجا من كلا الوجوه فجاز على استكراه ولا يخفى
ما فيه فانه لا مانع من جعل احد القسمين موكدا للاخر من غير عطف
فيكتفي بجواب واحد او يقال هما لما كانا موكدين لشي واحد وهو
الجواب جاز ذلك فاي وجه للاستكراه الا انه مما قاله سيبويه
والخليل رحمهما الله تلقوه بالقبول فليس على مستمع هذا الكلام
غير تصديق حذام وكان هذا هو الداعي للمصنف رحمه الله على

ترك ما في الكشاف فتدبر **قوله** او الجر الى آخره قال في المغني من الوهم
قول كثير من المعربين والمفسرين في فواتح السور انه يجوز كونها
في موضع جر باسقاط حرف القسم وهذا مردود فان ذلك مختص
عند البصريين باسم الله سبحانه وبانه لا اجوبة للقسم في سورة
البقرة وآل عمران ويونس وهود ونحوهن ولا يصح ان يقال
قدر ذلك الكتاب في البقرة والله لا اله الا هو في آل عمران جوابا
وحذفت اللام من الجملة الاسمية لحذفها في قوله
ورب السموات العلى وبروجها ۝ والارض وما فيها المقدر كاين ۝ لان ذلك
على قلته مخصوص باستطالة القسم انتهى ولعمري قد استسمن
ذا ورم وقد وهم وهو الواهم وقد ساقه هنا بعضهم ظنا منه
انه وارد غير مندفع وهو كلام واه فان اتباع البصريين ليس بعرض
نكفي لصحة ما ذكر كونه على مذهب الكوفيين واما اعتراضه الثاني
بانه ليس في تلك السور اجوبة فجوابه ظاهر لانه كثيرا ما يستغنى
عن الجواب بما يدل عليه كمتعلقه في قوله تعالى يوم ترجف الراجفة
اي لتبعثن وهنا المقسم عليه مضمون ما بعده فهو قرينة قريبة
وقد صرح بهذا في التسهيل وشروحه واما حديث الاستطالة وهو
حذف اللام الجوابية لطول القسم كقول بعض العرب اقسم بمن بعث
النبيين مبشرين ومنذرين وختمهم بالمرسل رحمة للعالمين هو سيدهم
اجمعين ونحوه الى آخره جواب حذفت لامه لما ذكر فليس بلازم بل هو الاغلب
كما صرح به ابن مالك رحمه الله وان قال ابو حيان في شرح التسهيل
لم يذكر اصحابنا الاستغناء عن اللام وعن ان في الجملة الاسمية
فينبغي ان يحمل على الندور بحيث لا يقاس عليه ولم يخص المصنف
رحمه الله الاضمار بالباء في الكشاف حتى يحتاج الى الاعتذار له
باصالتها في القسم وكثرة استعمالها فيه دون الواو والتاء واختار
هذا الوجه لما فيه مما سمعته وعبر بالاضمار دون الحذف لانهم فرقوا
بينهما بان الاضمار الحذف مع بقاء الاثر لانه يشعر بوجود مقدر والحذف
اعم منه وقد يستعمل كل منهما بمعنى الآخر كما يعلم بالاستقراء

ويتأتى

ويتأتى الاعراب الى آخره اي يجوز من غير محذور ويتسهل قال في المصباح
تأتى له الامر تسهل وتهيأ وتأتى في امره ترفق وهو قريب منه ولما
بين الاعراب فيها تممه ببيان كونه لفظا او محلا فقال انه في المفرد
قوله والمركب الذي على وزن المفردات كحم بزنة قابيل يكون ملفوظا
او محكيا بان يسكن حكاية لحاله قبله ويقدر اعرابه وما خالفهما
نحو كهيعص يحكى لا غير لانه ليس مفردا ولا بزنته وقوله الحكاية
هي ان يجي باللفظ بعد نقله على صورته الاولى وقد تبع المصنف
رحمه الله الزمخشري فيما ذكره واورد عليه ان الحكاية في الاعلام
انما تجري في الجمل كتأبط شرا لرعاية صورها المبنية عن اسباب
نقلها الى العلمية وفي الالفاظ التي وقعت اعلاما لانفسها كقولك
ضرب فعل ماض لحفظ المجانسة مع المسمى والاشعار بانها لم تنقل عن
اصلها بالكلية واما في غيرها فلا وجه للحكاية سواء كان مفردا او مركبا
اضافيا او مزجيا الا ترى ضرب اذا سميت به مجردا عن الضمير لم يحك
وما نحن فيه من هذا القبيل فيتعين فيه الاعراب لا الحكاية والنوع
الاول لا يمكن فيه الاعراب فوجب ان يحكى ضرورة ولا ضرورة
في الثاني واجيب بان اسماء الحروف لكثرة استعمالها مقدرة ساكنة
الاعجاز موقوفة حتى صارت هذه الحالة كانها اصل فيها وما عداها
عارض لها فلما جعلت اسماء للسور جازت حكايتها على تلك الهيئة
الراسخة فيها تنبيها على ان فيها شبهة من ملاحظة الاصل لان
مسمياتها مركبة من مدلولاتها الاصلية اعني الحروف المبسوطة
والمقصود من التسمية بها الالفاظ وقرع العصا فتجويز الحكاية
بخصوص بهذه الاسماء اعلاما للسور فلو سمي رجل بصاد او بسورة
الفاتحة لم تجز الحكاية وكذا غاق علما معرب لا محالة على بنائه واما
غاق حكاية صوت الغراب فقد اريد به لفظه فلذا حكي بناؤه اقول
هذا ملخصه قدس سره وهو زبدة ما في شروح الكشاف والذي في
الكشاف برمته من كتاب سيبويه حرفا بحرف ولا غبار عليه وما
اتفقوا عليه من ان الحكاية تختص بالاعلام المنقولة كذرى حبا وبالالفاظ

التي جعلت اسما لا نفسها نحو من حرف جر غير منخه لمخالفته لما صرح به
النحاة في باب الحكاية كما في التسهيل وغيره فانهم اطبقوا على ان المفردات
تحكى بعد من واي الاستفهاميتين كما تقول لمن قال رايت زيدا من
زيدا او بدونها ايضا كقولهم دعنا من تمرتان فكيف يختص هذا باسم
السور و يعلل بما ذكروا انت اذا رجعت الكتاب وشروحه وجدت انقح لك
ما قلناه فلا تكن من الغافلين **قوله** والحكاية ليس الى اخره في نسخة
ليست اي ما لم يكن مفردا ولا موازيا لمفرد ليس فيه غير الحكاية
لما كان عليه ولا يعرب نحو كهيعص لانه موقوف على تركيبه وجعله
اسما واحدا وهو فيما فوق الاسمين خروج عن قانون العرب ولا اجحاف
في امتناع اعراب عدة كلمات باعراب واحد فقيل الحكاية مبتدا خبره
ما بعده اي الحكاية ليس يتاتى الا اياها فيما عدا ذلك وقوله فيما عدا
ذلك اي ما جاوز المفرد وما وازنه وزاد عليه وهو خبر ليس والاولى
تقديم الخبر لانه من تتمة الصفة وقد سوغ كثير قصر الصفة قبل تمامها
واراد بالموصوف الحكاية وبالصفة الكون فيما عدا ذلك وبالقصر ان لا
يتصف بهذا الكون غيرها وهذا صريح في ان الضمير ليست لا يرجع الى
الحكاية بل الى يتاتى وكلام المصنف صريح في رجوع الضمير الى الحكاية
وكون فيما عدا خبر ليس غير ظاهر بل هو ظرف للحصر والتقدير الحكاية
ليست الحالة المتاتية الا اياها فيما عدا المفرد وموازنه كما يقال في جا
زيد ليس الا المعنى ليس الجائي الا زيدا فالمعنى ليس المتاتي الا اياها
فحذف المستثنى لفهم المعنى وقد جوزه النحاة بشرط كون اداة
الاستثنا الا او غير وتقدم النفي بليس واجازه بعضهم مع لا يكون
وتفسيره بفقط بيان لحاصل المعنى **قوله** وان ابقيتها على حالها
الى اخره عطف على قوله فان جعلتها اسما وابقيتها بالالف بمعنى جعلتها
باقية وفي نسخة وبقيتها بدونها مشددة القاف وفيه مخالفة لما
في الكشاف من قوله ومن لم يجعلها اسما للسور لم يتصور ان يكون لها
محل من الاعراب فرده بانها انما تكون كذلك اذا كانت مسرودة على نمط
التعديد فانها لا تعرب لعدم المقتضي والعامل كما في قولنا دار غلام

جارية

جارية وهذا لا يستلزم نفي محلية الاعراب عند ابقائها على معانيها مطلقا
الا ان ما ذكره الزمخشري بنا على الظاهر قبل التاويل وقوله فان
قدرت الى اخره اشارة الى التاويل الذي صارت به مبتدا وخبر وقوله
على ما مر اشارة الى قوله سابقا والمعنى هذا المتحدى به مولف من جنس
هذه الحروف او المولف منها ومن هنا تبين المراد به ثمت فان قلت
موجب كون هذه الاسامي معرضة للاعراب لعدم مناسبتها مبني
الاصل ان يكون اعرابها لفظيا لا محليا قلت اذا اولت بما ذكر كانت
واقعة في التركيب معرضة لما ذكر الا انه لما تعذر فيها الاعراب اللفظي
لاشتغال اخرها بالسكون المحكي قدر اعرابها لان الحكاية تستلزم ابقا
صورته الاولى **قوله** وان جعلتها مقسما بها الى اخره اشارة الى ما
قدمه من جعل الحروف المبسوطة مقسما بها لشرفها من حيث انها
بسايط اسما الله ومادة خطابه وقوله على اللغتين بعد حذف حرف
الجر وتقديره فان فيه لغتين النصب والجر وقوله يكون كل كلمة
منها منصوبة او مجرورة وفي نسخة منصوبا او مجرورا والظاهر
ان المحل لمجموع الاسم لا الاجزاء ولذا قيل ان المراد بالكلمة ما وقع في افتتاح
كل سورة والا فمجموع المذكور مقسم به لان تعدد القسم على مقسم
عليه واحد مستكره كما مر واما ان المجموع استحق اعرابا وكل جزء
منه صالح له فيقدر الاعراب في كل جزء نحو حلو حامض ثلاثة حيث اجري
اعراب الحال على كل منهما والحال واحدة بتاويل مفصلا بهذا التفصيل
فتكلف بعيد لا يرتكب من غير داع وهو ثمت موجود لظهور اعرابه
على اجزايه ومنع الرفع بالابتدا ايضا جاريا على تقدير القسمية بان
يقدر الم قسمي كما ذكروه في لعمرك لافعلن ورد بما صرح به الرضي وغيره
من ان هذا التقدير مخصوص بما اذا كان المبتدا صريحا في القسمية
ومتعينا لها بقي ها هنا ان جعل بعض الفواتح منصوبة نحو صاد والقران
ذي الذكر مع جر ما عطف عليه يستلزم المخالفة للمعطوف للمعطوف
عليه او لاجتماع قسمين على مقسم عليه واحد ولذا قيل انه يعتد
بما اذا لم يمنع منه مانع كاحد هذين المحذورين وحينئذ يتعين الجر

ولا يا باه تفسير كل كلمة بما مر فتدبر **قوله** وان جعلتها ابعاض كلمات
الى اخره الابعاض جمع بعض والمراد به الحروف المقتصر عليها كما روي
عن ابن عباس رضي الله عنهما والمناقشة في هذا بانه يجوز ان يكون لها
محل بتنزيلها منزلة ما هي ابعاض له واهية جدا وان ذهب اليه صاحب
الدر المصون وقال انه يجري عليها اعراب كلها كالاسماء المرخمة ثم في
التعليل قصور لانها ليست ابعاضا حقيقة حتى يقال ان ابعاض الكلمات
لا يتصور ان تعرب لانها اسماء ابعاض فلا يتم ما ذكر الا ترى ان ق في
قلت لها قاف لها محل لانها مفعول القول والمراد بكونها اصواتا كونها
مزيدة للفصل ونحوه لمشابهتها لاسماء الاصوات وترك قول ابي العالية
او ادخله في الاصوات فان بعض ارباب الحواشي قال انه يدخل فيها
ستة وجوه الاول وهما الالفاظ وقرع الاسماع وما قاله قطرب
وابو العالية وما حكاه بقيل من ان الالف من اقصى الحلق الى اخره وما
روي عن الخلفاء وان كان الظاهر خلافه والجملة المبتداة هي المستانفة
التي لا محل لها من الاعراب والمفردات المعدودة هي المسرودة على
نمط التعديد ولا اعراب لها ايضا لفظا ومحلا واورد مثالين ليطابق
الممثل له من الفواتح فان بعضها مركب كالجمل وبعضها مفرد وقد اشرنا
الى ان تفصيل المصنف رحمه الله مخالف لما في الكشاف من قوله ومن لم
يجعلها اسماء للسور لم يتصور ان يكون لها محل في مذهبه فائدة قال
ابن العم في بدايع الفوايد الم مشتملة على الهمزة من اول المخارج من
الصدر واللام من وسطها وهي اشد الحروف اعتمادا على اللسان والميم
من اخر الحروف مخرجا وهو الشفة فاشتملت على البداية والوسط
والنهاية وكل سورة افتتحت بها فهي مشتملة على بدء الخلق ونهايته
من المبدا والمعاد وعلى الوسط من التشريع والاوامر فتاملها وتامل الحروف
المفردة فانها سورة مبنية عليها نحو ق اذ ذكر فيها القرآن والخلق
وتكرير القول ومراجعته والقرب وتلقي الملك قول العبد والسايق
والقرين والالقا في جهنم والتقدم بالوعيد وذكر المتقين والقلب
والتنقيب والقيل وتشقق الارض والقا الرواسي والبسوق والرزق

والقوم

والقوم وحقوق الوعيد ومعانيها مناسبة لشدة القاف وجهرها وعلوها
وانفتاحها وص ذكر فيها الخصومات مع النبي عليه الصلاة والسلام والاختصام
عند داود صلى الله عليه وسلم فاذا تاملت علمت انه يليق بكل سورة ما بدئ
به وفيه سر من الاسرار البديعة انتهى **قوله** ويوقف عليها وقف التمام
الى اخره التمام بفتح التاء وميمين مقصور هذا هو الصحيح الموافق للكشاف
وفي بعض النسخ بميم واحدة فان صحت فالمعنى كوقف الكلام التام والوقف
قطع الكلمة عما بعدها وقسمه المتاخرون من اهل الاداء الى كامل وتام وحسن
وناقص وهو الذي رسموه قبيحا لانه اما ان يتم الكلام عنده ام لا والثاني
الناقص نحو باسم ورب والاول اما ان يستغني عن تاليه ام لا والثاني
اما ان يتعلق به من جهة المعنى فالكافي او من جهة اللفظ فالحسن والاول
اما ان يكون استغناؤه استغناء كليا او لا فالاول الكامل كاواخر السور
والمفلحون في اول البقرة والثاني التام كمستقيم واحوال الوقف
القرآني مفرد بالتاليف واحواله معلومة عند اهلها **قوله** اذا قدرت
بحيث لا تحتاج لما بعدها في الكشاف يوقف وقف التمام اذا حملت على معنى
مستقل غير محتاج الى ما بعده وذلك اذا لم تجعل اسماء للسور ونعق
بها كما ينعق بالاصوات او جعلت وحدها اخبار ابتدا محذوف كقوله
تعالى الم اي هذه الم ثم ابتدا فقال الله لا اله الا هو انتهى فاشار الى
شرطي الوقف التام وهما كون الموقوف عليه غير محتاج لما بعده
وكون ما بعده ايضا مستقلا بنفسه غير مرتبط بما قبله اصلا
والمصنف رحمه الله اخل بالشرط الثاني فورد عليه انه يصدق
على الوقف على الم اذا قدر قبله مبتدا له خبران احدهما الم والثاني
الله وعنه احترز الزمخشري بقوله جعلت وحدها اخبار ابتدا
محذوف مع ان الوقف حينئذ ليس بتام لفقد احد شرطيه والزمخشري
اشار بالتمثيل الى اعتبار الامرين معا والمصنف رحمه الله لم يذكره فورد
عليه ما ورد وقول بعضهم تركه اعتمادا على ما اشار اليه من الاشتراط
المستقل ما بعدها بقوله اذا قدرت لا يخفى بعده وكذا ما قيل من ان
مراد المصنف رحمه الله من الاحتياج التعلق بينهما بوجه ما

قوله وليس شيء منها اية هذا هو الصحيح كما في مصاعد النظر للبقاعي
فما نقل عن المرشد من ان الفواتح في السور كلها ايات عند الكوفيين
من غير تفرقة وكذا ما في الكشف عن بعض الحواشي من ان الم في اول
عمران ليست باية لا يعارض النقل الصحيح **قوله** وهذا توقيف
لا مجال للقياس فيه في الكشاف هذا اي عد الايات الفواتح
علم توقيفي لا مجال للقياس فيه كمعرفة السور انتهى اقول اما عدد الايات
ففيه مذاهب خمسة مدني وكوفي ومكي وبصري وشامي فالمدني
رواه شيبة المدني مولى ام سلمة عنها ويزيد بن القعقاع المدني
والمكي رواه بن كثير وغيره من اهل مكة عن ابي وبن عباس رضي الله
عنهم والكوفي عن حمزة بن حبيب الزيات مسندا الى علي رضي الله عنه
والبصري عن المعلى بن عيسى عن عاصم والشامي عن بن ذكوان
وابن عامر ومن ثمة اعترض الكوراني في كشف الاسرار بان التوقيف
من رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يوجد في الايات اذ لو كان كذلك
لم يقع فيها اختلاف وليس كذلك لا تفاق اهل الاداء على نقل
هذه المذاهب وقد نقل من الصايغ في حواشي الكشاف عن شيخه
الجعبري ما يقرب منه والجواب عنه ما في مصاعد النظر
من ان موجب اختلافهم في هذا التوقيف كالقراءة قال ابو عمرو
وهذه الاعداد وان كانت موقوفة على هولاء الائمة فان لها
لا شك مادة تتصل بها وان لم نعلمها اذ كل واحد منهم لقي غير واحد
من الصحابة وسمع منه او لقي من لقي الصحابة مع انهم لم يكونوا
اهل راي واختراع بل اهل تمسك واتباع وقال السخاوي رحمه الله
لو كان ذلك راجعا الى الراي لعد الكوفيون الر اية كما عدوا الم
ومثله كثير واما السور فقالوا ان عددها علم توقيفي من رسول الله
صلى الله عليه وسلم على ما روي ابي رضي الله عنه ما كنا نعلم اخر السورة
الا اذا قال عليه الصلاة والسلام اكتب بسم الله الرحمن الرحيم واما
ترتيبها الذي في مصاحفنا وهو الذي في المصحف العثماني
المنقول من مصحف الصديق المنقول مما كتب بين يدي

النبي

النبي عليه الصلاة والسلام وعليه القراء فهو توقيفي ايضا الا انه اورد عليه
ما في صحيح مسلم عن حذيفة رضي الله عنه قال صليت مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم ذات ليلة فافتتح البقرة فقلت يركع عند المائة
ثم مضى فقلت يصلي بها في ركعة فمضى فقلت يركع بها ثم افتتح سورة
النساء فقراها ثم افتتح ال عمران فقراها الى اخره فانه كما قال القاضي
عياض رحمه الله يدل لما قيل من ان ترتيب السور وقع باجتهاد
من المسلمين حين كتبوا المصحف لا من النبي صلى الله عليه وسلم بل وكله
لامته بعده وهو قول مالك رحمه الله وجمهور العلماء وقال ابو بكر
الباقلاني هو اصح القولين مع احتمالهما فليس بواجب في الكتابة
والقراءة في الصلاة وغيرها ومن قال بانه توقيفي باول ذلك على
انه كان قبل التوقيف في العرضة الاخيرة ولا خلاف في ان ترتيب
ايات كل سورة على ما هو عليه الان توقيفي كما فصله في شرح طيبة
النشر **قوله** ذلك اشارة الى اخره لما لم يصح الاشارة الى لفظ الم
على بعض الوجوه بين حينئذ انه اسم للسورة او ما يؤول بالمولف
على الوجهين الاولين او القران ولا يتاتى على بقية الاحتمالات
السابقة الذكر لعدم صحة الحمل والوصف الذي هو في معناه وذلك
في قول المصنف ذلك اشارة فيه ابهام ولطف ظاهر وقيل انه
يحتمل ان يراد به نفسه وان يراد به الاشارة اليها في قوله تعالى
ذلك الكتاب ولا يخفى انه يحتاج حينئذ الى تكلف في اعتبار البعد
وهو بري من التكلف **قوله** او فسر بالسورة الى اخره الكتاب
كالقران يطلق على المجموع وعلى القدر الشايع بين الكل والجزء وهو
معنى حقيقي لغوي اذ الكتاب بمعنى مطلق المكتوب فيصح اطلاقه على
السورة بلا تكلف فاذا كان تعريفه للعهد الحضوري اي هذا المقدار
الحاضر منه ثم المراد فما قيل من ان السورة حينئذ يراد بها جميع القران
مع مخالفته لما عليه الاكثر من تفسيرها بالسورة يا باه كل ذوق
سليم وكذا كون الكتاب اسم الكل تجوز به عن البعض منه فانه
تعسف مستغنى عنه **قوله** فانه لما تكلم به وتقضى الى اخره اختلف

النحاة فيما وضع له اسم الاشارة فقيل منها ما وضع للقريب ومنها ما وضع
للمتوسط ومنها ما وضع للبعيد وقيل انما هي على قسمين بعيد وقريب
دون توسط وكلام المصنف رحمه الله تعالى يحتمل للمذهبين ولما كانت
الاشارة هنا الى الم وقد ذكر انفا فليس ببعيد يتبادر الذهن للسؤال
عنه فبينه بوجهين ارد فهما الزمخشري بثالث هو من تتمة الثاني
كما ستراه قريبا فالاول ان ذلك لتقضي ذكره والمتقضي كالمتباعد
والاشارة اليه بما يشار به اليه مشهور جار في كل كلام ولذا قيل ما ابعد
ما مضى وما اقرب ما ياتي وفي المثل ابعد من امس فهو لكونه متقضيا
معدا للعدم في حكم البعيد لا بعيد عن الوجود كما قيل وليس المراد
انه لفظ من قبيل الاعراض السيالة الغير القارة فكلما وجد منه
اضمحل وتلاشى وصار متقضيا غائبا عن الحس وما هو كذلك في حكم
البعيد كما توهمه بعضهم فان هذا ناشئ من عدم فهم المراد وسياتي
توضيحه وانه لا يختص بالالفاظ بل يجري فيها وفي المعاني والاجسام
القارة الا ترى تمثيل العلامة لهذا بقوله تعالى لا فارض ولا بكر
عوان بين ذلك فافهم ترشد والثاني انه لما وصل من المرسل الى المرسل
اليه وقع في حد البعد كما تقول لصاحبك وقد اعطيته شيئا احتفظ
بذلك وهذا امر مطرد في العرف ايضا واعترض عليه بانه قبل
الوصول الى المرسل كان كذلك واجيب بان المتكلم اذا الف كلاما ليبلغه
الى غيره فربما لاحظ في تركيبه وصوله اليه وبني كلامه عليه وقيل
لم يرد بالمرسل اليه النبي صلى الله عليه وسلم بل من وصل اليه حال
ايجاده بمنزلة السامع لكلامك كملك الوحي ورد بانه مخالف لما يفهم
من العبارة وايضا ان اراد باللفظ الذي وصل للسامع لفظ الم
فذلك ليس اشارة اليه وان اراد لفظ جميع السور او المنزل فقبل ان
يصل اليه الجميع كان ذلك على حاله كذا قال قدس سره تبعا للفاضل
المحقق ثم قال ذكر بعضهم ان السؤال مخصوص بكون الم اسم للسورة
وهو عام ويؤيده قوله اي ذلك الكتاب المنزل هو الكتاب الكامل
ونحوه ويمكن ان يقال لما كان مجموع المنزل مرموزا اليه غير مصرح به

كالسوره

كالسورة نزل لذلك منزلة البعيد ايضا ثم ان اسم الاشارة موضوع للمشار
اليه اشارة حسية ولا يستعمل في غيره الا بتنزيله منزلته كما قال السكاكي
المشار اليه باسم الاشارة اما مدرك بالبصر او منزل منزلته فذلك
ان كان اشارة الى الم فمدلوله سواء كان اسما للسورة او رمزا لجملة
المنزل ليس مبصرا بل منزلا منزلته فان نظر الى ابتداء نزوله كان
كمبني حاضر يجعل كالمشاهد لذكره وفي حكم البعيد لزوال ذكره وتقضيه
وان نظر الى انه لم ينزل بتمامه كان كغائب ضمير كالمشاهد البعيد لما
ذكر وجاز ان تعلق مشاهدته بالذكر وبعده بتقدير وصوله الى المرسل
اليه ووقوعه في حال البعد وقد توهم بعضهم انه اذا كان مذكورا مع
اسم الاشارة صفة له لم يلزم ان يكون محسوسا فضلا عن ان يكون
مشاهدا فلا حاجة لتاويله وليس بشيء لان المعتبر هنا الاشارة الحسية
التي لا تتصور في غير مشاهد فغيره منزل منزلته فان كل غائب عينا
او معنى اذا ذكر يشار اليه بالقريب نظرا لذكره وبالبعيد لتقضيه نحو
بالله الغالب الطالب في ذلك او وهذا قسم عظيم لافعلن كذا والاغلب
ان يؤتى بالقريب انتهى اقول ما في الكشاف وكلام المصنف ماخوذ من
ائمة العربية وتحقيقه كما نقله ابو حيان في شرح قوله في التسهيل
قد يتعاقب صيغة البعيد والقريب مشارا بهما الى ما ولياه كقوله
تعالى في قصة عيسى عليه الصلاة والسلام ذلك نتلوه عليك ثم قال
ان هذا لهو القصص الحق وله نظائر في الكتاب الكريم ونقله الجرجاني
وطائفة من النحويين والنشه وا تامل خفافا انني انا ذلكا وقال
السهيلي انه باطل لان الشاعر انما اراد ذلك الذي كنت تحدث
عنه وتسمع به هو انا والذي حداهم اليه قوله تعالى الم ذلك الكتاب
فان معناه هذا الكتاب الا تراه قال في اية اخرى وهذا كتاب
انزلناه فهذا وذلك فيه بمعنى وليس كذلك لان الاشارة في هذه الاية
الى ما حصل بحضرتنا وانفصل عن حضرة الربوبية بالتنزيل فصار
مكتوبا مستورا فالمعنى ذلك الكتاب الذي عندك بالمجهر والمتكلم يقول هذا
لما عنده وذلك لما عند المخاطب او غيره وقوله الم بحروف التهجي

التي يقطع بها الحروف وتكتب حرفا حرفا والكتابة والتلفظ انما هو
في حقنا واذا لم تذكر هذه الحروف قيل هذا كتاب انزلناه لانه عنده
سبحانه على ما هو عليه حقيقة وعندنا هو متلو مكتوب كما يليق
به فاقتضت البلاغة والاعجاز فصلا بين المقامين وتفرقة بين
الاشارتين انتهى اقول هذا معنى بديع ونظر لطيف رفيع علم منه معنى
الوجهين المذكورين هنا اما الاول فقد مر ما يكفيك مؤنة بيانه والمراد
من الثاني ان من اعطى غيره شيا او وصله اليه ثم ذكره فان كان عنده
او لاحظ كونه عنده عبر بهذا لانه في حضرة القرب منه فاذا وصله لغيره
او لاحظ وصوله له عبر بذلك لانه بانفصاله عنه بعيد او في حكمه كما قيل
كلما ليس في يديك بعيد وليس هذا هو البعد والقرب الرتبي كما توهمه
كلام الشراح هنا ولما لم يتفطن له بعض ارباب الحواشي صرح به لظنه
انه اهتدى له ومن لم يهد الله فما له من هاد وقول المعترض انه كان
قبل الوصول لذلك مبني عليه فالاعتراض وجوابه ليس بشيء وتخصيصه
بالالفاظ لا يطابق قول العلامة كما تقول لصاحبك وقد اعطيته شيئا
احتفظ بذلك وكون المراد بالمرسل ليس هو النبي صلى الله عليه وسلم
لا مرية في صحته لمن تحقق ما حكيناه عن النحاة انفا وكونه مخالفا لما
يفهم من العبارة دعوى قام الدليل على خلافها وقوله وايضا الى اخره
كلام فارغ لا حاصل له وقد قيل عليه انه ان اراد ان الم ليس
بمشار اليه مطلقا فممنوع وان اراد من حيث لفظه فمسلم لكن المدعى
انه مشار اليه من حيث كونه رمزا للمؤلف من الحروف وما قيل من ان
رجوعه له من هذه الحيثية رجوع لمسماه فيرد عليه ما يرد عليه
لا يخفى ما فيه واما رده على المعترض فغير وارد لما في شرحه للمفتاح
من ان وضع اسما الاشارة للاشارة الى محسوس وان كان استعمالها
في غيره اكثر من ان يحصر واذا شاع مثله وقارنه الوصف الدال على المشار
اليه تقوى بذلك حتى صح ان يقال ان مثله حقيقة في عرف التخاطب
وله شواهد لولا خوف الاطالة اوردناها والعجب منه انه انكر هذا
اشد انكار ورجح ما هنا على ما في المفتاح بانه صار حقيقة فيه

فما الفرق

فما الفرق بين اللفظ المتقدم والمتاخر ثم ان صاحب المفتاح ومن تبعه
من اهل المعاني ذهبوا الى ان نكتة الاشارة هنا تعظيم بالبعد تنزيلا
لبعد درجته ورفعة محله منزلة بعد المسافة وقد يقصد به تعظيم
المشير كقول الامير لبعض حاضريه ذلك قال كذا ولم يذكروا ما في الكشاف
اما لظنهم انه مصحح لا مرجح كما ذهب اليه بعضهم فلا مخالفة بين المسلكين
وكلام المطول يميل له واما كونه محصل الوجه الثاني لانه بعد رتبي ماله
التعظيم فتعسف يا باه النظر السديد فالحق ان المصحح هنا كونه
محسوسا او منزلا منزلته والمرجح تعظيمه وتقدمه ملاصقا له
او وصوله من المرسل وقد قالوا ان ما في الكشاف ارجح لانه اشهر في العرف
واجرى في المواد حتى ادعوا انه صار حقيقة وقد سمعت قول الامام
السهيلي رحمه الله انه مقتضى المقام والاعجاز وقوله يا الله الطالب
الغالب وقع كذا من النحاة والفقهاء وقد نبه عليه ان اطلاق الغالب
على الله قد ورد في القران في قوله تعالى غالب على امره واما الطالب
فلم يسمع الا في حديث ضعيف قاله السيوطي رحمه الله تعالى وهذه
مشاحة في المثال **قوله** وتذكيره مع آية الى اخره جواب عن سوال
مقدر وهو اذا كانت الم اسم السورة فلم لم يونث واما كون المعلم
لمنزل مخصوص ولا تانيث في لفظه فحقه ان يشار اليه بمذكر واطلاق
السورة لا يقتضي تانيثه الا اذا عبر به عنه كما اذا عبر عن زيد
بالنسمة فقد اجيب عنه بانه لما اشتهر التعبير عن ذلك المنزل بالسورة
واستمر ذلك حتى صار كانه حقه ان يعبر عنه بها فيقال سورة
البقرة مثلا وقصد بوضع العلم تمييزه عن ساير السور كان اعتبار
كونه سورة ملحوظا في وضعه له وكان قوله الم في قوة قوله هذه السورة
فحقه ان يونث بخلاف اعلام الاماكن والقبايل التي يعبر عنها تارة
بالفاظ مذكرة واخرى بالفاظ مونثة ولم يستمر فيها شي منها فانه يجوز
تذكيرها وتانيثها فكون مسماه لا يعرف الا بلفظ مونث يقتضي
انه مونث سماعي وسياتي تحقيقه في سورة ال عمران فما قيل
من انه لا حاجة لتوجيه التذكير لان الاشارة اما للفظ الم او للمسماه

وليس واحد منها بمونث غني عن الجواب وما قيل عليه من انه لا وجه لاعتبار الكتاب
صفة وجعل ذلك اشارة اليه الا ان يحمل الكتاب على المعنى اللغوي اي المكتوب
واللام على الجنس فان جعلت للعهد لا يظهر هنا وانه يبعد تذكير الضمير
العايد الى المذكور بلفظ مونث خاص به بمجرد انه يجوز التعبير عنه بلفظ مذكر
غير خاص به مع ان الكلام في ابتدا النزول قبل الاشتهار اللهم الا ان يلاحظ
حال الاشتهار نظيره ليس بوارد عليه لان وصف الاشارة بمذكر هو عينه
لا تبيين به لا محذور فيه كما اذا قلت مكة ذلك المكان الذي شرفه الله
وليس هذا كتذكير الضمير حتى يرد عليه ما سياتي عن ابن الحاجب رحمه الله
وما قيل من ان كلام المصنف رحمه الله يدل على انه اذا لم يرد به السورة
بل المولف او المتحدي به لم يحتج بذكره للتاويل رد بان ما ذكر لا يصلح وجهه
لان يكون اسم السوره لصدقه على الجميع وما قيل من ان لفظ تذكير في قوله
تذكير الكتاب فيه لطف لا يهامه ارادة الموعظة بعيد عن السياق جدا
قوله فانه صفته الى اخره لا يأباه كونه جامدا لانه جايز في اسم الاشارة كما ذكره
النحاة وقيل انه عطف بيان وعلى هذا ذلك الكتاب خبر الم واذا كان خبرا
فالجملة خبره واسم الاشارة ساد مسد العايد وهنا اشارة الى ما قاله
ابن الحاجب في الايضاح من ان كل لفظتين وضعتا لمعنى واحد واحدهما
مونثة والاخرى مذكره وتوسطهما ضميرا وما يجري مجراه كاسم الاشاره
لانه يوضع موضع الضمير كما صرح به النحاة جاز تانيثه وتذكيره واعتبار
الخبر اولى لانه محط الفايدة واما الاستشهاد له بمن كانت امك فغير
مسلم لانه لا يتعين رجوع الضمير الى امك لاحتمال رجوعه لمن باعتبار
معناه ولذا تركه المصنف رحمه الله وقد قيل ان القاعدة المنقوله
عن ابن الحاجب انما هي في الخبر ولم يذكرها النحاة في الصفة فكانهم قاسوها
عليه لكن تعليل ابن الحاجب يقتضي الفرق بين الصفة والخبر واجيب
بان قولهم الاوصاف قبل العلم بها اخبار تصريح بذلك مع ان المثبت
مقدم على النافي وقال الزمخشري اذا جعل الكتاب صفة فاسم
الاشارة انما يشار به الى الجنس الواقع صفة له والذي هو هو صفة
الخبر اي عينه ويعلم منه حال الصفة بالمقايسة عليه **قوله** او الى

الكتاب

الكتاب الى اخره فتكون صفته وهي الكتاب هي المشار اليه حقيقة
لا ما قبله لان اسم الاشارة مبهم الذات وانما يتعين ذاته ويرتفع ابهامه
بالاشارة الحسية او بالصفة ولذا التزم في نعته ان يكون معرفا بال
او موصولا لانه بمعناه واوجبوا فيه المطابقة وعدم الفصل وظاهر
كلام الزمخشري ان تعريفه للجنس كما مر وقيل انه اشارة الى الكتاب
الحاضر فاللام للعهد الحضوري وقال ابن عصفور كل الامر واقعة بعد اسم
الاشارة او اي في النداء او اذا الفجايية فهي للعهد الحضوري فالكتاب
مشار اليه صريحا لا ضمنا كما في الوجه الاول فوجب ان يطابقه في تذكيره
وان كان بمعنى المونث واما ان السورة مسماة بالكتاب فجاز ان يذكر
الاشارة اليها لذلك مع قطع النظر عن الخبر فهو وجه اخر توهم بعضهم
ان قول الزمخشري صريحا اشارة اليه كما قال قدس سره والاشارة
الى الصفة لا غير والمصنف رحمه الله جوز ان يشار اليه والى الم فتدبر
قوله والمراد به الكتاب الى اخره ظاهر انه على هذا اعني ان صفته
الكتاب هو الموعود وتعريفه للعهد الخارجي وهو مخالف لما في
الكشاف فانه جعله وجها مستقلا فقال وقيل معناه ذلك الكتاب
الذي وعدوا به وقال شراحه انه جواب اخر بانه ليس اشارة الى الم
بل الى الكتاب الذي وعدوا به على لسان موسى وعيسى عليهما الصلاة
والسلام او بقوله سنلقي عليك قولا ثقيلا لتقدم نزوله لكن
قيل الانسب على هذا وعد به ولما لم يكن هذا الجواب مختارا اخره
وان اقتضى ترتيب البحث تقديمه بان يقال ليس ذلك اشارة الى
الم وان حمل عليه فهو في حكم البعيد لجعل بعد ذكره في العدة بمنزلة
بعده نفسه وقيل جعل كالمحسوس بناء على صدق الوعد والموعود
اذا حمل على ما في التوراة والانجيل وهو القران فلا يصح حينئذ ان
يكون ذلك الكتاب خبر الالم لكونه جزاه الا هو الا ان يراد بالم القران
كله او يجعل موعودا في ضمن كله او يجعل مبالغة كانت الرجل علما
واذا حمل على الموعود الاخر صح فيه نظر لان الموعود هو النبي عليه
الصلاة والسلام لا الانبيا السابقون وانما هم مبشرون او واعدون

لتبليغهم الوعد فالجمع على كل حال للنبي عليه الصلاة والسلام وامته
ثم ان كلام المصنف رحمه الله مخالف للكشاف لانه جعل الوعد توجيها
للجمع والمصنف رحمه الله جعله توجيها للتذكير ولم يخصه بالوصفية
والمصنف خصه ولا يخفى ان مسلك العلامة اظهر فلا وجه للعدول عنه
قوله وهو مصدر الى اخره فهو كالخطاب سمي به المكتوب كالضرب بمعنى
المضروب جعل لكمال تعلقه به كانه عينه للمبالغة قال الراغب الكتب
ضم اديم الى اديم بالخياطة يقال كتبت السقاء وفي المتعارف ضم الحروف
بعضها الى بعض والاصل في الكتابة النظم بالخط وقد يقال ذلك للمضموم
بعضه الى بعض باللفظ لكن قد يستعار كل واحد للاخر ولذا سمي كتاب
الله وان لم يكن كتابا والكتاب في الاصل مصدر ثم سمي به المكتوب كتابا
والمكتوب فيه كالكتاب في الاصل اسم للصحيفة مع المكتوب فيه انتهى
وهو ماخذ المصنف رحمه الله وحاصله ان اصل حقيقته في اللغة مطلق
الضم ثم خص بفرد منه وهو ضم الحروف بعضها الى بعض في الخط وصار
حقيقة فيه لغة ايضا ثم شاع في عرف اللغة اطلاقه على الخط
والصحيفة المكتوب فيها فلا يسمى قبل الكتابة كتابا وليس هذا مجازا
من اطلاق الحال على المحل فمن نقل عن الراغب ما اعترض عليه على المص
رحمه الله لم يصب **قوله** او فعال بمعنى المفعول الى اخره هو على هذا
التقدير وما قبله بمعنى المكتوب خطا الا انه على الاول مجاز وعلى هذا
حقيقة ثم عبر به عن المنظوم عبارة قبل ان تضم حروفه التي يتالف منها
في الخط تسمية بما يؤول اليه مع المناسبة والانضمام الاجتماع لانضمام
الحروف لفظا وخطا ولا وجه لما قيل من انه فيها مجاز غير ان التجوز في
الاول في الاسناد وفي الثاني في تفسير الكلمة وقوله واصل الكتب الجمع
بيان للعلاقة بين الكتاب والعبارة في ضمن بيان ما وضع له او لا والاصل
له معان في اللغة فيكون بمعنى ما يبنى عليه غيره وبمعنى المحتاج اليه
كما في المحصول وبمعنى ما يستند تحقق الشي اليه كما في المنتهى وما منه
الشي ومنشؤه والمراد هنا الاخير وله في الاصطلاح ايضا معان الدليل
والراجح والقاعدة الكلية والصورة المقيس عليها وقوله ومنه الكتيبة

هي

هي الجيش او جماعة الخيل المغيرة من مائة الى الف فصله بقوله منه على
عادة اهل اللغة في بيان ما يؤخذ من الاصل لمناسبة معنوية وان لم تكن
ظاهرة واعلم انه على خبرية الكتاب معناه ان ذلك هو الكتاب الكامل
كان ما عداه من الكتب في مقابلته ناقص وهو المستاهل لان يسمى كتابا
كقولك هم القوم كل القوم ويا ام خالد لافادة هذا الترتيب الحصر لانه لا عهد
فلامه جنسية ووصف بالكامل تنبيها على ان المقصود من حصر الجنس
حصر الكمال والا لم يصح الى اخر ما فصل في الكشاف وشروحه والمصنف
رحمه الله لم يتعرض له لما فيه من الخفا والايهام وقوله بمعنى المفعول
ظاهر وفي بعض النسخ مبني للمفعول وهو ان صح فمعناه صيغ
لبيان معنى المفعول وهو احد معاني البنا المارة وقوله ثم اطلق على
المنظوم الى اخره ولم ينظر حينئذ الى انه حروف مجموعة واصله
الجمع مطلقا لانه اصل مهجور هنا فلا يقال انه مفتقر الى المجاز بالضرورة
كما توهم **قوله** معناه انه لوضوحه الى اخره جواب عن انه كيف نفى
الريب استغراقا مع كثرة المرتابين والريب اي هو لوضوح شانه ونير
برهانه لا يرتاب فيه ذو نظر صحيح فتعين انه وحي معجز وما سواه بمنزلة
العدم لا يعتد به فلا ارتياب فمعنى نفيه عنه انه ليس محلا له لا مظنة
عند العاقل المنصف ولذا قيل انه تنفي اللياقة والسطوع ظهور النار
النار والنور وارتفاعهما استعير لغاية الظهور وقوله بحيث خبر ان وما
بينهما اعتراض وحد الاعجاز له معنيان نهايته ومرتبته والاضافة بيانية
اي النهاية التي هي الاعجاز او مرتبة هي الاعجاز وسياتي تنويره في تفسير
قوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقد قيل
عليه ان بلوغه حد الاعجاز هو برهانه الساطع فالاولى ان يقتصر
على كونه وحيا ولا يذكر قوله بالغا حد الاعجاز وقيل السطوع اجمال
والبلوغ المذكور تفصيل له والاجمال لا يغني عن التفصيل على ان قوله
بالغا الى اخره من تتمة بيان محل الارتياب المنفي بعد النظر الصحيح وتلخيصه
ان ظهور برهانه بحسب نفس الامر يوجب نفي الارتياب بعد النظر الصحيح
في كونه بالغا حد الاعجاز فهذا كالعلة لعدم الارتياب في كونه وحيا

فليس في الكلام ما يستغني عنه حتى يقال ان الاولى تركه والاحسن
ان يقال ان قوله لوضوحه اي لظهور احواله المخصوصة به علة لكونه
وحيا وسطوع برهانه اي كونه في القوة والنور المبين غير خفي علة لبلوغه
حد الاعجاز ففيه لف ونشر قوله لا ان احدا لا يرتاب فيه الى اخره عطف
على معناه اي المعنى هذا لا هذا وقوله الا ترى بنا الخطاب تاييد للنفي
وعبر بما ذكر للدلالة على انه لغاية وضوحه كالمحسوس الذي يرى وبعض
الطلبة يقروه باليا التحتية المضمومة تادبا والرواية بخلافه وعدل
عن قوله في الكشاف ما نفي ان احدا لا يرتاب فيه وانما المنفي كونه متعلقا
للريب ومظنة له لانه من وضوح الدلالة وسطوع البرهان بحيث لا ينبغي
لمرتاب ان يقع فيه الى اخره تغييرا للعبارة وقدم واخر اشارة الى ما فيه
مما لا يرتضيه لانه كما اتفق عليه شراحه كان الظاهر ان يترك
لا من قوله ان احدا لا يرتاب الى اخره لئلا يفسد المعنى لان نفي نفي
الريب اثبات له وقد وجه بما لم يصف من الكدر فقيل لا زايدة وليس
بشي وقيل في نفي ضمير مستتر راجع للريب بقرينة السوال وقيل
ان قيل ان حرف جر مقدر لانها مفتوحة رواية ودراية فكسرها
توهم فارغ وتقديره ما نفي الريب بان احدا ولان احدا او على معنى
ان احدا لا يرتاب فيه ورد بان المعنى حينئذ العلة والتفسير فلا يقابله
قوله وانما المنفي الى اخره فالواجب ان يقال وانما نفي لعلة او على معنى
اخر وفيه نظر والاحسن ما قاله المحقق من ان في الكلام نقص نبوه
عنه لما اشار اليه بعض الفضلا من ان المقابلة نظر لمآل المعنى وتحصيله
او هو وارد على خلاف مقتضى الظاهر مثلا مع المعنى ومثله اكثر
من ان يحصر وقيل معناه ليست القضية الموجبة بها سالبة هي هذه
فالنفي بمعنى الاثبات بالخبر سالبا لا بمعنى الاعدام فتصح المقابلة
الا ان الكلام في استعمال النفي بهذا المعنى مع ان الحكم بزيادة لا اقل
تكلفا منه كما قال قدس سره والظاهر ان النفي بهذا المعنى في كلام
المصنف وعرف التخاطب غير عزيز وما ذكره من المقابلة غير مسلم
فان المنفي في قوله انما المنفي ليس بذلك المعنى فلا يصح المقابلة ظاهرا

والتكلف

والتكلف في تصحيح الاولين اقل من التكلف في هذا ثم قال قدس سره
وفي مبالغة في الحصر بقوله وانما الى اخره اشارة الى انه ليس المنفي
ها هنا الا كون القران محلا صالحا في نفسه لتعلق الريب به ومظنة
له بل هو لوضوح الدلالة وسطوع البرهان على كونه حقا منزلا من
عند الله بحيث لا ينبغي لاحد ان يرتاب فيه وهذا معنى صحيح لا يقدح
في صدقه ارتياب جميع الناس فضلا عن ارتياب بعضهم وفي اختيار
انما اشعار بان كون المنفي ما ذكره امر مكشوف كما تقول بعد تلخيص
مسيلة على وجه صواب هذا مما لا شك ولا شبهة فيه مع تردد المخاطب
فيها تريد انها يقينية لا يليق باحد ان يشك فيها وتقول لمن ينكر امرا
لا انكار فيه اي ليس هو محلا للانكار وخليقا به هذا زبدة ما حققه
السيد السند وفيه مواخذات مفصلة في حواشي المطول لا حاجة لايرادها
هنا والحق كما قاله بعض الفضلا ان في عبارة الكشاف تعسفا على ساير
الوجوه فكذا عدل عنها المصنف رحمه الله فلله دره قوله وان كنتم
في ريب الاية قيل ان مراد المصنف ان وجود الريب وان تحقق الا انه
منزل منزلة العدم لانه لا يصدر عن عاقل تدبره وما يصدر عن غيره
لا عبرة به فكانه غير موجود راسا فنفيه عنه نفي لكونه محلا له ومظنة
لثبوته والدليل على انه اراد هذا تاييده ما مر بقوله الا ترى الى اخره
فليس حاصل جوابه تخصيصا لنفي الريب كما توهم يشير الى ما نقل هنا
عن بعض الفضلا من ان ما في الكشاف معناه ليس القران مظنة
للريب ولا ينبغي ان يرتاب فيه فقيل عليه انه مظنة لريب المرتابين
ومع تحقق المظنة كيف يصح نفي المظنة وقول المصنف لا ريب للعاقل
بعد النظر الصحيح تخصيص لنفي الريب العام ولو صح هذا ما اشكل
على احد وقد استشكله جهرة المفسرين فالاصح ان معنى ما في
الكشاف ان الريب بمعنى جنسه منفي على عمومه وان كان المنفي
في الحقيقة استحقاق الريب ولياقته به لا هو نفسه وليس المراد
تقدير الاستحقاق فيه ولان المنفي وجوده بل تعلقه بالقران تعلق
الوقوع من غير نظر الى تعلقه بالمرتاب فضلا عن ان يكون المنفي

هو التعلق الثاني وذلك ان الارتياب له نسبة الى الطرفين وكل ما هو
كذلك يجوز ان يكون مناط ايجابه وسلبه تعلقه باحد الطرفين
كنيس الكاتبين في محله فان قلت انهم قالوا قراءة لا ريب بالفتح نص في
الاستغراق لان نفي الجنس مستلزم له قطعا فكيف يتاتى ادعا التخصيص
قلت هذا غير مسلم لما قاله بعض المدققين من ان الموجبة الجزئية
والسالبة الجزئية لا يتناقضان فيجوز ان ينتفي الجنس في ضمن
فرد ويثبت في ضمن فرد اخر الا ان يقال المفهوم بحسب العرف من
نفي الجنس بلا تقييد نفيه بالكلية وايضا لا يظهر الكلام على راي
من جعل اسم الجنس موضوعا بازاء فرد ومن هاهنا تبين لك انه
لا فرق بين كلام الشيخين لمن كان صادق النظر **قوله** فانه ما ابعد
عنهم الريب الى اخره اي لم يجعل الريب بعيدا عنهم فما نافية لا تعجبية
وقد اورد عليه ان قوله ما ابعد الى اخره لا يناسب ما قبله بل المناسب
له ان يقول ان ان الشرطية هنا بمعنى اذا الا انه قصد توبيخهم
على الارتياب فصور بصورة ما لا يثبت الا على سبيل الفرض والتردد
لوجود ما يقلعه من اصله او على من لم يقطع بارتيابه على المرتابين
وايضا ان ظاهر قوله وان كنتم في ريب الاية لا يفيد القطع بوجود
الريب فلا يلايم قوله لان احدا لا يرتاب الى اخره ليحصل التاييد
فالمناسب ان يويد بقوله ما هذا الا افك مفترى ونحوه واجيب بان
القطع بوجود الريب كما انه ينافي القطع بانتفائه كذلك تجويز الريب
ينافي القطع بانتفائه واختيار هذه الاية لوجود لفظ الريب فيها
وليس بشي لمن تدبر السياق لان المصنف رحمه الله قصد بما ذكره
تقرير امرين احدهما ان معناه نفي ارتياب العاقل بعد النظر الصحيح
والثاني عدم ارادة نفي الارتياب مطلقا بقوله ما ابعد الريب الى اخره
اي جوزه بكلمة الشك وان كان تجويزه لا يستلزم نفي ابعاده لجواز
ان يجوز امر بعيد لانه انما يتاتى اذا كانت كلمة الشك على حقيقتها
وليس كذلك فانه عبر هنا بصورة الشك عن ريب محقق قطعا
اشعارا بانه ليس في محله لسطوع برهانه وبقوله بل عوقهم المزيح

الى اخره فانه يفيد نفي الارتياب بعد الازاحة فظهر ان لا ريب نفي لجنس
الريب والمراد منه نفي الريب الخاص كما مر للعلم بوجود جنس الريب
بدليل العقل والنقل وبعين هذا المعنى المجازي بسطوع البرهان
فلا وجه لما تكلف من البيان **قوله** عوقهم الطريق المزيح الى اخره
المزيح بضم الميم وكسر الزاي المعجمة والياء المثناة التحتية ثم حاء مهملة
كالمزيل لفظا ومعنى وضميره للريب وهو للطريق لانه يذكر ويونث
او للمزيح لانه مفسر له والاجتهاد في الامر ان ياتي به على ابلغ ما في
وسعه وطاقته ومنه الاجتهاد في الامور الشرعية والنجم المقدار
منه الذي يحصل به التحدي والنجوم المقادير المفرقة والقرآن
نزل نجوما ونجم عليه الدين جعله اي مقادير معينة يقال نجمت
المال اذا وزعته كانك فرضت ان تدفع اليه عند طلوع كل نجم نصيبا
ثم صار متعارفا في تقدير دفعه باي شي قدرت ذلك كما قاله الراغب
والجهد بالضم الطاقة وما يقدرون عليه وقوله ان ليس فيه مجال
للشبهة هنا ناظر لقوله لا يرتاب العاقل بعد النظر الصحيح واصل
المجال محل الجولان وهو الحركة في الجوانب وهو كناية عن نفي الشبهة
على ابلغ وجه كما يقال لا محل له **قوله** وقيل معناه الى اخره هذا معطوف
على معناه السابق وهو جواب اخر عن السوال السابق في توجيه
نفي الريب والمرتابين كما مر وعلى هذا فيه صفة لاسم لا وللمتقين
خبر لا ومرضه المصنف رحمه الله لما قيل عليه من ان المعروف في الظرف
الواقع بعد لا ان يكون خبرا لا صفة والمناسب لمقام المدح نفي الريب
مطلقا مع انه ينبو عن وصل المتقين بالذين اذ المعنى حينئذ لا شك
في حقيقته للمتقين المصدقين بحقيقته ولا يخفى ما فيه والظاهر
توجه النفي الى القيد حينئذ فيختل المعنى اذ يلزمه وجود الريب
اذا لم يكن هاديا مع تنافي القيد والمقيد ظاهرا وما قيل من انه
قيد للنفي لا للمنفي حتى لا يرد ما مر لا يدفعه لانه اثبات لما هو منشؤ
الاشكال ونفي لما لم يصدر عن صاحب هذا القال فان اريد الرد
على غيره فلا مشاحة ولا جدال اقول ما توهمه من ان منشا الاشكال

كونه قيدًا للنفي ليس بصحيح انما منشاوه انه اذا لم يكن هاديا اقتضى
ثبوت الريب فيه للمتقين وهو فاسد لان المتقي لا يرتاب اصلا ولذا
قيل ان الحال على هذا لازمة فلا سبيل الاشكال محال واما جعله قيدا
للنفي كما في قوله تعالى وما انت بنعمة ربك بمجنون وقوله في التلخيص
لم ابالغ في اختصار تقريبا فهو مستقيم لكنه لا يدفع الاشكال وكونه
لا يقول به صاحب هذا المقال دعوى غير مسموعة نعم تعريض المصنف
له ظاهر لعدم ملايمته للسياق وقلة جدواه فان المتقي لا يتصور منه
الريب حتى ينفي **قوله** وهدى حال من الضمير المجرور في الراجع على القران
والمصدر يقع حالا مبالغة بجعله عين الهدى اوماولا بالتاويل المشهور
وقوله والعامل فيه اي في الحال لانها تذكر وتونث والمراد بالظرف لفظ فيه
لان الظرف يطلق على اسما الظروف نحو عند وحيث وعلى الجار والمجرور
لا سيما في الجارة هنا ظرفية وفيه تسامح لانه اراد بالظرف متعلقه وهو
حاصلا او استقر لانه هو الصفة والعامل حقيقة في الضمير محلا فلا
يرد عليه ان العامل في الحال وهو متعلق الظرف غير العامل في ذيها
وهو في الجار حتى يقال انه على راي من لم يشترط اتحاد عاملهما قيل وهذا
هو السر في خطاب المصنف هنا بقوله والعامل الى اخره واما تعلق
فيه بريب فرد بانه يكون مطولا فيتعين نصبه على اللغة الفصيحة
وان وجه بان المراد انه معمول لما دل عليه الريب لا له نفسه كما في الدر
المصون **قوله** والريب في الاصل اي هذا معناه في اصل اللغة ثم
استعمل في الشك والكذب والتهمة وهو مصدر ايضا لكنه بحسب
اصل اللغة مجاز من استعمال السبب في المسبب كما اشار اليه بقوله
لانه يقلق قال ابو زيد يقال رابني من فلان امر اذا كنت مستيقنا
منه بالريب فاذا اسات به الظن ولم تستيقن منه بالريب قلت
ارابني من فلان امر هو فيه اراب به وقد ابان الفرق بين راب
واراب بشار في قوله اخوك الذي ان ربته قال انما اراب وان عاتبته لان جانبه
والارتياب يجري مجرى الارابة كما قاله الراغب وقوله حصل بتشديد الصاد
المهملة من التحصيل والريبة بكسر الرا وقلق النفس اصله عدم السكون

والقرار

والقرار كتقلب المريض على فراشه والاضطراب بمعناه لانه افتعال
من الضرب ويقابله الاطمينان ثم عم الحركات الحسية والمعنوية **قوله**
سمي به الشك الى اخره ظاهر قوله سمي انه حقيقة في معنى الشك
ويشهد له ظاهر كلام الاساس وغيره من كتب اللغة الا ان سياقه
وقوله لانه يقلق الى اخره ياباه ولذا قال ارباب الحواشي ان المصنف رحمه الله
اراد انه عدل به عن معناه المصدري واستعمل في معنى الشك مجازا
بعلاقة السببية بذكر السبب وارادة المسبب ولو اريد معناه الاصلي
لقيل لا ريب له فسمي هنا بمعنى استعمل وهو كثيرا ما يستعمل بهذا المعنى
وان كان الاكثر انه بمعنى وضع الاسم العلم او مطلق الوضع وقيل عليه ان
القران لا يتوهم ان يكون رايبا حتى يقال لا ريب له بل لو كان مصدرا كان
الواجب لا ريب فيه وهو على كل حال مصدر لانه تجوز في فعله ايضا
وهذا من عدم الوقوف على مراده فان مراده بالمصدر المصدر الحقيقي
اي القلق وهو يتعدى باللام يقال قلق له وان تعدية الشك بفي وفيه
اشارة الى انه مجاز في الاصل صار حقيقة في الاستعمال وعرف اللغة وظاهره
ترادف الشك والريب الا انه قيل عليه انه ليس كذلك لان الريب شك
مع تهمة ولذا قال الامام الريب قريب من الشك وفيه زيادة كانه ظن
سيي وقال الراغب الشك وقوف النفس بين شيين متقابلين
بحيث لا يترجح احدهما على الاخر بامارة والمرية التردد في المتقابلين
وطلب الامارة ماخوذ من مري الضرع اذا مسحه للدر فكانه يحصل مع الشك
تردد في طلب ما يقتضي غلبة الظن والريب ان يتوهم في الشي امر ما ثم
ينكشف عما توهم فيه وقال الحوي يقال الشك لما استوى فيه الاعتقادان
او لم يستويا ولكن لم ينته احدهما الى درجة الظهور الذي ينبني عليه الامور
والريب لما لم يبلغ درجة اليقين وان ظهر نوع ظهور ولذا حسن
هنا لا ريب فيه للاشارة الى انه لا يحصل فيه ريب فضلا عن شك
وعلى هذا ينبني ما في كتب الاصول من الفرق بين الشك والظن
الا ان المصنفين يفسرون بالاعم ونحوه كثيرا من غير مبالاة منهم
ومثله تعاريف لفظية مبنية على التسامح وقوله لانه اي الشك

اشارة للعلاقة والطمانينة السكون ويقابلها القلق وهو الحركة يقال
اطمان القلب اذا سكن ولم يقلق والاسم الطمانينة واطمان بالموضع اقام به
واتخذه وطنا وقال بعضهم الاصل في اطمان الالف مثل احمار واسواد فهمزوه
فرارا من الساكنين وقيل الاصل همزة متقدمة على الميم فقلب على غير
القياس بدليل قولهم طامن الرجل ظهره اذا احناه والهمزة يجوز
تسهيلها **قوله** وفي الحديث دع ما يريبك الى اخره استشهد به على
ان الريب له معنى غير الشك وهو القلق كما مراد لو اتحد الكان قوله
فان الشك بمنزلة قولك فان الاسد غضنفر وهو من لغو الحديث
وقد قالوا ان هذا الحديث رواه الترمذي والنسائي وحسناه وصححه
الحاكم هكذا دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان الصدق طمانينة والكذب
ريبة والمعنى دع ذلك الى ذلك اي استبدله به اودع ذلك ذاهبا الى
غيره على التقدير او التضمين وقوله فان الى اخره تعليل ومهد لما تقدمه
قيل والمعنى اذا وجدت نفسك ترتاب في الشي فاتركه فان نفس
المومن تطمين الى الصدق وترتاب في الكذب فارتيابك في الشي
ينبي عن كونه باطلا فاحذره واطمينانك الى الشي يشعر بكونه حقا
فاستمسك به وهذا خاص بذي النفوس القدسية الطاهرة من وسخ
الطبايع فظهر ان قوله فان الشك ريبة لا يستقيم رواية ودراية ورد
بانها ممنوعان اما الدراية فلان الشيخين بيناه بما لا مزيد عليه واما
الرواية فان احدي الروايتين لا تبطل الاخري وكان عليه ان يبين الاخري
التي ادعاها فان مثله لا يقال بالتشهي وقد صحح الحافظ بن حجر ما في
الكتاب بعينه وقال انه رواه الطبراني وروي البيهقي فان الشر ريبة
والخير طمانينة فاستشهد به كما مر على ان الريبة غير الشك والالم يفد
الكلام ويقابلها الطمانينة علم انها موضوعة للقلق فانطبق الاستشهاد
على تمام المدعي ويريبك في الحديث روي بضم اليا وفتحها والثاني هو
المناسب هنا بقي ان الظاهر انه ليس معنى الحديث ما قاله وتبعه
فيه الشراح بل معناه كما قاله المحدثون خذ ما تيقنت حله وحسنه
واترك ما شككت في حله وحسنه كما ورد في الحديث الصحيح اتقوا الشبهات

فان

فان من حام حول الحمى يوشك ان يقع فيه ومما هو صريح في ذلك
ما روي ان وابصة بن معبد رضي الله عنه قال له رسول الله صلى الله
عليه وسلم جيت تسال عن البر والاثم فقال نعم فجمع اصابعه فضرب بها
صدره وقال له استفت نفسك يا وابصة ثلاثا البر ما اطمانت اليه
النفس واطمان اليه القلب والاثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر
وان افتاك الناس وافتوك فلا وجه لما زعموه من اختصاصه بالانفس
القدسية فتدبر **قوله** ومنه ريب الزمان اي مما نقل من القلق الى ما هو
شبيه به من الشدايد وفصله بقوله ومنه والضمير للريب المتجوز
فيه مطلقا لانه ليس بمعنى الشك وانما شاركه فان اصله القلق فسمي به
ما هو سبب له كما قال الهذلي امن المنون وريبه يتوجع وقال الرازي
ان هذا قد يرجع الى معنى الشك لان ما يخاف من الحوادث محتمل فهو
كالمشكوك فيه وكذا ما يختلج بالقلب وفيه نظر والنوايب جمع نايبه
وهي الحادثة من حوادث الدهر خيرا كانت او شرا كما في حديث مسلم نوايب
الحق وقال لبيد نوايب من خير وشر كلاهما فلا الخير ممدود ولا الشر لازب
لكن خصت بما يحدث من الشر والمصايب وهو المراد هنا وهو المناسب
للقلق **قوله** يهديهم الى الحق اشارة الى انه مصدر في الاصل والمراد به
هنا الهادي باحد الوجوه المعروفة في امثاله وعبر بالمضارع اشارة
الى الاستمرار التجددي فانه وان كان مما يدل عليه المضارع الا ان اسم
الفاعل والمفعول يدلان على ذلك في الجملة وقوله في الاصل اشارة
الى انه هنا ليس المراد به ذلك كما عرفته وهذا وزن نادر في المصادر
لم يرد منه فيما قيل الا الهدى والتقى والسرى والبكا بالقصر في
لغة وزاد الشاطبي لقي بالضم في لغة ايضا ولذا قال كالسرى الى اخره
اشارة الى انه ليس من اوزان المصادر المطردة المشهورة وما قيل
من ان كلام سيبويه مضطرب فيه نظرة قال هو عوض من المصدر
لان فعله لا يكون مصدرا واخري يقول هو مصدر هدى يوخذ بان
مراده انه اسم مصدر لا مصدر لمخالفته لصيغ المصادر واسم المصدر
مصدر عند اللغويين **قوله** ومعناه الدلالة الى اخره اختلف

السلف في الهداية فقيل هي الدلالة على ما يوصل الى المطلوب وقيل هي
الدلالة الموصلة الى المطلوب ورجح كثير الاول ومنهم المصنف وقيل مراده
الدلالة بلطف بقرينة ما قدمه في الفاتحة والا كان بين كلاميه مخالفة
تا وليس بشيء ونسب الثاني الى البعض ونقض بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم
فاستحبوا العمى والاول منقوض بقوله انك لا تهدي من احببت واحتمال
التجوز مشترك والمناقشة في امتناع حمله على هذا المعنى بحاله لا فكان
ان الهداية في لا تهدي بمعنى الدلالة على ما يوصل اي انت لا تتمكن من
اراءة الطريق لكل من احببت وانما نحن نمكنك لمن اردنا كقوله وما
رميت اذ رميت وما قيل عليه من انه يأباه ما قاله الجمهور من انها نزلت
في ابي طالب وطلب النبي صلى الله عليه وسلم ايمانه عند وفاته واعراضه
لتعيير قريش وسوق الاية اذ لا فائدة يعتد بها حينئذ والهداية
بهذا المعنى اي الدلالة واقعة منه بلا خفا والكلام في الايصال ليس
بوارد لان المراد تسليته صلى الله عليه وسلم فكانه قيل له ليس لك
من الامر شيء فلا تحزن ويؤيده التمثيل بقوله وما رميت ولا يتوهم
ان المناقشة في امتناع حمل الاية الاولى على المعنى الثاني ايضا محالا
بان يقال معناها اوصلناهم الى المطلوب فتركوه فانه خلاف الواقع
وخلاف ما عليه المفسرون ولفظ الاستحباب مناد على خلافه وقال
الفاضل المحقق انها تتعدى بنفسها وبالى واللام ومعناه على الاول
الايصال وعلى غيره اراءة الطريق ولذا اسند الاول لله والثاني للنبي
صلى الله عليه وسلم تارة وللقران اخرى نحو ان هذا القران يهدي
للتي هي اقوم فيندفع النقض وفيه انه ينتقض حصر اسناد المتعدي
بنفسه الى الله بقوله انك لا تهدي من احببت وحصر المتعدي بالحرف
في غيره بقوله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم الا ان يقال انه اغلبي
او مخصوص بالاثبات كما قيل ولا يخفى ما فيه وقال الجلال الدواني
ان المذكور في كلام الاشاعرة ان المختار عندهم هو القول الثاني
وعند المعتزلة القول الاول والمشهور هو العكس وقيل يمكن التوفيق
بينهما بان كلام الاشاعرة في المعنى الشرعي المراد في اغلب استعمالات

الشارع والمشهور مبني على المعنى اللغوي او العرفي ويخدشه ان صاحب
الكشاف مع تصلبه في الاعتزال اختار الثاني هنا مع ان الظاهر في القران
هو المعنى الشرعي فالاظهر التوفيق بعكس ما ذكروا اما عند اهل الحق
فالهداية مشتركة بين المعنيين المذكورين وعدم الاهلاك فيندفع ما مر
كما ذكره بعض مدققي اهل الكلام وفيه تفاصيل اخرى تركناها خوف الملل
وقوله الى البغية بالموحدة والمعجمة بمعنى المطلوب والمقصود ويجوز
في بائها الكسر والضم قال في المصباح لي عنده بغية بالكسر وهي الحاجة
التي تبغيها وضمها لغة وقيل بالكسر الهيئة وبالضم الحاجة انتهى قوله
لانه جعل مقابل الضلال الى اخره هذا شروع في مرجحات الثاني الذي
ارتضاه الزمخشري واقتصر عليه والمصنف اخره ومرضه مخالفة
له وطوى بعضه لما سيأتي عن قريب وهذا هو الدليل الاول على ترجيح
الثاني وحاصله انه مقابل في القران والاستعمال بالضلال نحو الضلال
ولا شك ان عدم الوصول معتبر في مفهوم الضلال لم يتقابلا واورد عليه
ان المقابل للضلال هو الهدى اللازم الذي بمعنى الاهتداء مجازا او اشتراكا
وكلامنا في المتعدي ومقابله الاضلال ولا استدلال به اذ ربما يفسر بالدلالة
على ما لا يوصل لا بجعله ضالا اي غير واصل واجيب بانه لا فرق بين اللازم
والمتعدي في باب المطاوعة الا بان الاول تاثر والثاني تاثير فاذا اعتبر
الوصول في اللازم كان معتبرا في المتعدي ايضا وحينئذ يكون
الضمير في مقابله راجعا الى اللازم على طريق الاستخدام وهو ناسخ
لان التمسك بالمطاوعة وجه مستقل فذكر المقابلة حينئذ
مستدرك فان اعتبار الوصول في الاهتداء مستغن عن الدليل
كذا قاله قدس سره وقيل عليه اعتبار عدم الوصول في مفهوم الضلال
ليس لكونه فقدان المطلوب بل فقدان طريق من شانه الايصال
اليه كما صرح به الثقات وفي الافعال كراة شنذ فمقتضى كون
معنى الهداية وجدان طريق من شانه الايصال ومعنى الهداية
المتعدية الدلالة على ذلك الطريق ولو سلمناه فاستعمال الهداية
في احد فرديها بقرينة المقابلة والكلام في مطلقها وها هنا ابحاث

الاول انه اذا فسرت بمطلق الدلالة على ما من شانه الايصال اوصل ام لا
ونسر الضلال المقابل لها تقابل الايجاب والسلب بعدم تلك الدلالة
المطلقة لزم منه عدم الوصول لان سلب الدلالة المطلقة سلب للدلالة
المقيدة بالموصلة اذ سلب الاعم يستلزم سلب الاخص كالحيوان والانسان
فليس في هذا التقابل ما يرجح الثاني كما لا يخفى وقوله فلو لم يعتبر الوصول
لم يقع في حيز القبول الثاني ان قوله لا فرق بين اللازم والمتعدي
في باب المطاوعة مبني على ان المعنى المصدري امر نسبي بين الفاعل
والمفعول متحد بالذات مختلف بالاعتبار كالتعليم والتعلم وهو وان
اشتهر مشكل لان الاول صفة قايمة بالاسناد والثاني صفة قايمة
بالتلميذ فيلزم اما قيام الصفة الواحدة بمحلين متغايرين او اتحاد
وصفين ونسبتين متغايرين وكلاهما ظاهر الفساد وقد اجاب
عنه بعض الفضلاء بان معنى كونهما واحدا ان في المتعلم حالة مخصوصة
يسمى بقولها تعلما وتحصيلها له تعليما ولا استحالة في قيام واحدة
بالذات بمحل يكون لمباينه معها تعلق التحصيل والتاثير كما هو الواقع
في جميع تا المطاوعة ولم يريدوا ان النسبتين واحدة لانهما بالضرورة
متغايران ففي كل طرف غير ما في الطرف الاخر ولكن متعلقهما صفة واحدة
قايمة بطرف واحد فلا يرد عليه شي الثالث ان القول بفساد الجواب
لا ستدراك المقابلة ولان التمسك بالمطاوعة وجه مستقل مدفوع
بانهما متغايران بالاعتبار فان مقابلة الضلال المعتبر فيه عدم الوصول
يدل على اعتبار الوصول في الهدى اخذا من مقابله وضده وبضدها
تتبين الاشيا والمطاوعة الدالة على الوصول تدل على اعتباره فيه باعتبار
انه لازم له لا ينفك عنه فالفرق مثل الصبح ظاهر قوله ولانه لا يقال
مهدي الى اخره وفي الكشاف ويقال مهدي في موضع المدح كمهتد ولا
يمدح الا بالوصول الى الكمال واعترض بان التمكن من الوصول
ايضا فضيلة يصح ان يمدح بها وبان المهدي فيما ذكرا ريد به المتنفع
بالهدى مجازا ودفع الاول بان التمكن مع عدم الوصول نقيصة
تذم بها كما قيل ولم ار في عيوب الناس عيبا كنقص القادرين على التمام

والثاني

والثاني بان الاصل في الاطلاق الحقيقة كما حققه قدس سره والمراد بقول
الزمخشري في موضع المدح انها صفة مادحة وضعا وانما يتمدح بها
بهذا المعنى فلا يرد عليه ان مقام المدح قرينة لذلك وان المصنف لذلك
عدل عنه فتبين كلامهما مخالفة وقيل عليه ان التمكن مع عدم الوصول
ليس بنقيصة لمن هو بصدده مجد في بلوغه وكون الاصل في الاطلاق
الحقيقي انما يفيد اذا استعمل بلا قرينة والمدح قرينة وقد مر ما يعارضه
من الايات وما قيل من انه مجاز عن افاضة اسباب الاهتدا وازاحة
العلل ورده بان الاصل الحقيقة ولولا قرينة المدح والمقابلة لم يتبادر
منه الا مطلق الدلالة وعليه اكثر ايمة اللغة والتفسير ولا يضره مخالفة
الزمخشري فلذا اخره ومرضه وكون المهدي لا يستعمل الا بمعنى المهتدي
غير مسلم عندهم بغي هنا دليل تركه المصنف وهو ان اهتدى مطاوع
هدى والمطاوعة حصول الاثر في المفعول بسبب تعلق الفعل
المتعدي به فلا يكون المتعدي مخالفا له في اصله الا في الاثر والتاثير
كما مر فلو لم يكن في الهدى ايصال لم يكن في الاهتدا وصول ونقض
بنحو امرته فلم ياتمر وعلمته فلم يتعلم ورد بان حقيقة الايتمار
صيرورته مامورا وهو بهذا المعنى مطاوع ثم استعمل في الامتثال
مجازا وشاع حتى صار حقيقة عرفية وليس مطاوعا بهذا المعنى
وان ترتب عليه في الجملة على صورة المطاوعة واما نحو علمته فلم يرد
به حقيقة اعني حصلت فيه العلم بل المعنى المجازي وهو وجهت اليه
ما قد يفضي الى العلم وليس التعلم مطاوعا الا لمعناه الحقيقي فلا حاجة
الى ما قيل من ان المتاثر ان كان مختارا لم يجب ان يوافق المطاوع اصله
والا وجب نعم كثر في المختار استعمال الاصل في معناه المجازي ولهم في هذه
المسيلة اقوال لا يلزم من وجود الفعل وجود مطاوعة مطلقا يلزم
مطلقا التفصيل بين المختار وغيره وارتضاه السبكي واستشهد
لوجوده بدون المطاوع بقوله تعالى وما نرسل بالايات الا تخويفا
وبقوله ونخوفهم فما يزيدهم الا طغيانا لوجود التخويف بدون الخوف
وانه يقال علمته فما تعلم ولا يقال كسرته فما انكسر والفرق بينهما

مفصل في كتاب عروس الافراح والمصنف رحمه الله لم يلتفت لهذا الدليل
اما الان مذهبه تخلف فعل المطاوعة ولانه تختلف فيه اولان الدليل
الاول وهو شفا بلغة بالضلال مبني على المطاوعة فالادلة ثلاثة وهي
عند التحقيق اثنان كما قيل واعلم انهم اختلفوا في الهداية هل هي حقيقة
في الدلالة المطلقة مجاز في غيرها او العكس او هي مشتركة بينهما او موضوعة
لقدر مشترك ذهب الى كل طايفة والمصنف رحمه الله اختار الاول
الا ان فيه بحثا لانه فسر الهداية بما يخالف ما هنا بحسب الظاهر
ونوعها الى انواع رابعها كشف الامور بوحي ونحوه مما يختص بالانبيا
عليهم الصلاة والسلام والاوليا وهي دلالة موصلة بغير شك والجواب
عنه ظاهر لمن تدبر **قوله** واختصاصه بالمتقين الى اخره قيل ان اراد
بالمتقين المتقين عن الشرك وجعل الذين ابتدا كلام فقصر الاهتدا
ظاهر وان اراد الكاملين في التقوي والموصول موصول بالمتقين
فالقصر باعتبار كمال الاهتدا وهذا جواب عن سوال مقدر تقديره ظاهر
على الوجهين لان الهدي سوا كان مطلق الدلالة او الموصل منها حاصل
بل غير خاص بالمتقي ان اريد المتقي نعم هو على الاول اظهر فمن قدره بقوله
لم خص الهدي بالمتقين مع انه الدلالة وهي عامة وقال صرح به الامام
قصر في فهم المرام والمراد بالاختصاص في كلام المصنف رحمه الله تعالى
التخصيص الذكري الواقع في النظم المستفاد من اللام كالانتفاع في قوله
المنتفعون لان اللام للانتفاع وعلى للمضرة في نحو دعا له ودعا عليه لان
هذه اللام زايدة للتقوية والقول بانها تفيده في الجملة تكلف لا حاجة
اليه مع ان مدلول اللام ليس الاختصاص بمعنى الحصر كما حقق في محله
والحاصل ان هنا امرين يختلجان في الصدر اذا سمع النظم الكريم الاول
ان المتقي مهتد فما فايدة جعله هدي له وهو تحصيل الحاصل الثاني
ان هداية القران عامة للناس فلما خصت بهولا واذا فسرت بالدلالة
الموصلة ورد محذور اخر وهو المهتدي لمقصوده دلالته على ما يوصله
اليه لغو والعلامة اقتصر في الكشاف على دفع الاول وقال هو كقولك
للعزيز المكرم اعزك الله واكرمك تريد طلب الزيادة الى ما هو ثابت

فيه

فيه واستدامته كاهدنا الصراط المستقيم ووجه اخر وهو انه سماهم عند
مشارفتهم لاكتساء لباس التقوي متقين كقوله من قتل قتيلا فله سلبه
ولم يقل الضالين لانهم فريقان فريق علم بقاوه على ضلالته ولا يهتدي وما اليس
كذلك حق التعبير عنه الصايرين الى التقوي فاختصر ليكون سلما للتصدير
اول الزهراوين الهي هي سنام القران بذكر المرتضى من عباده وقال قدس
سره لا بد من احد امرين اما ان يراد بالهدي زيادة الهدي الى مطالب اخر
غير حاصله والتثبيت على ما كان حاصلا كما في اهدنا او يراد بالمتقين
المشارفون للتقوي والاول مختاره فان قلت قد ثبت ان الهدي
في التثبيت مجاز قطعا وفي الزيادة اما مجاز او حقيقة فكيف جمع بينهما قلت
اراد ان اللفظ يستعمل في الزيادة فقط والتثبيت لازم له تبعا لا يقال
تاويل نحو اعزك الله لازم لانه طلب مختص بالاستقبال فلو لم ياول
كان تحصيل الحاصل بخلاف هدي للمتقين اذ يجوز ان يكون معناه
هدي للمتقين المهديين بذلك الهدي كما في السلاح عصمة للمعتصم
اي سبب لها اذ لم يفهم منه ان هناك عصمة اخري مغايرة لما كان معتصما
به لانا نقول اذا عبرت عن شي بما فيه معني الوصفية وعلقت به معني
مصدريا مطلقا فهم منه في عرف اللغة ان ذلك الشي موصوف بتلك
الصفة حال تعلق ذلك المعني به لا بسببه فاذا قلت ضربت مضروبا
فهم منه انه موصوف بالمضروبية بضرب اخر حال تعلق ضربك
به لا بسبب ضربك اياه فاخذت مضروبيته على انها صفة مقررة
له وان لم يضرب فاذا اردت انه مضروب بضربك هذا كان مخالفا
للظاهر مجازا باعتبار الاول فقولك هدي لزيد او للضال واضلال
لبكر او للمهتدي جار على ظاهر بخلاف هدي للمتقين واضلال للضال
وحديث العصمة لا يجدي اذ لم يرد معناها المصدري المتضمن للحدوث
بل الحاصل بالمصدر وهو معني مستقر ثابت يضاف للمعتصم فان
اريد المعني المصدري احتيج الى احد التاويلين وما يتوهم من ان متعلقات
الافعال واطراف النسب حقها على الاطلاق ان يعبر عنها بما يستحق
التعبير به حال التعلق والنسبة لا حال الحكم بالنسبة حتى لو خولف

ذلك كان مجازا منظورا فيه لان قولك عصرت هذا الخل في السنة الماضية
مشيرا الى خل بين يديك لا مجاز فيه مع انه لم يكن خلا زمان العصر
وقولك سأشرب هذا الخل مشيرا الى عصير عندك مجاز باعتبار
المآل وان كان خلا حال الشرب فالواجب في ذلك كما قال قدس سره
ان ترجع الى وضع الكلام وطريقته فانه كثيرا ما يعتبر زمان النسبة
كما في الامثلة المتقدمة وربما يعتبر زمان اثباتها كما في هذين المثالين
ثم المجاز باعتبار المآل قد يكون بطريق المشارفة كما في من قتل قتيلا
فانه قتيل حقيقة عقيب تعلق القتل به بلا تراخ كما في تمريض المريض
وقد يكون بطريق الصيرورة مجردة عن المشارفة كما في قوله ولا يلدوا
الا فاجرا كفارا فان الاتصاف بالفجور والكفر متراخ عن الولادة اقول
اختلف اهل العربية والاصول في الوصف المشتق هل هو حقيقة
في الحال او الاستقبال وهل المراد زمان النسبة او التكلم من غير واسطة
بينهما وما ذكره هنا مخالف للفريقين والذي عليه المحققون انه زمان
النسبة فما ذكره الشارح الفاضل هنا وفي التلويح موافق لما قاله
الجمهور وهو الذي ارتضاه في الكشف ويرد عليه ما ادعاه من ان
تعلق المعنى المصدري يقتضي كون اتصافه بالمعنى الوصفي مقررا
مستحقا له قبل التعلق ان اسم الفاعل نحو السلاح عصمة للمعتصم
يكون حقيقة في الماضي وهو مرجوح فان قلت انه لو لم يكن كذلك يكون
لغوا من الكلام اذ لا مفاد لاثبات القتل المعمول به في من قتل قتيلا
وما ضاهاه وهو الداعي لارتكاب ما ارتكبه كما اشار اليه قلت نعم
لو صدر من غير بليغ فصدق ظاهره كان كما زعمت اما اذا قصد ان القتل
المتصف به صادرا عن هذا الفاعل دون غيره فكانه قتيل لم يشاركه
في قتله غيره فسلبه له دون غيره كما يشير اليه تقدم له كان كلاما بليغا
يفيد الحصر بقرينة عقلية فمعنى المال غني للغني لا غني له الا بالمال
وكذا اذا قلت الذليل من اذله الله فالمعنى هنا لا هدى للمتقين
الا بكتاب الله المتلالي نور هدايته واذا دعت هذا عرفت ان
الحق مع الفاضلين السعد وصاحب الكشف والخلاف بينهما

الا في ان من قتل قتيلا حقيقة ام لا وقد ذهب الى ان الحق هو الاول
الكرماني والسبكي حتى خطأ من قال انه مجاز واما الشبهة المورده بنحو
عصرت هذا الخل فليست بواردة ولذا قال بعض المدققين بعد
ما ساق كلام السيد السند اذا وجد اسم الاشارة مثلا ان يقول عصرت
هذا الخل او هذا المتصف بالخمرية او الخلية فالمعتبر زمان الاشارة
لا زمان السابق فان صح اطلاق الخل على المشار اليه واتصافه بالخلية
مثلا في زمان الاشارة مع قطع النظر عن الحكم السابق كان حقيقة
والا فمجاز والحاصل انه اذا علق حكم على اسم الاشارة الموصوف بامر
ففي الحقيقة هنا تعليقان تعليق الحكم السابق بذات المشار
اليه وتعليق الاشارة به فالمعتبر زمان الاشارة لا زمان الحكم السابق
وهكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام المشتبه على كثير من الاقوام
ولذا بسطنا الكلام فيه لانه يحتاج اليه في مواضع مهمة ستراها
في محالها ان شاء الله تعالى فما نحن فيه غير محتاج للتاويل وليس من
المجاز اذ المتقي متصف بهذا الهدى حقيقة وهذا ما احتج اليه
المصنف رحمه الله ودفع السؤال بوجهين الاول ان الهداية
بمعنى مطلق الدلالة والارشاد وان عمت جميع الناس كما صرح به
في قوله تعالى هدى للناس لكن غيرهم لما لم ينتفع بها كانت هدايتهم
كالعدم فلذا اضرب عنهم صفحا لتنزيلهم منزلة الجماد واعلم ان الهداية
على مراتب اربعة مرت في الفاتحة والتقوى ايضا على مراتب ثلاثة
توقي الشرك وتجنب المعاصي واجتناب ما عاق عن الحق واذا ضربت
انواع الهداية في التقوى فهي اثنا عشر الا ان الهداية بالمعنى
الاول لا دخل للكتاب فيها والرابعة وان كانت تتصور فيه
لو اريدت فالمراد بالمتقين الانبياء عليهم الصلاة والسلام وهو
صحيح ويراد حينئذ من التقوى المرتبة الثالثة لكنه غير
مناسب ومنه يعلم ان التقوى بالمعنى الثالث غير مرادة
فبقي من الهداية قسمان نصب مطلق الدلائل والسمعي
منها وهما يحصلان بالقرآن ومن الهداية قسمان تجنب

الشرك وتجنب الاثام فالصور الباقية اربع وكلام المصنف رحمه الله في
هذا الوجه محتمل لها والمعنى لا ينتفع بالدلايل مطلقا او الدلايل القرانية
الا المسلمون او الا المجتنبون للمعاصي لعلمهم بما ظهر منها والاول اوفق
بكلامه ولا يحاز في النظم على هذا كما توهم **قوله** بنصبه قيل هو بضمتين
كل ما جعل علامة كما في القاموس وليس جمعا هنا وان كان في غير هذا المحل
يكون جمعا لنصاب بمعنى الاصل وقيل انه بفتح النون وسكون الصاد
المهملة والبا الموحدة مصدر والمعنى نصب الله تعالى اياه دليلا على
ذلك لهم دون غيرهم وفي بعض النسخ بنصه على انه واحد النصوص
وعليه اقتصر بعض ارباب الحواشي وقال في تفسيره اي بنص من
نصوصه واية من اياته وليس هذا بتحريف كما قيل فانه اقرب
مما قالوه نعم هو المناسب للمقام كما سياتي وهو الحامل للقايل على ادعا
تحريفه قيل وهنا نكتة لانه يوخذ من قوله هدى للمتقين وقوله
هدى للناس ان المتقين هم الناس كما قال وما الناس الا انتم لا سواكم
وها هنا بحث وهو انه اذا حكم على الوصف بضده وما يقتضي زوال
معناه سوا كان ذلك حمليا كبلغ اليتيم او شرطيا كاعط اليتيم
ماله اذا بلغ واذا شفي المريض عرف قيمة العافية فالوصف ليس
متصفا بمعناه حال تعلق ذلك الحكم به فهل هو حقيقة او مجاز
والظاهر انه حقيقة اما لان اتصافه بمعناه لما لاصق الاتصاف
بضده وقرب منه كان زمانهما في حكم زمان واحد فيراد اتصافه
في زمان الحكم حقيقة او حكما او لانه يعتبر الزمانان المتلاصقان
زمانا واحدا ممتدا اتصف بهما على التعاقب فيه فالحقيقة بالنظر
الى اوله والحكم ناظر الى جزيه الاخير والظاهر ان هذا التحقيق عند
كما سياتي في اول سورة النساء اتوا اليتامى حيث جعله المصنف
رحمه الله حقيقة بالنظر الى اصل اللغة او بتقدير اذا بلغوا وهو
لا يخالف ما في التلويح كما قيل لان كلام المصنف مبني على تقدير الشرط
بقرينة الاية الاخرى ان انستم منهم رشدا وما في التلويح مبني
على ارادة معنى ذلك من غير تصريح ولا تقدير وقوله وان كانت

دلالة

دلالته عامة اي على المختار عنده وكذا قوله وبهذا الاعتبار فلا منافاة
بين قوله هنا هدى للمتقين وقوله في اخرى شهر رمضان الذي انزل
فيه القران هدى للناس فلا حاجة لتخصيص الناس فيه **قوله**
او لانه لا ينتفع بالتامل فيه الى اخره التامل بمعنى التدبر والتفكر
كما في كتب اللغة يقال تاملته اذا تدبرته وفي المصباح هو اعادتك
النظر فيه مرة بعد اخرى حتى تعرفه انتهى فكان معرفته مما تومله
وترجوه وصقل بالتخفيف بمعنى جلا من صقل السيف والمراة وقد
يكون في غيره كالثوب والورق فتشبيه العقل بالمراة وجعل النظر والفكر
مرارا بمنزلة صقله وهو ظاهر وضميره لانه راجع للكتاب والتامل
النظر الصحيح في معانيه فانه دليل اذ به الارشاد ويمكن التوصل بصحيح
النظر فيها الى المطلوب واستعمله بمعنى اعمله فيما ذكر والضمير للعقل
وقوله في تدبر الايات التدبر اصله النظر في ادبار الامور وعواقبها والايات
هنا العلامات والادلة الدالة على وجود الصانع ووحدانيته واتصافه
بصفات الكمال وتنزهه عن سمات النقصان كما قال وفي كل شي له اية
تدل على انه واحد ولا يصح حملها هنا على ايات القران لمن تدبر وقوله
النظر في المعجزات اي معجزات النبي صلى الله عليه وسلم وتعرف النبوات
بالادلة الدالة على ثبوتها وثبوت ما لا بد منه للنبي صلى الله عليه وسلم
ليصدق به ونبوته بالادلة العقلية المثبتة لها وقد اجاب المصنف
عما ورد على تخصيص الهدى بالمتقين بوجهين استصعب الناظرون
فيه الفرق بينهما حتى قيل ان هذا الجواب الثاني هو الاول بعينه
لان معنى صقل العقل صونه عن طوارق الشبه وصدا الاراء
الفاسدة وتجريده عن انتقاش الصور الباطلة الشاغلة
عن ارتسام الصور الحقة وهو عين التقوى فلا يحسن عطفه
عليه باو الا ان يقال هذا بحسب التقوى في القوة النظرية
والاول بحسبها في القوة العقلية فعطف باو نظرا للقوتين
وقريب منه ما قيل حاصل الاول اختصاصهم بهداه بسبب
اختصاصهم بالعمل به والثاني بحسب معرفة معانيه

النظر

واسراره لان غير المتقي لا يصغل عقله باستعماله في تدبر اياته المفضي الي المعرفة وقد علمت بزيد هنا ووقفت علي ما في الحواشي فوائده داير بين امرين الخطاء في فهم كلام المصنف كالذي ذكرنا انفا والتدليس بالاجمال الغير المفيد مثل ما قيل ان الفرق بين الوجهين ان محصل الاول ان دلالة الكتاب وان عمت المتقي وغيره والمسلم والكافر الا ان دلالته نزلت منزلة العدم بالنسبة لمن لم ينتفع بها والثاني ان دلالته عامه لكل ناظر وانما يكون حجة بالنسبة للمسلم المصدق بوحدانية الباري وصفاته وبالرسالة وحقوقها وهذا انما يكون لمن صقل عقله عما يمنعه عن الوصول للحق واستعمله في التفكر فيه وفي دلايله فلا يكون هدي الا للمتقي عن الكفر وما يودي اليه وان اردت تحقيق هذا المقام فاعلم ان المصنف رحمه الله اقتدي بالامام حيث قال القران كما هو هدي للمتقين ودلالة لهم علي وجود الصانع وعلي دينه وعلي صدق رسوله صلى الله عليه وسلم فهو ايضا دلالة للكافرين الا انه تعالى ذكر المتقين مدحا ليبين انهم الذين اهتدوا وانتفعوا به كما قال انما انت منذر من يخشاها مع عموم انذاره ومن فسر الهداية بالدلالة الموصلة فالسوال زايل عنه لان ايصال القران ليس الا للمتقين ثم قال كلما يتوقف صحة كون القران حجة علي صحته لا يكون القران هدي فيه لمعرفة ذات الله وصفاته ومعرفة النبوة فليس من شرط كونه هدي ان يكون هدي في كل شي بل يكفي فيه ان يكون هدي في بعض الاشيا كتعريف الشرايع او يكون هدي في تاكيد ما في العقول وهذا اقوي دليل علي ان المطلق لا يقتضي العموم فانه تعالي وصفه بكونه هدي من غير تقييد لفظا مع استحالة ان يكون هدي في اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة فثبت ان المطلق لا يفيد العموم انتهى ومنه اخذ المصنف رحمه الله ما هنا برمته فمعني الجواب الاول ان الهداية مطلق الدلالة وهي لا تختص بالمتقين وانما خصوا بالذكر لانهم الكمل الافراد واشرفهم اذ هم المنتفعون بالدلالة وثمرة الايصال لا انها مختصة بهم فهي هنا علي الحقيقة وكذا التقوى حقيقة في المرتبة الثانية ومعنى الثاني

ان المراد

ان المراد بهداية القران ايصاله للتقوى حقيقة والتقوى حقيقة بمعنى التزكي عن الشرك في المرتبة الاولى ودلالة القران اي كونه دليلا علي ما فيه لا يكون الا بعد الايمان بالله ورسله وبما جاوا به عليهم الصلاة والسلام بناء علي ما ذهب اليه الماتريدية وبعض الاشعرية من ان ثبوت الشرع موقوف علي الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلي التصديق بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم بدلالة معجزاته ولو توقف شي من هذه الاحكام علي الشرع لزم الدور كما قرر في الاصلين فذكر المتقين علي المعنى الثاني لان دلالة القران موقوفة علي التقوى بهذا المعنى لانها انما تثبت بالعقل علي المشهور والانتفاع المذكور في كلام المصنف اولا الانتفاع بالهداية وهو الاهتدا والانتفاع الثاني الانتفاع بالقران وما فيه من الدلالة بعد وجود ما يتوقف عليه من التصديق وهم توهموا الانتفاعين بمعنى فخبطوا خبط عشوا فلذا عطفه باو واخره لانه خلاف المشهور عن الاشاعرة كما سياتي وبهذا ظهر ان ما قيل ان المعنى انه يرشد المومنين منتفعون به في تخصيص ساير مراتب التقوى ليس له وجه فظهر وجه التخصيص وعلم فايدة التعلق كما مر وتبين بطلان ما قيل ان تقرير الثاني ان المراد به التثبت علي ما كان حاصلا من التقوى فيختص بهم ولا يتخطاهم وان الحاصل ان الهدى حقيقة علي الجواب الاول ومجازا علي الجواب الثاني لا حاصل له ولا طايل وقيل ان الثاني فيه المتقي مجاز بمعنى العاقل المتدبر المشارف لها لانها جلا عقله عن صدا الغفلة والفساد فانطبع فيها الادلة السمعية وقيل حاصل الاول ان اختصاصه بالمتقين لاختصاصهم بالاهتدا والانتفاع بالقران وحاصل الثاني ان الاختصاص بهم لاجل ان العلم باسرار الايات ودقايقها والاستدلال علي صفات الصانع واثاره كما ينبغي يختص بالمتقين وقد عرفت حقيقة الحال المغنية عن القيل والقال قوله فانه كالغذاء الي اخره كما قال ابقراط البدن الغير النقي كلما غذوته انما تزيده شرا ومنه اخذ المتنبي قوله

اذا انت اكرمت الكريم ملكته وان انت اكرمت اللييم تمردا ولم يقل
كالدوا لان الغذا الحافظ للصحة دوا ايضا ويزيد عليه انه يلزم دايما
كالهداية بخلاف الدوا فانه يكون احيانا للضرورة فلا يقال الظاهر
ان يقول دوا ليطابق ذكر الشفا في الاية وسمي شفا لانه يشفي من
مرض الجهل والعلم يسمي حياة وشفا وليس المراد انه يستشفي به في
الوقا كما توهم فالكتاب لا يجلب نفعا ما لم يكن الايمان بالله ورسله
حاصلا قوله تعالى وننزل من القران ما هو شفا الاية من بيانية
مبينة لما لجواز تقدمها على المبين على ما بين في النحو لا تبعيضية
على ان المعنى ان منه ما يستشفي به كالفاتحة وايات الشفا لانه
غير مناسب للسياق اذ المراد انه شفا من مرض الجهل والضلال
في الدنيا كما هو رحمة في الاخرة او في الدارين وخص الشفا بالمومنين
كما خص الهدى بالمتقين هنا والمراد بالظالمين الكفرة لقوله ان
الشرك لظلم عظيم والخسار لتكذيبهم به وعدم قبولهم لما جا به
كالمريض الذي لا يفيده العلاج وربما كان الدوا زيادة في الدا فيل
فالوجه الثاني هو المختار اذ على الاول لا يحسن جعل الذين يومنون
صفة ولا مخصوصا بالمدح رفعا ونصبا ولا استيناف لان الضالين
الصايرين الى التقوى ليسوا متصفين بشي مما ذكر وحمل الكل
على الاستقبال والمشارفة ياباه سياق الكلام وفيه نظر قوله
ولا يقدح ما فيه الى اخره القدح الطعن من قدح الزناد وهو ضرب
بعضه ببعض والمراد به الاعتراض وهذا جواب عن سوال تقديره
كيف يكون الكتاب هدى ودالا وفيه ما لا يفهم من المجمل والمتشابه
كما قاله الامام واجاب عنه بما ذكره المصنف وهو على مذهب الشافعية
القايلين بان المتشابه يعلمه غير الله من الراسخين في العلم كما ياتي
في سورة ال عمران واما عند غيرهم فينبغي ان يقال انه لا يستلزم
كونه هدى هداية باعتبار كل جزء منه وانما ذكر فيه ذلك ابتلا
لذوي الالباب بما لا تصل اليه العقول ولما لم يحل عند المصنف
من مبين يعين المراد منه كان بعد التبيين فيه هدى ودلالة

وتوقف

وتوقف هدايته على شي لا يضر فيهما كما انه على راي متوقف على تقدم
الايمان بالله ورسله ومن هنا عرف وجه تاخير ما هنا لتوقفه على
ما قبله وارتباطه به والمعنى العقل او السمع كما صرحوا به فسقط ما قيل
اذا بين ذلك المراد منه لم يكن هدى في نفسه وانما يكون كذلك لو افاد
ابتدا ما يفيده الكتاب وقوله لما لم الى اخره بكسر اللام الجارة وتخفيف
الميم من ما المصدرية اي لعدم انفكاكه الى اخره ويجوز فتح اللام مع تشديد
الميم الا ان قوله لا يقدح ينبو عنه في الجملة قوله والمتقي الى اخره اي هو
اسم فاعل اتقى مطاوع وقى ابدلت واوه تا على القاعدة المعروفة
وما ذكر مذهب الزمخشري وخالفه في كتاب التفاسير والدر المصون
وهو ظاهر كلام اهل اللغة لان الافتعال له معان منها الاتحاد
قالوا ومنه اتقى وقد يكون معناه لغة وشرعا ما ذكره مرا به واراد
بالشرك مطلق الكفر وهو شايع فيه حتى صار كانه حقيقة فلا يقال
حقه ان يبدل الكفر بالشرك ولا الى الجواب بان المراد هنا او ما في حكمه
مما يوجب العذاب المخلد من وجوه الكفر وقوله الوقاية الى اخره مثلث
الواو والفرط بفتح الفا وسكون الرا المهملة والطا المهملة بمعنى الزيادة
والمبالغة لانه يكون بمعنى مجاوزة الحد كما في القاموس وفيما قاله سين
لان المذكور في كتب اللغة تفسيرها بالحفظ والصيانة وما ذكره من الزيادة
زيادة كانه اخذها من المادة وما قاله بعض الفضلا من ان ما ذكره
المصنف لا يوجد في شي من كتب اللغة المشهورة لا وجه له وقوله في عرف
الشرع اي نقلت لصيانة مخصوصة لها مراتب والمعنى اللغوي شامل
لها كما لا يخفى وان لم يكن ذلك لازما وقوله يقي نفسه في بعض النسخ
يتقي الى اخره بالتا واسقاط لفظ نفسه وما ذكره بيان للمتقي ويعلم
منه التقوى قوله التجنب عن كل ما يوثم التجنب الترك والاحتراز
واصل معناه الاخذ في جانب غير الجانب الذي هو فيه ويوثم تفعيل
من الاثم اي يوجب استحقاق الاثم او يوقع فيه وقوله من فعل وترك
لان ما به حصول الاثم عام يتناولهما معا ولذا قيل ان حق العبارة
وترك بالعطف بالواو وترك او وقد اجيب عنه بانه مطلق تفسير

باحدها لكنه وقع بعد ما يتضمن النفي فيفيد الاستغراق كانه
قيل لا يفعل ما يوهم من فعل او ترك اي لا يفعل واحدا منهما كما في قوله
ولا تطع منهم اثما او كفورا وسياتي تحقيقه ان شا الله تعالى في محله
والمراد بكلمة التقوى في قوله تعالى والزمهم كلمة التقوى كلمة التوحيد
وهي لا اله الا الله وسياتي بيانها وكون التقوى فيها بمعنى الايمان ظاهر
قوله حتى الصغاير في كون اجتناب الصغاير شروطا في وجود
التقوى وتحققها قولان فاذا لم يجتنبها هل يقال له متق ام لا والكلام
فيما اذا لم يصر عليها وتغلب على حسناته كما ذكره الفقها في كتاب الشهادة
وقالوا انه حينئذ يسقط العدالة وقيل ان هذا الاختلاف مبني على ان ما
يستحق العقوبة بسببه هل يتناول الصغاير ام لا فمن ذهب
الى تناولها قال احتياجا للتكفير دل على انها سبب لاستحقاق العقوبة
ومن اختار عدمه تمسك بانها وقعت تكفيرة فلم يظهر للاستحقاق
بها اثر فكانه لا استحقاق فلا يندرج فيما يستحق به العقوبة
عند الاطلاق وقيل ان فرط الصيانة تقتضي لاجتناب الصغاير
وكذا حديث لا يبلغ العبد ان يكون من المتقين حتى يدع ما لا باس به
حذرا مما به باس ان صح وفي كلام المصنف رحمه الله تعالى اشارة الى ان
المختار ان اجتنابها غير معتبر في مفهوم التقوى لا لما مر فتبله فانه
راي المعتزلة بل لانها لا تنافي التقوى ومرتكبها لا يخرج عن زمرة المتقين
والا لخرج الانبيا عليهم الصلاة والسلام لعدم عصمتهم عنها عند الجمهور
ولانه قل ما يخلو عنها احد متق والحديث محمول على اكمل المراتب وهو
المرتبة الثالثة وما زعم من انه مذهب المعتزلة ليس كذلك
فانه عليه كثير من المحدثين واهل السنة ولا وجه لتردده في صحة
الحديث مع رواية الترمذي له وورود ما يعضده مما هو بمعناه في الاحاديث
الصحيحة وقوله وهو المعني الى اخره المعني بكسر النون وتشديد اليا
اسم مفعول اي المقصود لان عطف اتقوا على امنوا يودن بان المراد
بالتقوى فيه الاتيان بالاعمال الصالحة وتجنب المعاصي **قوله** ان يتنزه
عما يشغل سره الى اخره اي يبعد نفسه عن ذلك لان اصل معنى التنزه

البعد

البعد كما حقق في اللغة ويشغله بمعنى يلهيه يقال شغله الامر
شغلا من باب نفع والاسم منه الشغل بالضم وشغلت به اي تلهيت
والسر الحديث المكتوم في النفس قال تعالى يعلم سرهم ونجواهم
والمراد به محله او ما هو محله من القلب او الفكر والحق الظاهر ان المراد
به هنا الله تعالى قال الراغب الحق الموجد للشي بحسب ما تقتضيه
الحكمة ولذلك قيل في الله تعالى هو الحق ويجوز ان يراد به معناه المعروف
الا ان المناسب للتبتل هو الاول لانه الانقطاع الى الله تعالى بالعبادة
واخلاص النية انقطاعا يختص بالله لان معنى البتل القطع كما ذكر
قوله بشراشره اي ينقطع اليه بكليته ونفسه قال صاحب
القاموس في شرح الديباجة الشراشر الاثقال الواحدة شرشرة يقال
القى عليه شراشره اي نفسه حرصا ومحبة وشراشر الذنب ذباذبه
وقد مر الكلام فيه مفصلا في اخر شرح الديباجة **قوله** وهو التقوى
الحقيقي الى اخره ليس المراد بالحقيقي مقابل المجازي بل هو مبالغة في الحقيق
كدواري اي الاحق بتسميته تقوى لانه تقوى خواص الخواص وانما فسر
هذه الاية به لان مقتضى النظم المبالغة في التقوى كما في حق اليقين
والامر فيه للندب لا للوجوب حينئذ لانه يلزم ان ياثم كثير من المومنين
ومثله بل هو للحث على تكميل النفس وقطع المراتب ومثله كثير ولا ينافيه تفسير
المصنف رحمه الله هذه الاية بقوله حق تقاته حق تقواه وما يجب
فيها وهو استفراغ الوسع في القيام بالواجب والاجتناب عن المحارم وقيل
انها منسوخة بقوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم وفي الكشاف
يطلق على الرجل اسم المومن لظاهر الحال والمتقي لا يطلق الا عن خبرة
كما لا يجوز اطلاق العدل الا على المختبر **قوله** وقد فسر الى اخره
فمعناه على الاول ذلك الكتاب هدى لمن اتقى الشرك فامن وعلى الثاني
هدى لمن اتقى جميع الاثام وعلى الثالث هدى لمن لم يشتغل عن مولاه
وانقطع عما سواه ويجوز ان يفسر بما يعمها وهذا كله ماخوذ من تفسير
الراغب وقيل وجه تعلق الهدى بهم على الاول ان المراد به الهدى
الذي حصل به ذلك التقوى او الزايد عليه من المرتبتين الباقيتين

وكذا الثاني واما الثالث فعلى التفسير به سعيه ارادة الهدى الذي حصل به ذلك التقوى اذ لا مرتبة بعدها ولا يخفى ما فيه ولا تنزل على كلام المصنف بعد التامل قوله واعلم الى اخره هذا معطوف على مقدر اي احفظ ما ذكرناه واعلم او استيناف وعادة المصنفين ان ياتوا به في صدر الكلام الذي يهم للدلالة على الشروع في امر غير ما قبله حثا عليه وتحريضا وقد استعمله العرب قديما قال ٭

واعلم فعلم المرء ينفعه ٭ ان سوف ياتي كلما قدرا ٭

والوجه جمع وجه ومعناه الحقيقي معروف وله معان اخر مجازية وشاعت حتى صارت كالحقيقي منها النوع وفي الاساس لهذا الكلام وجه صحة اي نوع وضرب منها وقوله الم مبتدا الى اخره لم يذكر بقية الاحتمالات السابقة لانها غير ملائمة لقوله وذلك الى اخره وجوز في الم ثلاثة اوجه فاذا كان اسم السورة فاللام في الكتاب للعهد والمراد به السورة او القران بالمعنى الكلي وهو الوحي المتفرد وكونه بمعنى الكلي يحتاج الى تاويل واذا اريد به القران فهو ظاهر وان اريد به المولف منها كما سياتي فهو اعم من القران والمحمول لا بد ان يكون اعم او مساويا ولا يجوز ان يكون اخص فلذا اوله بان المراد به مولف معجز او هو يخص القران فتساويا ولا يضره كونه اعم بحسب الاصل والاصل له معان مرت والمراد منها القاعدة الكلية او الاغلب لا ما يبتنى عليه غيره قوله او يقدر الى اخره يعني انه ماول بهذا بقرينة المقام وليس المراد التقدير اللفظي وان اوهمه اللفظ بان يحذف الجار ومتعلقه ويقام المجرور مقامه كما توهم لانه مع بعده فيه تعسف ظاهر قوله وان كان اخص الى اخره اشارة لما قرر في المعقول من ان معنى القضية الحملية صدق المحمول على ما اتصف بمعنى الموضوع فلو كان اعم لزم صدق الاخص عليه فلا يكون الاعم اعم والاخص اخص ووجهه ما ذكره المصنف بعده فهو مثل الانسان زيد فان معناه الانسان الكامل ولولاه لم يصح الحمل وما قيل من ان للاحسن الابلغ ان يراد في مثله بالمحكوم عليه الجنس على اطلاقه ويحمل عليه

فرد

فرد خاص من افراده بادعاء ان الجنس منحصر فيه كما يقال زيد هو الانسان وهو الرجل كل الرجل كان ما عداه لا يدخل تحت الجنس ولا يسمى باسمه لعدم الاعتداد به بالنسبة اليه غير موافق لما نحن فيه فان المحمول هنا ذلك وهو اسم لجزئي لا لجنس ولو كان الكتاب بدونه امكن ذلك مع ان ما ادعاه من وجه الابلغية موجود بعينه فيما ذكره المصنف رحمه الله فالخبر المذكور اخص من المبتدا ظاهرا وبحسب الارادة مساو له قوله الكامل في تاليفه البالغ الى اخره المراد بكونه في اقصى درجاتها انه اقصى ما وجد منها في الخارج واعلى ما خرج من القوة الى الفعل فلا يرد عليه ما قيل من ان كون القران او السورة في اقصى درجات البلاغة والفصاحة غير مسلم لانه تعالى قادر على ان يوجد ما هو اعلى منه وذلك وان كان اشارة لجزئي فالصفات المذكورة كلية وضم الكلي للكلي لا يفيده الا انه يفيد انحصار موصوفها في شخصه بحسب الخارج لانه معلوم نزول بعضه وتحديه لهم فكانه قال المولف المعلوم عندهم بصفاته ذلك الى اخره والدرجات المراقي كالسلم واحدتها درجة والمراتب جمع مرتبة وهي محل الرتوب وهو الاستقرار استعيرت للشرف كالمنزلة والمكانة والرتبة كما يخاطب العظيم بالمجلس السامي تادبا وليس ما هنا مجرد تفنن لان المرقاة توصل للرتبة فهي اعلى منها فلذا اتى بها في البلاغة اشارة الى انها اشرف من الفصاحة كما تقرر في محله قوله والكتاب صفة ذلك هذا حكم الاسم الواقع بعد كل اسم اشارة على المشهور ولا يكون الا معرفا بال وقال ابن مالك ان كان جامدا محضا فهو عطف بيان واكثر المتاخرين يقلد بعضهم بعضا في انه نعت ودعاهم اليه ان عطف البيان لا يكون الا اخص من متبوعه وهو غير صحيح وممن ذهب الى انه عطف بيان الزجاج وابن جني وقال ابن عصفور من حمله على النعت لحظ فيه معنى الاشتقاق كانه قال الحاضر والمحسوس وهو مبني على ان النعت لا يكون الا بمشتق او ماول به وقد قال ابن الحاجب ان

التحقيق خلافه فما ذهب اليه المصنف احد الآرا في هذه المسلة والثانيه
اذا كان صفة عهدية واذا كان عطف بيان حضورية وهي قسم منها وهذا
ما جزم به النحاة في بعض الناس قال هنا اللام فيه عهدية لانه المتبادر
وايضا لا فايدة في الاخبار عن السورة او القران بانه اي المولف المخصوص
يصدق عليه جنس الكتاب فان قصد الحصر في اسم الاشارة ثم حمل
ذلك الكتاب على القران ظاهر واما على السورة او المولف فباعتبار
صحة اطلاق الكتاب على الكل والجزء بالاشتراك فاثبته بالدليل
وهو عنه مع ما في دليله من المنع الظاهر **قوله** وان يكون الم
خبر مبتدا قيل تقديره القران او السورة او المتحدي به الم اي المولف
من جنس هذه الحروف التي الفوا منها كلامهم والمقصود من الاخبار
الالزام والتبكيت وقيل تقديره هذه الم وصحة الاخبار عن هذه
بالم على معنى ان هذه السورة المشهورة بالفضل والكمال بلاغة وهداية
او على ان مسماه بهذا الاسم ولا يخفى قصوره فان هذا الاعراب عند
المصنف على الوجوه الثلاثة كما صرح به في اول كلامه الا ان يكون
صرح ببعض الوجوه واحال الباقي على القياس **قوله** ولا ريب
في المشهور قال الجزه المشهور صفة لمقدر اي القراة المشهورة المتواتره
وهي قراة الفتح على البنا عليه وقوله لتضمنه معنى من هو مذهب
محققي النحاة فعلة البنا تضمن معنى الحرف الذي هو من الاستغراقية
كما ان ما جاني من رجل نص في الاستغراق بخلاف ما اذا رفع ما
بعدها سوا عملت او الغيت وقيل انما بني لتركبه مع اسمها تركيب
خمسة عشر وقيل انه معرب حذف تنوينه وهو ظاهر كلام
سيبويه في الكتاب ومنهم من اوله ومنهم من رده وقالوا ان قراة
الفتح انما كانت نصا في الاستغراق لان نفي الجنس مستلزم
له قطعا واورد عليه ان الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية
لا يتناقضان فيجوز ان ينتفي الجنس في ضمن فرد ويثبت في ضمن
فرد اخر الا ان يقال المفهوم عرفا من نفي الجنس بلا تقييد نفيه
بالكلية وايضا لا يظهر الكلام على من جعل اسم الجنس بازاء

فرد ما وليس بوارد لان من ذهب الى انها نص في الاستغراق يقول
انها لعموم النفي لا لنفي العموم كما صرحوا به وقالوا لا يجوز لا رجل في الدار
بل رجلان ورجال فكيف يكون سالبة جزئية **قوله** لانه نقيضها
بتاء التانيث في بعض النسخ وفي بعضها بدون نقيضها يعني انها
حملت على ان في العمل كما يحمل النقيض على النقيض لان لا لتاكيد النفي
العام وان لتاكيد الاثبات او تلك موضوعة للنفي وهذه للاثبات
او هو من حمل النظير على النظير استعمالا للملازمة لا العاطفة لا مطلق
لا للاستماكان وابو الشعثا بشين معجمة مفتوحة وعين مهملة ساكنة
وثا مثلثة تليها الف ممدودة وهو سليم بن الاسود المحاربي التابعي
راوي هذه القراة الشاذة **قوله** مرفوع بلا الى اخره هذا هو المشهور
بين النحاة في رفع ما بعدها على انها عاملة عمل ليس وقال ابن
مالك لو ذهب ذاهب الى انها لا تعمل عمل ليس كان حسنا اذ لا يحفظ
في نظم ولا نثر سوى قوله تعز فلا شي على الارض باقيا ولا وزر مما قضى الله واقيا
وفي الجملة في ذلك ثلاثة اقوال الجواز وهو مذهب سيبويه والمنع وهو
مذهب الاخفش والمبرد والثالث انها عاملة في الاسم وهما جميعا في
موضع الابتدا ولا تعمل في الخبر وحكي عن الزجاج وسماع نصب الخبر
قاض بالمذهب الاول **قوله** وفيه خبره ضمير خبره راجع للا على
المذهب المشهور من انها العاملة الرافعة للخبر وذكر باعتبار اللفظ
او الى رب لانه مبتدا بحسب الاصل فالخبر له واختلفوا في رافع الخبر
هل هو لا وحدها او مع الاسم او المبتدا وعلى هذا فضمير صفته الا تي
راجع اليه كضمير خبره من غير تفكيك او تقدير مضاف اي صفة
اسم والمراد على قراة الرفع ايضا الاستغراق لانه لم يرد نفي ريب واحد
كما في البحر وعلى كونه خبرا على القرائتين محله مختلف فان قلت
من هذه زايدة كما في المغني وغيره فكيف يتاتى دلالتها على الاستغراق
والزايد لا معنى له وايضا الزايد اذا لم يذكر لا يتغير فكيف قالوا بالبنا للاستغراق
لتضمنه معناها وفي كلام الشريف ما يقتضي الفرق بين ذكرها وعدمه
وهو مناف لذلك ظاهرا قلت الزايد في فصيح الكلام ليس زايدا من

كلا الوجوه ولذا يسمى صلة تاديا وتحاشيا عن ابهام اللغوية والفرق
بين التضمين والتقدير ظاهر فيفيد التاكيد لما يدل عليه الكلام والنكرة
في سياق النفي ظاهرة في العموم فاذا اكدت يقوي ذلك فصار نصا في العموم
فتدبر **قوله** ولم يقدم الى اخره قال قدس سره لما كان المقصود بالنفي ليس
هو الريب بل كونه متعلقا له كان مظنة لتوهم ان النفي ليس متوجها
الي اصل الريب بل الي متعلقه الذي هو الظرف فكان ذكره اهم فهلا قدم
اجاب العلامة بان النفي متوجها الي الريب لا الي متعلقه لكن لم يقصد
نفي الريب عنه انه لم يرتب فيه احد بل قصد اثبات انه حق وصدق وان
الريب فيه غير واقع موقعه ومن المعلوم ان هذا القصد لا يقتضي
تقديم الظرف علي ان ثمة مانعا منه وهو انه لو قدم لافاد معني بعيدا
عن المراد وهو ان الريب ثابت في كتاب اخر لا في هذا الكتاب وهذا المعنى
سوا استقام ام لا لا يناسب المقام اذ لا منازعة فيه وفي المفتاح
انه لو قدم لدل علي ان ريبا في ساير كتب الله تعالى وهو باطل ولا يخفا
في انه توجيه اخر واما الا فيها غول فان نظر الي حاصل المعنى كان قصرا
لصفة الاغتيال علي خمور الدنيا وان روعي القاعدة القايلة بان
تقديم المسند يفيد حصر المسند عد قصر الموصوف علي الصفة
اي الغول مقصور علي عدم الحصول في خمر الجنة لا يتعداه الى عدم
الحصول فيما يقابلها اي عدم الغول مقصور علي الحصول فيها
لا يتجاوزه الي الحصول في هذه الخمور والغول الصداع او مصدر غاله
اذا اهلكه وقد بقي هنا امور لعل النوبة تفضي الي بيانها باذن الله تعالى
وقد اورد علي الزمخشري انه لا محذور فيما ذكره لو قوع الريب في كثير من
الكتب واجيب بان المراد لزوم الريب في الكتب السماوية وقيل عليه
انها لما فيها من التخويف محل ريب فلا محذور ايضا وفيه بحث
وقيل لو قدم لزم من حصر الريب فيه فيلزم مشاركته لغيره في
الريب وهذا بنا علي ان ملاحظة الحصر قبل دخول النفي والامر
بالعكس كما صرحوا به وها هنا بحث اورده بعض المتاخرين وهو
ان لا ريب فيه لا يصح تقديم الخبر فيه اذ لا يجوز لا فيه ريب من غير
تكرار

تكرار لانه اذا فصل بينها وبين اسمها وجب الرفع والتكرير ولا عديل
للنفي هنا حتى يصح تكريرها او يقدر وهذا وان صح في قراءة ابي الشعثا انه
قال الزمخشري ذكره في المشهورة وسوق القاضي علي العموم ورد بان وجوب
تكريرها فيما ذكر ليس متفقا عليه لذهاب المبرد وبن كيسان الي جوازه
ولا يخفي انه قول مرجوح عند النحاة فانه عندهم ضرورة علي انه فرض
جوازه غير فصيح وانكار ابي حيان افادة تقديم الخبر للحصر هنا مما
لا يلتفت اليه وان اورد في بعض الحواشي **قوله** او صفته الي اخره
معطوف علي قوله خبره وما قيل عليه من ان فيه تفكيك الضماير ولو
قال صفة بدون ضمير كان اوجه لسلامته مما ذكر ليس بشي لامكان
اتحاد مرجعها كما مر مع ان التفكيك لا محذور فيه اذا ظهر المراد وذكر في
الخبر ثلاثة اوجه تقريرها ظاهر من كلام المصنف رحمه الله وحذف
الخبر كاني لا ضير اي فيه هو الافصح الاكثر وقد التزمه بعض العرب
وجعله لا زايد غير الترتيبة وحينئذ يصح الوقف على ريب لتمام اللفظ
والمعنى قال في المرشد ان جعلت لا ريب بمعني حقا فالوقف عليه تام
ولا حاجة لتقدير فيه ولولاه كان قبيحا وقال الامام الاولى الوقف على
فيه ليكون الكتاب نفسه هدى وقد ورد في ايات كثيرة وصفه بانه
نور وهدى وفيه نظر وهذا الوقف لنافع وعاصم وقوله علي ان فيه خبر
هدى اي لفظ فيه المذكور وخبر لا فيه اخرى مقدرة **قوله** وهدى نصب
الى اخره ذو الحال ذلك او الكتاب والعامل على كلا التقديرين اسم
الاشارة ويجوز ان يكون حالا من الضمير المجرور في فيه والعامل ما في
الظرف من معنى الفعل وجعل المصدر حالا على الاوجه المشهورة
في امثال المواد الا ان العامل فيه ما في هذا من معنى التنبيه او في ذا من
معنى الاشارة فاتحاد عامل الحال وذيها على اشتراطه موجود فيه
وسياتي ان شا الله تحقيقه في قوله تعالى هذا بعلي شيخا فلا نطيل
الكلام بذكره **قوله** وان يكون ذلك مبتدا الي اخره وصف الكتاب
بالكامل ايما الى ان المقصود من حصر الجنس حصر الكمال والا لم يصح
اي لانه لكماله في بابه ونقصان ما سواه يستحق دون غيره ان يسمى

كتابا كأنه الجنس كله نحو هو الرجل وهم القوم وقد مر تحقيقه في تقديم
الخبر واما لزوم نقصان غيره من الكتب السماوية فيدفع بانه لعدم الاعجاز
او استكمال الاحكام الشرعية ونقصان الفاضل عن الافضل لا يخرجه
عن كونه فاضلا خصوصا اذا اقتضى ذلك حكما ومصالح بخلاف الريب
وهو التردد في انها من عند الله فانه لا يليق وقد مر وجه اخر فيذكره وانما
لم يقدم هذا على قوله ولا ريب وينظمه في سلك الوجهين السابقين
لانهما يعمان الاحتمالات وهذا خاص بما اذا اريد بالم القرآن كما تنطق
به عبارته وفصله وقيل انه اخره ايما الى ضعفه لان الم اذا كان اسما
للسورة وذلك اشارة اليها كان حصرا لكمال فيها اثباتا للنقصان في
ساير السور فانها المقابلة لها دون الكتب السالفة فاما ملاحظة
الحصر في السورة باعتبار قرانيتها لا خصوص كونها سورة وان يراد
بالسورة القرآن مجازا خلاف الظاهر ويستاهل بمعنى يصير
اهلا المراد به يستحق كما مر تفصيله وكذا ان نقول اخره لان ما يليه
مبني عليه **قوله** والاولى ان يقال متناسقة بمعنى متناسبة مرتبطة
بدون عطف من نسقت الدر اذا نظمته ومنه عطف النسق وفي قوله
متناسقة ايهام لنسق العطف وليس بمراد لان اللاحقة تقرر
السابقة وتؤكدها ولما بين المؤكد والمؤكد من الاتصال لا يعطف احدهما
على الاخر كما اتفق عليه اهل المعاني وان صرح النحاة بخلافه في نحو
كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون كما سياتي ولما ذكر ما ذكره من الاعراب
الناظر للمفردات وكان المتبادر منه انها جملة واحدة او في حكمها
كما يظهر للنظر الصادق فيما قصده اشار الى انه لا يليق بجزالة بجزالة
البلاغة وفخامة المعنى ومقتضاها ان تجعل جملا متعددة فبين
ذلك بوجهين وقال فالم الى اخره بالفاء التفصيلية **قوله** جملة دلت
الى اخره كونه جملة اصطلاحية حقيقة ان قدر خبرا ومبتدأ وجعل
علما فان اريد به طائفة من الحروف للايقاظ واولت بما مر فهي
في حكم ذلك ان قلنا لها محل من الاعراب فان لم نقل به لا يتاتى ما ذكر
واليه اشار بقوله على ان المتحدى به فجعل الم هو المبتدأ والمتحدى به

خبره

خبره المقدر والمصنف عكسه فقيل في وجهه انه نظرا الى ان اتصاف الكتاب
بانه المتحدى به معلوم مكشوف دون اتصافه بانه المؤلف من جنس
ما يركبون منه كلامهم ولا يخفى ما فيه فان كونه مؤلفا من جنس الحروف
لا غطا عليه حتى يكشف بل الظاهر انه غير مفيد فايدة تامة لظهوره
فلذا اخبر عنه بما ذكر ليجدي وهذا ظاهر على ارادة الحروف وعلى العلمية
لاشعارها بذلك كما مر ولم يلتفت لبقية الاقوال لضعفها عنده فقال
قوله مقررة لجهة التحدي الى اخره بانه متعلق بقوله مقررة
واتصافه بغاية الكمال في لفظه ومعناه فهو هاد بالمعنى والعبارة بخلاف
غيره من الكتب فلا يقال كيف يفضل بكماله في التحدي على غيره من الكتب
ولا اعجاز لها وفي شرح التلخيص معنى ذلك الكتاب انه الكامل في الهداية
لان الكتب السماوية انما تتفاوت بحسبها لا غير فان قلت قد تتفاوت
الكتب بجزالة النظم وبلاغته كالقرآن الفايق على جميع الكتب باعجاز
نظمه قلت هذا داخل في الهداية لانه ارشاد الى التصديق به ودليل
عليه قوله الحروف المقطعة دالة على الاعجاز الدال على انه ليس من
صنيع البشر بل من كلام خالق القوى والقدر على ما مر فهو المراد بجهة
التحدي هنا فالمقرر المؤكد له هو كونه هاديا لجميع العباد لخيري المعاش
والمعاد فانه متضمن ايضا لانه امر الهي فلا حاجة لادخال الاعجاز
فيما ترتب عليه الجملة الثانية بل لا وجه له اذ هو مع انه كالمصادرة غير
مشترك بين الكتب فلا يلتفت لما قيل في بعض حواشي المطول من انه
كلام على السند الاخص وان كون الشيء غاية سببا في نفسه مما لا يمكن
انكاره غاية الامر انه صار سببا لكمال اخر هو الهداية انتهى وفي نسخ
القاضي هنا اختلاف بالزيادة والنقصان **قوله** ثم سجل الى اخره
اي قرره واثبته وفسره الشريف رحمه الله بحكم به حكما قطعيا
ويقال سجل مشددا واسجل قال المعري
طويت الصبا طي السجل وزادني ... زمان له بالشيب حكم واسجال
وفي شرح مقامات الزمخشري له يقال سجل عليه بكذا اذا شهره
كانه كتب به عليه سجلا انتهى فهو استعارة للتشهير والنداء والمصنف

رحمه الله استعاره للاثبات وهو ترتيب منه ولا تجري في المجاز وتعديته
بعلي وبالباء وجهه بيلغ بما مر اي اظهر كماله بنفي الريب عنه قال المحقق
الموتدى بالكمال لا يرتاب فيه عاقل وعطف هذا بثم لما بينهما من التفاوت
الرتبي فان ما قبله دال على الاعجاز وبلوغ غاية الكمال وهما صفتان
جليلتان لا زمتان له وهذا نفي للريب واثبات للحقية وبينهما بون
بعيد **قوله** اذ لا كمال اعلى الى اخره في الكشاف لا كمال اكمل مما للحق واليقين
ولا نقص انقص مما للباطل والشبهة وقيل لبعض العلما فيم لذتك فقال
في حجة تتبختر اتضاحا وشبهة تتضاءل افتضاحا وقوله لا يحوم الشك
حوله مبالغة في كونه يقينيا لا تعتريه شبهة اصلا لانه اذا نفي قربه
منه علم نفيه عنه بالطريق الاولى ويحوم مضارع حام الطاير حول
الماء اذا دار به وفي الحديث من حام حول الحمى يوشك ان يقع فيه اي من
قارب المعاصي ودنا منها قرب وقوعه فيها وهذا استعارة مكنية
بتشبيه اليقين بعين عذبة والشبه بطاير يريد الشرب منه
ولا يصل اليه واثبات الحومان تخييل او هو استعارة تمثيلية
وقيل هو انه كناية كقول فما جاز جود ولا حل دونه ولكن يصير
الجود حيث يصير فيفيد مبالغة ماخوذة من جعله نفس الهدى
واعلم ان المصنف تبعا للزمخشري ذكر ان هنا جملا اربع كل منها
موكد لما قبله والسكاكي خالفه في ذلك بعد ما وافقه في اصل التاكيد
فقال ان بعضها منزل منزلة التاكيد المعنوي لاختلاف معناهما
وبعضها منزل التاكيد اللفظي لاتحاده فلا ريب بالنسبة الى ذلك
الكتاب بمنزلة التاكيد المعنوي ولما بولغ في وصف الكتاب بانه
بلغ اقصى الكمال بجعل المبتدا ذلك وتعريف الخبر باللام الجنسية
المفيد للحصر حقيقة او ادعا افاد ان ما سواه ناقص وانه المستحق
لان يسمى كتابا فجاز ان يتوهم انه رمي به جزافا فاتبع ذلك الكتاب
بلا ريب فيه لنفي ذلك التوهم ووزانه وزان نفسه وهدى للمتقين
معناه ان ذلك الكتاب بلغ في الهداية درجة لا يدرك كنهها فهو
كزيد زيد الى اخره ما فصل في شروحه وحواشيه وقال قدس

سره

سره لا اشكال فيما سلكه الزمخشري ومن تابعه وما في المفتاح وكتب المعاني
يتجه عليه ان الانسب ان يعطف هدى للمتقين على لا ريب فيه لاشترا كه
في انهما تاكيد لذلك الكتاب عندهم ولا امتناع فيه انما الممتنع عطف
التوكيد على الموكد لا عطف احد التاكيدين على الاخر والتفصي عنه ان
يقال لما كان لا ريب فيه موكدا للجملة الاولى اتحد بها فالجملة السابقة
التي يتوهم العطف عليها هي ذلك الكتاب معتبرا معه ما هو من تتمته
واليه اشار في المفتاح اقول قد استحسن هذا بعض الفضلا وقال انه يظهر
منه وجه عدم العطف في نحو قوله تعالى فسجد الملايكة كلهم اجمعون
مع اتحاد كلهم واجمعون في التاكيد به للملايكة وليس الاستحسان بحسن
فان التاكيد اذا تعدد سوا كان من نوع او لا لا يصح عطفه اذ لم يسمع
ولم ينقل به احد من النحاة ثم انه قيل عليه انه يقتضي ان يكون من
اسباب الفصل كون الثانية موكدة لما اكد بالجملة الاولى ولو قيل انه لم
يعطف على ريب فيه ليلا يتوهم عطفه على ذلك الكتاب جاز وهو
احسن مما ذكره السيد واقرب ولا يلزمه اختراع سبب اخر للفصل
ثم انه قيل ان سبب عدول صاحب المفتاح عما في الكشاف انه
لا يجوز ان يكون للتاكيد تاكيد في المفرد المقيس عليه وان ترك
العطف فيما اختاره لان بين اللفظي والمعنوي مباينة تقتضي
الفصل وانه لا يصح العطف على امر هو من تتمة امر اخر ولا يخفى
انه يرد عليه انه مخالف لذلك ايضا في الجملة الاولى وفي تقديم
التاكيد المعنوي على اللفظي والمعروف خلافه وقد وجه بما
تركه احسن من ذكره فالحق ان ما ينزل منزلة الشي لا يلزم
ان يكون مثله من جميع الوجوه وما استصعبوه اهون من ان
يستصعب فافهم ترشد **قوله** او يستتبع السابقة الى اخره
هذا معطوف على قوله تقريرا للاحقة منها السابقة وقوله استتباع
بالنصب مفعول مطلق وعامله يستتبع وهو اما نوعي او تشبيهي
كخبط خبط عشوا لان الاستتباع طلب التبعية والمراد به الاستلزام
وهو على ضروب منها استلزام الدليل لمدلوله والمراد ما يقرب منه

ويشبهه لما بينهما من التلازم لاستلزام الاعجاز غاية الكمال وغاية كمال
الكلام البليغ ببعده من الريب والشبه لظهور حقيقته وذلك مقتضى
لهدايته وارشاده فان نظر الى اتحاد المعاني بحسب المآل كان الثاني
مقررا للاول فترك عطفه وهو الوجه الاول وان نظر لان الاول
مقتضى لما بعده للزومه له بعد التامل الصادق فالاول لاستلزامه
لما يليه وكونه في قوته يجعله منزلا منه منزلة بدل الاشتمال لما بينهما
من الملابسة والملازمة فوزانه وزان حسنها في اعجبتني الجارية
حسنها فترك العطف لشدة الاتصال كما قرره اهل المعاني في قوله
اقول له ارحل لا تقيمن عندنا وهذا مراد المصنف رحمه الله لا ان
الثاني مترتب على الاول المدلول على الدليل كما توهمه لقصور النظر
فورد عليهم ان المعروف في مثله اقتران الثاني بالفاء التفريعية
كما يقال العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث وهي وان لم يكن
عاطفة فهي اداة وصل كواو الحال لان المعتبر عندهم في مثله
كونه عاطفا بحسب الاصل والصورة فدفع بان الظاهر انه من القسم
من الاستئناف البياني وهو ان يكون جوابا عن سؤال عن غير السبب
المطلق والخاص كانه لما قيل انه متحدى به مع انه من جنس
كلامكم قيل فما يلزم من هذا قال انه يكون هو الفائز دون غيره وهكذا
يقدر فيما بعده الى ان ينتهي السؤال وينقطع الجواب ولا يخفى انه ليس
في كلامه ما يدل على ما ذكره وانما يريد انه لكون الجملة الثانية معناها
لازم للاولى حتى كانه مستفاد منها اقتضى ترك العطف كما عرفته
انفا ولم ينظر الى تعريفه عليه حتى يقال ايضا ان الظاهر
الفاء كما في قوله ضرب فانفجرت وقيل ان نكتة الفصل على هذا
ان اللاحق نتيجة السابق فبينهما كمال الاتصال ففي هذا الوجه
كل سابق مقرر للاحق على عكس التوجيه السابق وهو لطيف
جدا الا انا لم نعثر عليه في كلام القوم والمطابق لقواعدهم جعل
اللاحق مؤكدا للسابق لانه لكونه منتجا له متضمنا له فذكره يتضمن
ذكره والفصل على هذا الوجه لكون اللاحقة مقررة للسابقة

فان قلت

فان قلت لم يعهد ذكر النتيجة بلا رابطة فحسن هذا التوجيه وقبوله
يتوقف على استغناء النتيجة عن الرابطة نعم لا تعطف النتيجة
لكن تربط بحرف التعقيب والتفريع فقد احوجه هذا الوجه الى
نكتة ترك حرف التفريع بل الى وجه صحته قلت اذا قصد الاستدلال
والاستنتاج فلا بد من حرف التفريع ولم يقصد هنا بل قصد الاخبار
بكل جملة استقلالا الا انه كان كل لاحق نتيجة للسابق فلهذا لم يحسن
العطف لعدم صحة عطف النتيجة على الدليل ولما لم يقصد الاستدلال
لم يكن لايراد حرف التفريع معنى انتهى ولا يخفى ما فيه من الخبط والخلط
فعليك بعض النواجذ على ما قدمناه والمراد بالاستتباع هنا الاستلزام
كما مر وفي اصطلاح اهل البديع ان يساق الكلام لمدح ونحوه ثم يلوح به
لمعان اخر كما في قوله نهبت من الاعمار ما لو حويته لهنئت الدنيا بانك خالد
وهو قريب منه وتشبث بمعنى تعلق وهو استعارة هنا ولا محالة
بفتح الميم والبنا على الفتح بمعنى لا بد **قوله** وفي كل منها الى اخره يعني
ان هذه الجمل المتناسقة مع ما تضمنته من الفوائد الجمة في نظمها
بدائع اخر والنكتة الدقيقة اللطيفة معنوية كانت او لفظية
والمراد الثانية واصلها من نكت في الارض بقضيب ونحوه يؤثر فيها
والجزالة مصدر جزل الحطب بالضم اذا عظم وغلظ فهو جزل ثم استعير
في العطا فقيل اجزل له العطا اذا وسعه وفي الراي فيقال راي جزل
اي قوي محكم ومنه ما هنا ففي الاولى اي الجملة الاولى وهي الم على تقدير
التقدير اي هذه الم ان جعلت اسما للسورة او اولت نكتة وهي
ما يقتضيه الحذف وهو من الايجاز المستحسن وجملة نفسه
نكتة تشبيها والرمز الاشارة الخفية الى اعجازه لتحديهم بما هو من
جنس كلامهم واصله الاشارة بالشفة او الحاجب وهو في الاصطلاح
كناية مخصوصة وهو المراد والمقصود هو التحدي والتعليل
وهو انهم انما عجزوا عنه لانه كلام الله وليس هذا التعليل البديعي
المسمى بحسن التعليل لانهم اشترطوا فيه ان لا يكون علة في الواقع
بل امر تخييلي ادعائي كما في قول ابن الرومي

رايت خضاب المرء بعد مشيبه حدادا على شرح الشباب يلبسه
والجملة الثانية ذلك الكتاب وفخامة التعريف الجنسي لافادته
الحصر بكماله كما مر وابهام الباطل في الثالثة وهو كون غيره من الكتب
السماوية محلا للريب وهي منزهة عنه كما هو مسلك السكاكي فان حملت
قوله فيما مضى لانه لم يقصد تخصيص نفي الريب به على هنا فالامر ظاهر
والا فلما كان فيه وجهان بين احدهما فيما مضى والاخر هنا استيفا للنكات
وقيل المراد بابهام الباطل ابهام ما ليس بمقصود وكلما ليس بمقصود
باطل او ابهام الريب في كتب الله او في بعض السور وهو باطل وهذا هو
الحامل على الوجه الاول لئلا يخالف ما مر ومن لم يتنبه لهذا فسره
بالثاني وفسر السابق بما مر ولك ان تقول ما نحاه الزمخشري
هو المقصود الاعظم من النظم وما نحاه السكاكي دفعا لما يوهمه عرض
الكلام فلا منافاة بينهما وامر الرابعة ظاهر **قوله** وتخصيص الهدى
بالمتقين الى اخره معطوف على قوله الحذف فهو من جملة نكات الرابعة
والاستيناف فيه بعيد وهذا لا ينافي قوله في كل واحدة منها نكتة
بالتوحيد لتعدد النكات في كل واحدة منها لانه جعل مجموع ما في كل واحدة
واحدا لتعلقه بامر واحد وقيل المعنى ان شيا من تلك الجمل لا يخلو عن
نكتة واحدة البتة وهو لا ينافي الزيادة والمراد بالغاية غاية الهدى
وفايدته وهو الانتفاع به كما مر وقيل المراد بالغاية الماآل ومجاز الصيرورة
كتسمية العصير خمرا والفرق بينه وبين المشارفة ان مجاز
الاول ان حصل على الفور نحو من قتل قتيلا فهو مجاز المشارفة وان
كان بعد زمان فهو مجاز الصيرورة فالوجهان الى ان المتقي
حقيقة لكنه علق به الهدى باعتبار المال مشارفة او صيرورة
الا انه كان الظاهر حينئذ العطف باو دون الواو وكونها بمعنى
او بعيد وقيل هما وجه واحد وان قوله باعتبار الغاية بيان
لعلاقة المجاز لشموله الصيرورة والمشارفة وتسمية الى اخره
بيان صفته وقيل انه حقيقة عنده والمجاز على تقدير حمل
المتقين على الدرجة الثالثة للتقوى لانه يتقي بذلك الهدى

وقيل

وقيل اوله بناء على انه حقيقة وما بعده على انه مجاز بتقدير **قوله**
ايجازا وتفخيما الى اخره مع ما فيه من حسن المطلع بتصدير سنام القران
واول الزهراوين باشرف عبارة وعبادة والايجاز لان اصله الضالين
الصايرين للتقوى وهذه نكتة تجري في كل مجاز وقيل لان اصله ينفع
هداه ولا وجه له وضمير لشانه للهدى تعظيما له بانه لا يليق ان يسند
الا الى اشرف المخلوقين ومنهم من ارجعه للمتقي بمعنى من هو بصدد
التقوى لمدحه وجعله كانه متق بالفعل ولا يرد عليه انه لا يليق
حينئذ اجرا الذين يومنون الى اخره عليه لان من هو بصدده نزل منزلة
المتصف بالفعل مع ان يومنون وما بعده مستقبل وفي بعض شروح
الكشاف البحث عن مناسبة الكلم المفردة وان كان ارسخ في البلاغة
الا ان ملاحظة الارتباط فيما بين الجمل ادق والطف لانها في الاغلب
بين الجمل باعتبار المعاني العقلية وفي المفردات باعتبار المعاني
الوضعية ولا شك ان الاولى الطف واخفى وهذا منه بناء على ان
احكام الفصل والوصل تجري في المفردات كما صرح به عبد القادر
وان تبادر من كتب المعاني خلافه فتامل **قوله** اما موصول
بالمتقين الى اخره ذكر فيه وجوها معلومة من كلامه والذين يحتمل
الرفع والنصب والجر على انه نعت تابع للمتقين وجوز فيه البدل
وعطف البيان والرفع والنصب على القطع المدحي بتقدير هو
او اعني ونحوه والابتدا على الاستيناف واولئك خبره ثم ان الوصف
يذكر لامور كالكشف والتعريف وذلك اذا اتحد مفهومه بمفهوم الموصوف
كالجسم الطويل العريض العميق متحيز والتمييز اذا كان مفهومها
غير مفهوم الموصوف نحو زيد التاجر عندنا والمدح كما في صفات الباري
الذي لا يخفى على احد ولا يشاركه شي فيميز عنه وقد يقصد مدح الصفة
نفسها والدلالة على انها خصت بالذكر لانها اشرف من ساير الصفات
كما سياتي وفرقوا بين المدح صفة والمدح اختصاصا بان الوصف في
الاول اصل والمدح تبع والثاني بالعكس وبان المقصود الاصلي في الاول
اظهار كمال الممدوح والاستلذاذ بذكره ومن الثاني اظهار ان تلك

الصفة احق باستقلال المدح من غيرها اما مطلقا او بحسب المقام
والمصنف قسمها الى مقيدة وهي ما افاد قيدا ومعنى لا يفهم من
الموصوف وموضحة وهي بخلافها ومادحة وهي ما لا يقصد به التقييد
ولا الايضاح وقدم الاولى لانها الاصل الاغلب وقوله موصول اي متصل
معنى يدخل فيه النعت المقطوع لانه تابع حقيقة ومعنى وان خرج
صورة بخلاف المستانف ومن تعبيره بالموصول هنا لطافة لا تخفى
لما فيه من التورية **قوله** ان فسر التقوى الى اخره قد مر ان للتقوى
معنى لغوي وهو الصيانة او فرطها وشرعي وله مراتب مر تحقيقها
وما ذكر هنا خارج عنها بحسب الظاهر فاما ان يكون معنى اخر عرفي
لما ذهب اليه العلامة في شرح الكشاف والمراد بالعرف فيه عرف
اهل اللغة او المتعرف العام لا عرف الشرع حتى يعود الاستشكال
او يقال هو من الشرعي وان لم يكن داخلا في قسم من الاقسام السابقة
على التعيين لان المقصود من تلك المراتب بيان حدها الادنى والاوسط
والاعلى فلا ينافي ان يكون بينها مراتب اخر مركبة او مفرزة منها
فسقط ما قيل من انه ان حمل هذا على المرتبة الاولى فالصفة مقيدة
باعتبار الصلاة فيما بعدها لكن لا يتعين فيه ترتيب التحلية على التخلية
لان الصلاة تنهى عن الفحشا والمنكر فيقتضي اجتناب المنكرات
كلها وهي تخلية ايضا الا ان يتكلف وان حمل على المرتبتين الاخيرتين
فليست بمقيدة او هو لغوي لان التقوى في اللغة الاحتراز واورد
عليه ان المراد هنا احتراز خاص فلا يكون حقيقة لغوية ولذا قيل
انها مقيدة ان فسرت التقوى بما يناسب معناها اللغوي الذي هو
الاجتناب اعني ترك ما لا ينبغي شرعا من المعاصي والمنهيات ولا يخفى انه
ما فيه لا يجدي نفعا كالقول بانه نوع من اللغوي خص لاقتضاء المقام
له والحق ان هذا معنى حقيقي شرعي او لغوي كما في الكشف وهو الاظهر
ولا يرد عليه ما مر لانه انما يكون كذلك اذا لم يخص بتعريف بال او اضافة
واما في ذلك فلا مرية في انه معنى حقيقي فرجل وغلام عام او مطلق
لو اريد به زيد وعمرو كان مجازا ولو قيل الرجل والغلام بالتعريف

العهدي

العهدي واريد ذلك فلا وهو اشهر من ان يذكر والمراد بالمتقي هنا من يجتنب
القبائح والمنهيات سواء امتثل الاوامر واتى بالحسنات ام لا فالصفة
مخصصة لزيد التاجر لدلالتها على ما هو خارج عن معنى الموصوف فان
قيل اجتناب المعاصي لا يتصور بدون فعل الطاعات لان ترك الطاعة
معصية كما قال تعالى لا يعصون الله ما امرهم قيل ان مبنى هذا على
ان المعصية فعل ما نهى الله عنه وان الترك ليس بفعل وقيل المراد
بالمعاصي ما يتعلق به صريح النهي وترك المامور به منهي عنه ضمنا واورد
عليه ان الاول ضعيف لان السائل استدل على ان ترك الطاعة معصية
باية لا يعصون الله ما امرهم فلا يدفعه مجرد ان يقال ان المعصية
مخصوصة بغير الترك على ان ترك الطاعة بمعنى الكف عنها مما يعاقب
عليه فيكون حراما والكف عن المعصية مما يثاب عليه فيكون كما تقرر
في الاصول ويلزم الثاني ان لا تبطل التقوى بارتكاب المنهيات
الضمنية المستفادة باشارة النص او الاقتضا والدلالة وليس
كذلك مع انه يخل بالواجب الذي وقع الوعيد على تركه صريحا
فانه يدخل هذا الترك في المعصية وبالجملة لا يظهر تخصيص التقوى
بما يتعلق صريح النهي به فانها الاحتراز عن المعصية مطلقا وليس
بوارد لانه ليس الكلام في ان هذه الامور معصية وان ترك
المنهيات والمعاصي مطلقا تقوى انما الكلام في انها داخلة في مفهوم
هذه التقوى ام لا وعلى الثاني فلزوم اجتنابها مفهوم من
الصفة المقيدة وعلى كل حال فلا بد من اجتنابها ولكن هل يوخذ
هذا من الموصوف او من الصفة وعلى كل محذور فيه حتى يرد عليهما
اورده **قوله** ترتب التحلية على التخلية الترتب في كلام المصنفين
التفرع على الشي ووقوعه بعده مطلقا او بحيث يكون الاول مقتضيا
للثاني بسببية ونحوها والذي في كتب اللغة رتب رتوبا اذا ثبت
ولم يتحرك كترتب فهذا مجاز يظهر وجه التجوز فيه بالتامل والتحلية
الاولى بالحاء المهملة بمعنى التزين من الحلي والثانية بالخاء المعجمة من
الخلو والتفريغ وهذا هو الصحيح رواية ودراية لانه ما اريد ترتيبه

بنفسه ونحوه ينظف وينقى ثم يزين وما في بعض الحواشي من ان هذه تجلية
بالجيم فان التخلية بالجيم داخلة في التحلية بالمهملة لانه تنظيف الصدا
وما ضاهاه وفسرها بتصفية الباطن عن الكدورات ورذايل الاخلاق
والتوجه اليه تعالى فمن صقل باطنه يحلي بالصور الحقة الفايضة من
المبدا الفياض وهو بالخاء المعجمة المرتبة الاولى وهي تهذيب الظاهر
عما لا ينبغي والتصوير والتصقيل اشارة الى مرتبة التخلية بالجيم فتجتمع
المراتب الثلاث انتهى تعسف لتشابه لفظ التصقيل لاتحاد الصفا
والجلا وانما اراد المصنف بالتخلية ترك ما لا ينبغي وبالتحلية فعل ما ينبغي
وهو معنى قول الامام كمال السعادة لا يحصل الا بترك ما لا ينبغي وفعل
ما ينبغي فالترك هو التقوى والفعل اما فعل القلب وهو الايمان او فعل
الجوارح وهو الصلاة والزكاة وقدم التقوى لان القلب كاللوح القابل
لنقوش العقايد الحقة والاخلاق الفاضلة واللوح يجب تطهيره اولا عن
النقوش الفاسدة لتمكن اثبات النقوش الفاضلة فلهذا قدم ترك ما لا
ينبغي على فعل ما ينبغي انتهى فالتصوير والتصقيل بيان للتخلية والتحلية
الا اني لم ار التفعيل من الصقيل في كتب اللغة ولا في كلام من يوثق به وقد
يقال انه للازدواج والمشاكلة وقيل نقل لباب التفعيل ليفيد المبالغة
قوله بترك ما لا ينبغي الى اخره ينبغي مطاوع بغاه يبغيه اذا طلبه ويكون
لا ينبغي بمعنى لا يصح ولا يجوز وبمعنى لا يحسن وهو بهذا المعنى غير متصرف
لم يسمع من العرب الا مضارعه كما في قوله تعالى لا الشمس ينبغي لها ان تدرك
وقد قيل انه يدخل فيه ترك الكفر وترك العقايد الفاسدة وجميع المناهي
والاخلال بالاعمال الصالحة وترك الكفر عين الايمان والا لزم ثبوت المنزلة
بين المنزلتين واما دخول جميع الاعمال فقد مر جوابه ومن تخلى عما
ذكر يجوز تحليه بالطاعات وعدم تحليه بها فلهذا كانت هذه الصفة
على هذا مقيدة وقد علم مما مر انه لا ينبغي فكان عليه ان يقتصر على
المناهي فافهم ترشد تنبيه في فايدة مهمة قال الامدي رحمه الله في
ابكار الافكار الترك في اللغة يطلق على عدم الفعل يقال ترك كذا اذا لم
يفعله سواء تعرض لضده ام لا سواء كان له قصد ام لا كالنايم والغافل

ولا مانع

ولا مانع منه لغة وخالفه بعض المتكلمين فشرط ان يكون الفعل مقدورا
له في العادة فلا يقال ترك خلق الاجسام وقد يطلق الترك على مقدور
مضاف لضده ورا اخر عادة نحو ترك الحركة بالسكون وعكسه وعلى هذا
ان اوجبنا ربط الثواب والعقاب بالافعال فلا يكون مرتبطا بالترك بمعنى
عدم الفعل بالاصطلاح الاصولي وان لم نوجب ارتباطه بالفعل بل جوزنا
نصب العدم علامة على الثواب والعقاب فلا مانع من ارتباطه بالترك
بالمعنى اللغوي على كلا الاصطلاحين فيمتنع اطلاق ترك خالق العالم
في الازل عليه تعالى اذا تحقق انه في الازل غير مقدور ويختص امتناع
ذلك على الاصطلاح الاصولي اذ الترك لذلك فعل مضاد لخلق العالم
وتقدير فعل الله تعالى في الازل انتهى ومنه علم ان الترك فيه خلاف
هل هو عدم صرف ام لا قال لكن هذا على ذكر منك فانه ينفعك في مواضع
كثيرة **قوله** او موضحة الى اخره يجوز فيه تخفيف الضاد وتشديدها
على انه من الافعال او التفعيل وهو مرفوع معطوف على قوله مقيدة
والضمير المستتر ثمة ان فسر للتقوى وذكره نظرا للفظ او الاتقا
وهذا هو المرتبة الثانية من المراتب الشرعية وفي الكشاف يحتمل ان
ترد على طريق البيان والكشف وهو مراد المصنف ايضا اذ الموضح يطلق
على مقابلة المخصص ولا يلزم فيه المساواة وعلى الكاشف الذي هو
كالتعريف ولا بد فيه من المساواة تصريحا او تلويحا وهو المراد هنا كما في
شروح الكشاف فمن قال لا حاجة في كونه موضحا الى جعل الايمان والصلاة
والصدقة مشتملة على جميع العبادات لانه يكون اعم والوصف بالاعم
كالوصف بالمساوي يفيد التوضيح كزيد التاجر فقد غفل عن الفرق بين
الاصطلاح واللغة وفي شرح المفتاح الشريفي ان حمل المتقي على معناه
الشرعي اعني الذي يفعل الواجبات باسرها وترك السيئات برمتها
فان كان المخاطب جاهلا بذلك المعنى كان الوصف كاشفا وان كان
عالما كان مادحا وان حمل على ما يقرب من معناه اللغوي كان مخصصا
قوله لاشتماله على ما هو اصل الايمان ضمير اشتماله للوصف وهذا
جواب عن سوال تقديره ان الصفة الموضحة كالتعريف فينبغي

ان يستوفي الطاعات والاجتنابات كلها وتقريره ظاهر وهذا معنى ما في
الكشاف من قوله لاشتمالها على ما اسست عليه حال المتقين من فعل
الحسنات وترك السيئات اما الفعل فقد انطوي تحت ذكر الايمان
الذي هو اساس الحسنات ومنصبها وذكر الصلاة والصدقة لان هاتين
اما العبادات البدنية والمالية وهما العيار على غيرهما الا انه قيل ان في
الكشاف لطيفة خلا عنها كلام المصنف رحمه الله وهي انه جعل الايمان
اصل العبادة واساسها لتوقف صحتها عليه مع عدم انفكاكه عنها وجعل
الصلاة والصدقة اي العبادات البدنية والمالية لا اساسها فانهما وان
كانا اصلين لها لا يتوقف صحتها على صحتهما العدم توقف الولد على الام
بتمامه فالاساس وهذه النكتة صاحب الكشاف ابو عذرتها وتبعه
من بعده كالشريف في شرح المفتاح وغيره وقيل ان الايمان بيان للاساس
الحسنات والصلاة والصدقة بيان للاصل بمعنى الام على اللف
والنشر غير المرتب فهو مشتمل على تلك النكتة ولا يخفى انه خفي
مشوش وعلى هذا فالاساس مغاير للاصل وعلى الاول هما بمعنى ويويده
قوله فانها امهات جمع ام وهي يتجوز بها عن المبتدا المتقدم وعن المشتمل
المحتوي لمنشا بمهتسطها في ذلك وعن الاصل والاعرف لان الشي يعرف
باصله وينسبه وعما يتوقف عليه الوجود ويضاهيه كالصحة وهو المراد
هنا وقال الطيبي رحمه الله الاعمال اما قلبية واعظمها اعتقاد حقية
التوحيد والنبوة والمعاد اذ لولاه كان كسراب بقيعة يحسبه الظمان
ماء او بدنية واصلها الصلاة لانها الفارقة بين الكفر والاسلام وهي عمود
الدين والام التي تتشعب منها ساير الخيرات والمبرات او مالية وهي الانفاق
لوجه الله وهي التي اذا وجدت علم الثبات على الايمان والنفسانية
لنسبته للنفس على خلاف القياس كما يقال روحاني وكثيرا ما يزاد في النسب
الف ونون للمبالغة او الفرق والاعمال جمع عمل وهو الفعل الصادر بالقصد
فلذا لا ينسب للجماد والغالب فيه استعماله في افعال الجوارح الظاهرة وقد
يطلق على غيرها كما هنا **قوله** المستتبعة لساير الطاعات الاستتباع
هنا بمعنى اللزوم العرفي المقتضي لوقوع غيره تبعا له كالفروع للاصول

وهذا

وهذا بيان لاشتماله على جميع العبادات قلبيا وقالبيا فعلا وتركا
حتى يتم كونه كاشفا ومحددا للموصوفه وقيل لانه كناية عن فعل
جميع الحسنات وترك جميع السيئات كما قرروه وقيل في ذكرها تين
العبادتين وجعلهما دليلا فايدتان الاختصار والافصاح عن فضلهما
بانهما اصلان تتبعهما ما سواهما فلا حاجة الى ذكره معهما فساير العبادات
مفهومة تبعا لا داخلة فيما استعمل فيه اللفظ وكذا ترك السيئات ومنهم من
زعم انه كناية وحينئذ تكون الطاعات باسرها مذكورة بلفظ بعضها
فلا ينحصر المذكور فيما هو عنوان لها وهو مخالف لما يتبادر من عبارة الكتاب
ولا حاجة اليه فان المعاني التبعية لم يستعمل فيها الالفاظ وليست
ايضا اجزاء لما استعملت هي فيها ورد بان اعتبار الكناية غير مناف لما ذكره
المصنف من ان المذكور في الاية كالعنوان لساير العبادات فتجرها
وتستتبعها فان ذلك بالنظر الى اصل الوضع والمعنى والمكنى عنه
لا يقال لا حاجة الى اعتبار الكناية فيكفي فهم ساير العبادات تبعا
بلا استعمال لانا نقول لا يخفى ان الكشف عن مفهوم المتقين
يحصل بجميع الصفات بلا مزية لبعضها على الباقي في ذلك الكشف
وان كان بعضها اكمل في نفسه من سايرها وهذا البعض لا يستلزم الباقي
في الواقع ولا يخفى ان المتبادر من الاستتباع اللزوم وليس بمجاز فتكون
كناية وكلامه لا ينافيه لانه كالعنوان لا عنوان فلا حاجة لتاويله بما ذكره
وكلامه قدس سره مبني على دلالة الكلام بغير الطرف الثلاثة الحقيقة
والمجاز والكناية وسياتي ما فيه ومن هنا علم حال ما قيل من ان ذكر
الصلاة والزكاة من باب اطلاق البعض على الكل وشرط مثله
من المجاز ايراد اشرف ما في ذلك الشي لان معظم الشي وجله ينزل منزلة
كله فتضمن هذا المعنى افضلية هاتين العبادتين ولهذا قال مع
ما في ذلك من الافصاح عن فضل هاتين اي لزم من ذلك هذا على
سبيل الادماج واما على الثاني فلم يذكر المذكورات لاستجلاب الغير
بل هي المرادة اولا وانما ترجح ذكرها لفضلها على غيرها انتهى وعبر
بالصدقة ليعم الزكاة وغيرها وقوله غالبا قيد للمستتبع للامرين

فان استتباع الاصول للبواقي ليس امرا كليا تحقيقيا كما لا يخفى **قوله**
الا ترى الى قوله تعالى الى اخره هو بيان لاستتباع التجنب وقدمه وان
وان كان المبين به موخرا لظهور دلالته على ما قصد ولشرف الاية
على الحديث وتنبيها الى ضعفه كما سياتي وسياتي معنى الاية في محلها
وقوله الصلاة عماد الدين الى اخره بيان لاستتباع ساير الطاعات ففيه
لف ونشر غير مرتب وليس هذا حديثا واحدا وان اوهمه كلام المصنف
رحمه الله بل حديثان وقال الامام النووي في شرح الوسيط ان الاول
حديث منكر باطل وقال ابن حجر ليس كذلك فقد اخرجه ابو نعيم عن بلال
ابن يحيى مرفوعا وهو مرسل وسنده رجاله ثقات الا ان لفظة الصلاة
عمود الدين واخرجه بلفظ الصلاة عماد الدين البيهقي في شعب الايمان
عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه مرفوعا بسند فيه انقطاع وقال
الحافظ العراقي اخرجه الديلمي ايضا في الفردوس عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه
وفي معناه حديث الترمذي عن معاذ بن جبل رضي الله عنه راس الامر
الاسلام وعموده الصلاة واما حديث الزكاة قنطرة الاسلام فاخرجه
الطبراني في الكبير والبيهقي في شعب الايمان عن ابي الدرداء رضي الله عنه
مرفوعا بسند ضعيف والعماد الدعامة من عمدت الحايط اذا دعمته
والعمود معروف والقنطرة الجسر وما ارتفع من الارض وفي كتب الفقه
ان الجسر ما يوضع ويرفع والقنطرة ما علم كما في فتاوى قاضي خان
فكانه معنى عرفي عندهم والدين الشريعة والاسلام والايمان متقاربان
والكلام عليها مفصل في الكتب الكلامية وكون الصلاة عماد الدين على
التشبيه او الاستعارة لانها اشرف اعماله التي لا تسقط فرضيتها الا نادرا
وكون الزكاة قنطرة لان موديها طهر ماله ونفسه وبين خلوصه
والقنطرة كالجسر تستعار للوصلة كما قال ابو تمام
لا يطمع المرء ان يجتاب لجته بالقول ما لم يكن جسرا له العمل فان قلت
وقع في الحديث الصحيح المشهور بني الاسلام على خمس وعد منها الزكاة فيه
فجعلت ثمة عمادا داخلة وهنا قنطرة خارجة عنه فما النكتة فيه
قلت هو تجوز لا حجر فيه من حيث انها من شعاير الاسلام بقدر كنا منه

ومن

ومن حيث ان المال بصرفه يجعل بازله داخلا في الاسلام وذاك باعتبار
من ترسخ اسلامه وقدم وهذا باعتبار من حدث ايمانه فتامل **قوله**
او مسوقة للمدح بما تضمنه المتقون وفي نسخة او مادحة بما تضمنه والمعنى
واحد وهو معطوف على مقيدة او موضحة وترك كونها موكدة كنفخة واحدة
لان التاسيس اولى لا سيما اذا اشتمل على نكتة وقوله وتخصيص الايمان الى اخره
اشارة الى جواب سوال تقديره لم اختص المدح بهذه دون غيرها مما
تضمنه وقوله اظهارا المحتم لفظ الاظهار ايما الى انها في الواقع كذلك
وان في الوجه الاول اشارة اليه ايضا وانما الفرق بينهما بالقصد وعدمه
فلا يقال انه يجوز جعل وجه التخصيص ما مر من كونها امهات واصولا
مع انه مناسب للاستتباع دون المدح كما لا يخفى وقيل ان في قوله مسوقة
اشارة الى انه اقل من اخويه ولذا اخره لان لفظ السوق يشعر بانه لا يفيده
بنفسه ولذا غير الاسلوب واعلم ان من الناس من قال ان كون الذين
يومنون مادحا انما يحسن اذا حمل المتقين على حقيقته دون المشارفة
اذ ليس الايمان وما بعده حاصلا للضالين الصايرين للتقوى فجعل
الصفة كاشفة اذا اريد بالتقوى ما في المرتبة الثانية وجعلها مخصصة
على الاولى واذا جعلت مادحة فالمراد ما هو في المرتبة الثالثة وقيل
ان كان المخاطب جاهلا بالمعنى فالصفة موضحة والا فهي مادحة وفيه
ما فيه كما سياتي قريبا فتدبر **قوله** او على انه مدح منصوب الى اخره الجار
والمجرور معطوف على الجار والمجرور السابق في قوله على انه صفة
مجرورة وجعل المصنف رحمه الله المنصوب والمرفوع موصولا بما قبله
كالمجرور لانهما تابعان له معنى وصفة له بحسب الاصل وان خرجا صورة
ولفظا ولذا سماه النحاة قطعا بخلاف المستانف ووجه دلالته على ما قصد به
في الاتباع والقطع من المدح ونحوه انه صفة حميدة علم ثبوتها فيفهم منها
ذلك وقيل ان هذا علم من تغيير الاعراب لان تغيير المالوف يدل على
زيادة ترغيب في استماعه ومزيد اهتمام لشانه لا سيما مع التزام
حذف الفعل او المبتدا ولا يخفى ان دلالة الاعراب المقدر على ذلك
غير ظاهرة مع انها مادحة على الاتباع ايضا كما صرحت به ايضا

متون العربية وفي قوله هم الذين لتشايع لان المقدر هم فقط **قوله** واما مفصول الخ معطوف على قوله موصول وانما انفصل لانه قصد الاخبار عنه بما بعده لا اثباته لما قبله وان فهم ذلك ضمنا فهو وان لم يجر عليه كالجاري ويكفي هذا في ارتباط الكلام سوا كان الاستيناف نحويا او بيانيا فيكون جوابا عن سوال تقديره ما بال المتقين خصوا بذلك الهدي فلا يتوهم ضعف هذا الوجه لعدم الارتباط فيه كما نقل عن ابي حيان ولان الظاهر على هذا ان بينهما كمال الانفصال وتقدير السوال يقتضي الاتصال وكونه كالجاري عليه لا ينافي كون الوقف تاما كما ستسمعه قريبا وقال قدس سره حاصل ما قرره من الاحتمالات ان المتقي ان حمل على المعنى الشرعي فان كان خطابا لمن عرف مفهومه مفصلا كانت الصفة مادحة والا كاشفة وان حمل على مجتنب المعاصي كانت مخصصة ولما كان الاستيناف ارجح لم يكن في الترجيح بين هذه الاقسام فايدة ثم ان المتقين ان اريد به المشارفون لم يحسن ان يجعل الذين يومنون بالغيب صفة ولا مخصوصا بالمدح نصبا او رفعا ولا استينافا ايضا لان الضالين الصايرين الى التقوى ليسوا متصفين بشي مما ذكر وحمل الكلام على الاستقبال والمشارفة ياباه سياق الكلام عند من له ذوق سليم انتهى وقيل يمكن دفعه بان في هذا النوع من المجاز زمانين زمان النسبة وزمان اثبات النسبة واعتبار المشارفة بالنظر الى زمان نسبة الهدى واعتبار حقيقة التقوى بالنظر الى زمان اثبات الهدى فلا اشكال ونظيره ان يقال قتلت قتيلا كفن في ثوب كذا ودفن بموضع كذا فان اعتبار المشارفة بالنظر الى زمان نسبة القتل واعتبار حقيقة القتل والتكفين والدفن بالنظر الى زمان نسبة القتل وقيل ايضا يمكن ان يكون المتقين مجازا بالمشارفة والصفة ترشيحا له بلا مشارفة ولا تجوز اصلا كما هو المعهود في ترشيح المجاز والاستعارة اقول لا يخفى ما في هذا اما الاول فلان اهل الاصول اختلفوا في ان المعتبر زمان الحكم او زمان التكلم ورجحوا الاول وما ذكره هذا المجيب متحقق من القولين فهو بنا على غير اساس وسقوطه ظاهر بلا التباس واما الثاني فهو وان لم يبعد من الصواب الا انه مسلم للاشكال وتوجهه وروده وليس

كذلك

كذلك لانا ان حملنا المتقين على حقيقته فظاهر وان حملناه على المشارفة فالمشارفة ثابتة في الحال والتقوي الحقيقية عقيبها كما هو شان المشارفة فليعقبها الهاكانها واقعة فيمدح صاحبها بما يتصف به بعد ذلك في المستقبل من غير محذور واذا علم المخاطب ثبوت وصف حميد في المستقبل لموصوف فما المانع من المدح به كما يقول المومن نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الشفيع في المحشر فالاشكال ليس بوارد اصلا **قوله** فيكون الوقف الى اخره قال السجاوندي الوقف اما لازم وهو الذي اذا وصل غير المعنى المراد نحو وما هم بمومنين يخادعون الله لانا نقصد نفي الايمان ولو اتصل لم يفد مو مطلق وهو ما يحسن الابتدا به وهو الذي عناه العلامة بقوله منقطع وجايز وهو ما استوي وصله وفصله وهو المراد بقوله حسن غير تام لان اعتبار الوصفية تقتضي الوصل واعتبار الفاصلة تقتضي الفصل وفي الكشف اعتبار الفاصلة في الوقف لا يقول به السجاوندي والكواشي والظاهر ان مثله يجوز في الايات اذا قصد البيان خاصة لما مر من ان التام عند القرا والزمخشري هو الوقف على جملة مستقلة لا ترتبط بما بعدها واما الحسن فقيل هو الوقف على جملة لها ارتباط بما بعدها ارتباطا لا يمنع الاستقلال وقيل الوقف على كلام مستقل بعده ما لا يستقل كالحمد لله وفي تسميته حسنا نظر وعلى القطع هو في المعنى وصف فلذا كان الوقف غير تام واعترض بانه على تقدير كونه مبتدا خبره اولئك ينبغي ان يكون الوقف غير تام ايضا لانه استيناف على تقدير سوال نشا مما قبله فهو كالجاري عليه معنى فلا فرق بينه وبين النعت المقطوع واجيب بانه لم يتغير في المقطوع ما قصد من اجرايه عليه في المعنى بخلاف الاستيناف فان المقصود منه الاخبار عنه بما بعده وان فهم وصفه به ضمنا فليس جاريا عليه معنى ورد بان ما فهم عن الزمخشري في تعريف التام ونقل عن القراء كما مر غير صادق على المستانف فانه مرتبط بالمستانف عنه معنى كما صرح به المجيب ولا يخفى ان الارتباط من الثاني لا الاول والمعتبر في التام عكسه فتامل **قوله**

والايمان في اللغة التصديق وفي نسخة عبارة عن التصديق فالايمان
افعال من الامن وقد كان متعديا فتعدي بالهمزة لاثنين كامنته
غيري اي جعلت غيري امنا منه وقيل ان همزته يحتمل ان يكون
للصيرورة كاغد البعير اذا صار ذا غدة وقول المصنف رحمه الله
كان المصدق الى اخره يشير الى الاول وقوله بعده صار ذا امن
يشير الى الثاني واستعماله متعديا بالباء لا يتأتى باباه وما توهمه وهم
فانه معنى اخر وهمزة التعدية فيه بمعنى الصيرورة بمعنى الجعل
كما لا يخفى واستعماله في التصديق اما مجاز لغوي لاستلزامه اياه لان من
صدقك امنك تكذيبه كما يشعر به كلام الكشاف او حقيقة لغوية
كما في الاساس وفرق بينهما بان كلامه في المعنى الحقيقي الذي وضع له اللفظ
اولا في اللغة ثم وضع فيها لمعنى اخر لمناسبة وهو دابه في تحقيق
الاوضاع الاصلية وبيان مناسبات المعاني اللغوية بعضها لبعض
مع كون اللفظ حقيقة لغوية في كل منها فلا خلاف بين كلاميه
وهو الحق ولذا قال المحقق في شرح المختصر انه في اللغة التصديق
بالاجماع وقال الراغب الايمان التصديق الذي معه امن واذا كان
مجازا فالمناسبة بينه وبين المعنى الاصلي مراعاة وكذا اذا كان
منقولا ولذا قال المصنف رحمه الله ماخوذ من الامن **قوله** كان
المصدق بكسر الدال من المصدق وفتحها واتى بكان اشارة الى
انه قطع فيه النظر عن معناه الاصلي فلا يخطر بالبال يستعمل
الا نادرا وهذا دابهم فيما لا يظهر فيه مراعاة المعنى الاصلي ولخفائه
هنا انكره بعضهم ولا وجه له وبهذا التقرير سقط ما قيل هنا
من انه ان اريد به الامن من تكذيب المصدق فهو محقق فلا وجه لقوله
كان وان اريد الامن من تكذيب غيره فهو غير صحيح وقد يقال الامن في
الحال لا يستلزم الامن في الاستقبال فيجوز ان يكون ذكر كان باعتباره
او اشارة الى ان الظن في مثله كاف **قوله** وقد يجي بمعنى الوثوق
وفي نسخة وقد يطلق وهما بمعنى وهذا ايضا ماخوذ من المعنى الاول
وقوله بمعنى الباء الصلة او بمعنى في وقيل ان الجار والمجرور حال لانه

الاطلاق

الاطلاق لا يتعدى بالباء وهذا المعنى يحتمل ان يكون مجازا وحقيقة وقد
ذهب الى كل منهما بعض الشراح والظاهر الثاني وقوله ما امنت ان
اجد صحابة حكاه ابو زيد عن العرب وانه يقوله نادي السفر اذا عوته
عنه عدم الوثوق اي ما وثقت ان اظفر بمن ارافقه فامنت فيه
بالمد لازم او متعد لواحد وان اجد منصوب محلا والظاهر انه على
نزع الخافض اي بان اجد فان حذفه فيه مطرد وهذا هو الصحيح
وصحابة بفتح الصاد ويجوز كسرها في الاصل مصدر يقال صحبه
صحابة وصحبة ثم جعل جمع صاحب او اسم جمع له على الاصح وهو المراد
هنا **قوله** امن التكذيب والمخالفة تبع فيه الزمخشري وقال السكوني
في كتاب التمييز الذي بين فيه ما في الكشاف من الدسائس الاعتزالية
ان قوله المخالفة المراد به مخالفة الشرع بالكفر وارتكاب الكبائر
فان مرتكبها عندهم غير مومن مخلد في النار وان لم يطلقوا عليه انه
كافر ولك ان تقول انه عطف تفسيري والمراد به مخالفة خاصة
بالكفر فلا يرد عليه ما ذكر ولو تركه كان اولى **قوله** وتعديته بالباء
الى اخره لما ذكر انه بمعنى التصديق وهو متعد بنفسه وجه تعديته
بالباء بما ذكر وتضمينه يكون بمعنى يدل عليه ضمنا وبمعنى التضمين
المصطلح عليه وكلامه محتمل لهما الا انهم اقتصروا على الثاني هنا لتبادره
والتضمين المصطلح كما قال السيد السند ان يقصد بلفظ فعل
معناه الحقيقي ويلاحظ معه معنى فعل اخر يناسبه ويدل عليه
بذكر صلته كاحمد اليك فلانا اي انهي حمده اليك وفايدة التضمين اعطا
مجموع المعنيين فالفعلان مقصودان معا قصدا وتبعا قال المصنف
رحمه الله من شانهم ان يضمنوا الفعل معنى فعل اخر فيجرونه
مجراه فيقولون هيجني شوقا معدى الى مفعولين وان كان متعدي
بالى لتضمنه معنى ذكر للتشوق واختلفوا فيه فذهب بعضهم الى ان
المضمن مراد بلفظ محذوف يدل عليه ذكر متعلقه فتارة يجعل
المذكور اصلا في الكلام والمحذوف قيدا فيه على انه حال كقوله
لتكبروا الله على ما هداكم اي حامدين وتارة يعكس فيجعل

المحذوف اصلا والمذكور مفعولا كما مر في لم يحمده ادخالا كما في يومنون
بالغيب اي يعترفون مومنين به ولما كانت مناسبته للمذكور بمعونة
ذكر صلته قرينة على اعتباره جعل كانه في ضمنه ومن ثمت كان جعله
حالا وتبعا للمذكور اولى من عكسه وما توهم من ان ذكر صلة المتروك
يدل على انه المقصود اصالة مدفوع بان ذكرها انما يدل على كونه مرادا
في الجملة اذ لولاه لم يكن مرادا اصلا وذهب اخرون الى ان كلا المعنيين
مرادا بلفظ واحد على طريق الكناية اذ يراد بها معناها الاصلي ليتوسل
بفهمه الى ما هو المقصود الحقيقي فلا حاجة للتقدير الا لتصوير المعنى
وفيه ان المعنى المكنى به قد لا يقصد ثبوته وفي التضمين يجب القصد اليهما
والاظهر ان اللفظ يستعمل في معناه الاصلي قصدا واصالة لكن قصد
بتبعيته معنى اخر يناسبه من غير ان يستعمل فيه اللفظ او يقدر له
لفظ اخر فلا يكون اضمارا ولا كناية بل حقيقة قصد بمعناها الحقيقي
معنى اخر يناسبه ويتبعه في الارادة وحينئذ يكون معنى التضمين
واضحا بلا تكلف الى هنا ما افاده قدس سره وفيه بحث من وجوه
الاول ان اعتراضه بقوله ان المعنى المكنى الى اخره لا اتجاه له اذ لا يبعد
ان يلتزم في بعض الكنايات شي ولذا سمي باسم خاص ومنه علم ايضا
انه لا يرد على الوجه الاول انه من قبيل الحذف لقرينة فلا معنى
لتسميته تضمينا الثاني ان ما استظهره بعيد لجعل المتعلق معمولا
من غير تقدير عامل المجرد فهم معناه لا سيما نصب المفعول واعمال
المذكور فيه من غير استعماله في معناه الا ترى انه لا ينصب بحرف التنبيه
فهذا اولى الثالث انه يرد على الوجه الاول في صورة جعله مفعولا
ان فيه جعل الجملة مفعولا ومعمولا لما لا يعمل في الجمل وتاديله بالمصدر
من غير سابك مخالف لاحكام العربية ثم كون المقدر تابعا للمذكور اولى
عنده وقد عكسه المدقق في الكشف وناهيك به وقد تبعه هو في
شرح المفتاح في اول القانون الاول وتخصيص التضمين بالفعل
في عبارته لا ينبغي فكانه الاصل الغالب وهكذا الناس مع الغالب
وايضا هو لا ينحصر في الطرق المذكورة الا ترى الى تقديرهم التضمين
مع قوله

في قوله الرفث الى نسائكم بالرفث والافضا بالعطف وهو لم يذكر في طرقه
ومن تتبع موارد الاستعمال وجد له طرقا كثيرة وقد ذكرنا طرفا منها في كتابنا
طراز المجالس وما قيل من ان الاحسن ان يقال ويدل على الثاني ما يذكر
شي من متعلقاته كما مر او حذف شي من متعلقات الاول كما في قوله هيجني
شوقا بحذف الى ليس بشي لان المفعول الصريح معمول المحذوف ومعمول
المذكور لم يتعرض له وليس من مهمات التضمين الرابع ان ما ارتضاه مبني
على ان اللفظ قد يدل على معنى دلالة صحيحة بغير الطرق الثلاث
الحقيقة والمجاز والكناية وفيه ما لا يخفى من ان مستتبعات التراكيب
لا يمكن انكارها فانها الشمس في وسط النهار انما النظر في كونها مقصودة
منه بدون الطرق الثلاث وكونها عاملة في المتعلقات
مما لا يعهد مثله في بليغ الكلام فان قلت كيف يكون مضمنا معنى
الاعتراف وقل ما يوجد في الكلام امنت باسه بل لم يسمع اصلا للزوم
الباء فيه وقد قال نجم الائمة الرضي انه اذا كان الغالب في فعل التعدية
بحرف فهو لازم متعد بالحرف وايضا اعتبار الاعتراف يشعر بلزوم
الاقرار باللسان في الايمان شرعا على ما سياتي بيانه فيه قلت هذا
مما اورده بعض الفضلاء ولم يجب عنه ولا يخفى اندفاعه فانه مجاز
وقد اجازوا فيه ان يلتزم وتهجر الحقيقة فاي مانع هنا مما ذكر
خصوصا واللزوم انما نشا من نقله عرفا الى هذا المعنى مع انه غير
مسلم ولزوم الاقرار فيه مما ذهبوا اليه في بعض المذاهب فتامل قوله
وكلا الوجهين حسن في يومنون بالغيب اي يعترفون به او يثقون
بانه حق فالوثوق بمعنى اعتقاد حقيته وهذا بالنظر الى المعنى
اللغوي واما بالنظر الى المعنى الشرعي فالحمل على التصديق ظاهر
الرجحان للاجماع على ان الايمان المعتبر نفس التصديق او هو داخل
فيه كما في الكشف قوله واما في الشرع الى اخره لما كان المعنى
الشرعي منقولا من اللغوي قدمه وبين ان حقيقته الاصلية
جعله امنا وقد يكون بمعنى الوثوق حقيقة ثم انه صار في عرف
اللغة حقيقة في التصديق وضمن معنى الاعتراف واما الشرعي

فاختلف فيه اهل القبلة على عشرة اقوال اصحابها فرق اربع على ما
نصل الامام فهو منقول من مطلق التصديق الى التصديق بامور
مخصوصة كما عرف في محله من الحقايق الشرعية والتصديق هو
الاذعان والتسليم والرضا به من غير تردد وشك فيه لا مجرد العلم
والمعرفة اذ من الكفار من يعرف الحق ولا يقر به عنادا والضرورة
ما لا يحتاج الى نظر واستدلال بحيث تعلمه العامة وهو العلم الضروري
المراد هنا فكونه من الدين ضروري وان كان في نفسه يتوقف على النظر
والاستدلال ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ولا يشترط التفصيل الا فيما
يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة عند السوال عنه
وبحرمة الخمر اذا سيل عنها كان كافرا وقيل هو التصديق بالقلب
واللسان وهو منقول عن ابي حنيفة ومشهور عن اصحابه ومحققي
الاشاعرة فهما ركنان له الا عند العجز قال ابن الهمام والاحتياج
واقع عليه وذهبت الكرامية الى انه الاقرار باللسان فقط فان طابق
القلب فهو ناج والا فهو مخلد في النار فان قلت ما المراد من التصديق
بما اشتهر كونه من الدين بحيث تعلمه العامة من غير نظر واستدلال
فان اريد التصديق بجميع ذلك لزم ان من صدق بالله وملايكته
وكتبه ورسله واليوم الاخر والقدر خيره وشره ولم يصدق بغير ذلك
لانه لم يبلغه لانه في دار الكفر او لقرب عهده بالاسلام لا يكون
مومنا وهو مومن بالاجماع وانما الخلاف في الايمان المجمل وهو ان يقول
امنت بالله كما هو باسمايه وصفاته وقبلت جميع احكامه وان اريد
التصديق في الجملة ولو ببعضه كالتوحيد فهو غير كاف بالاجماع
قلت اورد هذا بعض الفضلاء واجاب عنه بان المراد التصديق بجميع
ذلك بشرط بلوغ الخبر اليه وعلمه بكونه من ضروريات الدين وفيه
بحث فتدبر قوله ومجموع ثلاثة امور الى اخره هو مرفوع معطوف
على التصديق في قوله فالتصديق الى اخره وليس المراد بالحق هنا
هو الله بل خلاف الباطل وتعريفه للعهد لان المراد به ما مر وهو المعلوم
من الدين بالضرورة وقيل هو الحكم الثابت بالشرع علميا كان او عمليا

ولا

ولا يخفى انه لا يصح على اطلاقه فلا بد مما قلناه والاعتقاد افتعال من
العقد وهو عقد القلب اي الجزم به وهو مجاز صار حقيقة عرفية
وفي بعض النسخ ومجموعه ثلاثة امور بالاضافة الى الضمير الراجع
للايمان وليست سهوا كما توهم نعم الاولى اولى رواية ودراية والمراد
بالاقرار ما يعتبر شرعا وهو كلمة الشهادة والعمل فيما اذا كان عمليا
ولم يقيد به لظهوره فان قلت ان اراد اصل الايمان ما ذكر فمذهب
السلف من المحدثين ليس كذلك لعدم تكفيرهم لمن اخل ببعضها
ولا واسطة والا كان عين المذهبين الاخرين وان اريد انها الكامل
منه لم يتفرع عليه ما ذكر ولذا قيل الظاهر ان يأتي المصنف بالواو
مكان الفا قلت قال بعض المدققين ان من جعل الاعمال اجزاء من
الايمان منهم من جعلها داخلة في حقيقته حتى يلزم من عدمها عدمه
وهم المعتزلة ومنهم من جعلها اجزاء عرفية لا يلزم من عدمها عدمه
كما يعد في العرف الشعر والظفر واليد والرجل اجزاء لزيد مثلا ومع
ذلك لا يعدم بعدمها وهو مذهب السلف كما في الحديث الايمان بضع
وسبعون شعبة الى اخره فلفظ الايمان عندهم موضوع للقدر المشترك
بين التصديق والاعمال فاطلاقه على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق
والاعمال حقيقي كما ان المعتبر في الشجرة بحسب العرف القدر المشترك
بين ساقها فقط ومجموع الساق مع الاوراق والشعب ولا يتطرق
اليها الانعدام ما بقي الساق وكذا حال زيد فالتصديق بمنزلة اصل
الشجرة والاعمال بمنزلة عروقها واغصانها فما دام الاصل باقيا
يكون الايمان باقيا وان انعدمت الشعب ومن قال انها خارجة
عنه لا يمنع من اطلاق الايمان عليها كما في الحديث مجازا فلا مخالفة
بينهم الا في ان الاطلاق حقيقي او مجازي وهو بحث لفظي ومن هنا
علم لطف اطلاق الشعب في الحديث لما فيه من الايما الى ما ذكر وفي
شرح المقاصد ان الايمان يطلق على ما هو الاصل والاساس في دخول
الجنة وهو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى ما هو الكامل المنجي
بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل على ما اشير اليه بقوله

تعالى انما المومنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المومنون
حقا وموضع الخلاف ان مطلق الاسم للاول او الثاني وهذا لا ينافي كونه
لفظيا لانه يرجع بالاخرة اليه وما قيل من ان المراد انتفاء هذه الفرق
في هذه العبارة يعني مجموع الثلاثة لا يسمن ولا يغني من جوع قوله
فمن اخل بالاعتقاد الى اخره يقال اخل اذا افتقر لانه صار ذا خلة
اي فقر واخل بالشيء اذا تركه وقصر فيه وهو المراد هنا وعبر به لاخراج
العجز في اخويه لانه لا يضر واشارة الاخرس المفهمة في حكم الاقرار فيدخل
فيه وقيل عليه الناس اخل بالاعتقاد والعمل ايضا منافق فينبغي
ترك قوله وحده كما في بعض النسخ ولذا قال في الكشاف فمن اخل بالاعتقاد
وان شهد وعمل فهو منافق ولم يقيد الاقرار والعمل به لان المخل بالاقرار
كافر مطلقا والمخل بالعمل فاسق مطلقا وليس بوارد لان المخل بالاعتقاد
والعمل ليس بمنافق وفاقا لانه كافر عند الخوارج وخارج من الايمان
عند المعتزلة والمنافق من يظهر الايمان ويبطن الكفر فاذا جعل قوله
وفاقا قيدا لجميع ما قبله اندفع ما ذكر بلا مرية وقد قيل اذا ظهر المراد
فلا ايراد وعدل عما في الكشاف تنبيها على ما قصده لا لغفلة منه
كما توهم وقد يقال ان من ينافق قد يتركهما خفية وهذا لا يخرجه عن
النفاق كما قال تعالى واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا واذا خلوا الى
شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزئون وهو لا يرد هنا قوله
ومن اخل بالاقرار الى اخره اي من اخل بالاقرار عامدا معاندا متمكنا منه
وقد تقدم ان اشارة الاخرس المفهمة اقرار والمراد بقوله كافر انه كافر
مجاهر بكفره بخلاف المنافق لاخفائه للكفر وما قيل من ان في هذا
نظرا لما قاله الامام من ان من عرف الله بالدليل ولم يجد من الوقت
ما يتلفظ فيه بكلمة الشهادة هل يحكم بايمانه وكذا لو وجد من
الوقت ما امكنه التلفظ به فيه فمن الغزالي فيهما انه مومن والامتناع
من النطق يجري مجرى المعاصي التي مع الايمان والاحاديث الصحيحة
شاهدة له كحديث يدخل الجنة من في قلبه مثقال ذرة من ايمان والذي
يعتذر له ان المراد بالاخلال هو ان يقصد به الجحود والعناد مدفوع

بانه الراجح عند الاشاعرة فان الراجح عندهم ان الايمان مجموع التصديق
والقول الاخر انه التصديق مع الاقرار وهو الراجح عندنا معاشر الحنفية
الماتريدية الا ان النسفي رحمه الله قال في العمدة على ما نقله ابن الهمام
في المسايرة ان الايمان هو التصديق فمن صدق الرسول صلى الله عليه وسلم
فيما جاء به فهو مومن بينه وبين الله تعالى والاقرار بشرط الاحكام
هو بعينه القول المختار عند الاشاعرة والمراد بالاحكام احكام
الدنيا من الصلاة عليه ودفنه في مقابر المسلمين ونحو ذلك قال
ابن الهمام رحمه الله واتفق القائلون بعدم اعتبار الاقرار على انه يلزم
ان يعتقد انه متى طلب منه اتى به فان طولب فلم يقر فهو كفر عناد
انتهى فاعتراضه بما ذكر على الزمخشري وهو من الحنفية او المعتزلة
لا وجه له واما من اورده على المصنف فله ذلك فتامل قوله ومن اخل
بالعمل فاسق الى اخره اي انه مومن فاسق وعند بعضهم كافر فاسق لان
الفسق يطلق على الكفر ايضا قال تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون
لانه من فسق الرطب اذا خرج عن قشره وهو اعم من الكفر واكثر ما يقال
الفاسق لمن التزم حكم الشرع واخل ببعض احكامه والفرق بين مذهب
الخوارج والمعتزلة انه لا واسطة بين الكفر والايمان عند الخوارج
وبينهما واسطة عند المعتزلة اذ شرط الايمان او شطره ترك الكبائر
او الذنوب مطلقا عندهم وما قيل من انه يفهم من كلام المصنف ان المخل
بالعمل وحده مومن فاسق وليس بكافر عند جمهور المحدثين ايضا
ينافي ما قالوه من انه مجموع الثلاثة ساقط لما مر قوله والذي يدل
على انه التصديق الى اخره اي ما يدل على انه وضع في الشرع لتصديق القلب
دون عمل اللسان والجوارح والاضافة في اصطلاح النحاة مشهورة
وكذا في اصطلاح غيرهم والمراد بها هنا معناها اللغوي وهو في الاصل الامالة
وتطلق على تعلق خاص وهو كونه صفة له وملابسا ملابسة تامة
فانه جعل في هذه الايات مظروفا تارة واسند اليه اخرى فيكون من
احواله لا من احوال الجوارح وهو لا يضاف اليها الا بتاويل وعطف العمل
عليه يدل على التغاير وكونه من قبيل حافظوا على الصلوات والصلاة

الوسطى خلاف الظاهر ياباه كثرته وكذا تخصيصه بالنوافل بناء على خروجها
وقرن بالمعاصي لو دل على الطاعة لم يقرن بضدها وهذا وان دل على
خروج الاعمال دون الاقرار كاف في رد القول بانه مجموع الثلاثة وفيه نظر
واستشهاده باية لم يلبسوا الى اخره لان اللبس لا يقتضي رفعه بل
مخالطته وهو مبني على ما تقتضيه ظاهرها من انه مطلق الظلم
الشامل لجميع المعاصي حتى الشرك فان خصص بالشرك كما سياتي
في تفسيرها فان من اشرك عنادا سمي تصديقه ايمانا وان لم يعتبر
شرعا لعدم شرطه فلا يرد على المصنف رحمه الله انه لا يصح ايراد
هذه الاية هنا لان الظلم فيها بمعنى الشرك ثم انما ورد على المصنف
انه تبع فيما ذكر الامام وهو مخالف لمذهبه فانه صح عن الشافعي رضي الله عنه
انه قال الايمان قول وعمل يزيد وينقص وقد تقدم ما يدفعه والمراد
بالكتابة في الاية اثباته والاقرار والعمل غير مثبت فيها وقد قيل ان كل
واحد من هذه الادلة وان كان محلا للمناقشة لكن بالمجموع تحصل
الطمانينة والاستدلال باية وان طايفتان لانه سماهم مومنين مع
عصيان احد الفريقين **قوله** مع ما فيه من قلة التغيير الى اخره
هذا ما وقع في بعض النسخ ومعناه انه في اللغة مطلق التصديق
وعلى هذا هو تصديق خاص والاطلاق والتقييد تفاوت ما بينهما
قليل وهو المعروف في المنقولات بخلاف قولهما اذ فيه مع التغيير
زيادة الاقرار والعمل وليس معنى هذه العبارة ما قيل من ان المراد
بالتصديق الاعتقاد الجازم المطابق للواقع وهو كلي يقبل التغيير
بتشكيك مشكك بخلاف القول والعمل لانه متغير وغير دايم
فانه تكلف وعدول عن جادة الطريق وقوله وانه الى اخره المراد
بالاصل المعنى اللغوي المنقول عنه وفي بعض النسخ فانه بالفاء على انه
تعليل لما قبله فيتيسر هذا الاختلاف وترجيح ما ذكر راجع الى ان
المكلف الروح فقط والبدن الة لها ومركب او البدن او مجموعهما فان
قلنا بالاول وهو الاظهر فهو التصديق وان قلنا بغيره فهو
معتبر بعمل اللسان والجوارح **قوله** وهو متعين الارادة الى اخره

الظاهر ان هذه جملة حالية والواو واو الحال لا عاطفة على ما قبله كما قيل
لما فيه من التعسف وكذا قوله مع ما فيها ايضا اي يدل على مجرد التصديق
ما ذكر مقرونا بما فيه الى اخره والوفاق المذكور بيننا وبين المعتزلة والقصر
اضافي ناظر لارادة المجموع لا حقيقي والتعيين بالنسبة الى المعنى الشرعي
فلا يرد عليه ما مر من قوله وكلا الوجهين حسن في يومنون بالغيب
لتعدي وثق بالبا ايضا وقد قيل انه انما يتم لو تعين ان البا للتعدية ويجي
ان فيها احتمالات اخر مع انه على التضمين يتعدى بالبا لتقديره بمعترفين
بالغيب كما مر وايضا ظاهر عبارته انه يراد التصديق على انه معنى شرعي
كما بيناه لك وليس كذلك لقول الامام اجمعنا على ان الايمان المعدى بالبا
يجري على طريقة اصل اللغة اما اذا ذكر مطلقا غير معدى فقد اتفقوا
على انه منقول عن المسمى اللغوي وهو التصديق الى معنى اخر والجواب
ان التعدية هي الاصل المتبادر ولذا قدمها المصنف فيما سياتي فلا
يلتفت لما يخالفها وما ذكره الامام مخالف للجمهور وليس مما يعول
عليه فعليك بالتتبع والنظر السديد ان اردت ان تميط لثام الشبه
ومن الناس من قال ان الضمير في قول المصنف وهو متعين راجع الى
الاصل وهو بعيد عن كلام الناس وهو على ما فهمه مما تركه خير من ذكره
ثم اختلف في ان مجرد التصديق الى اخره هذا مترتب على انه التصديق
وحده الدال عليه قوله والذي يدل الى اخره اي اختلف القايلون بان
حقيقته التصديق لا غير هل يكفي ذلك التصديق وحده في كونه مومنا
فانه حقيقته الموضوع لها اللفظ او يشترط له شرط خارج عن مسماه
وهو الاقرار بالنطق بكلمة الشهادة للمتمكن منها كما مر تحقيقه وان
المعتبر منه حقيقة ذلك او ما هو في حكمه كاشارة الاخرس وليس الخلاف
في الحكم بايمانه ظاهرا واجرا احكام الاسلام بل في كونه كذلك في الاخرة
ناجيا من العذاب المخلد كان المصر على عدم الاقرار مع طلبه بلا
مانع منه كافر اتفاقا كما مر ولم يجزم المصنف رحمه الله باشتراطه
اذ قال ولعل الى اخره لتعارض الادلة كما مر وبما ذكر من كون الاختلاف
في الشرط الخارج عن ما هيته من انه مذهب اخر فلا يصح تفريعه

على ما قبله وقوله وقوله لابد من انضمام الاقرار بها في قوله وحده والتمكن
القدرة يقال مكنته وامكنته من الامر فتمكن واستمكن اذا قدر والمعاند
هو الذي يعرفه وصدق به وامتنع من الاقرار به والتشنيع عليه وقع
في ايات كثيرة كقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم والجاهل
هو الذي لا يعرف ذلك لقصوره وتقصيره في النظر الصحيح وقوله
للانكار اي لكون سكوته عن الاقرار مع تمكنه ومطالبته به دليل الانكار
القلبي وعدم التصديق به فيؤول لما ذكر فتدبر **قوله** والغيب مصدر
وصف به الى اخره اي اقيم مقام الوصف وهو غايب للمبالغة بجعله كانه
هو وقيل انه بمعنى المغيب فاطلق المصدر واريد به المفعول نحو خلق
الله ودرهم ضرب الامير ورده ابو حيان في البحر بان الغيب مصدر
غاب وهو لازم فلا يبنى منه اسم مفعول وكونه تفسيرا بالمعنى
لان الغايب يغيب بنفسه تكلف من غيره اعو الشهادة ما يقابل
الغيب لانها ما يحس ويشاهد فهو مثله في المصدرية والوصفية
قوله والعرب تسمي المطمين الى اخره روي بكسر الهمزة وفتحها
فبالكسر اسم فاعل وبالفتح اسم مكان وهو الموهده المنخفضة
في الارض والخمصة بفتح الخا وسكون الميم وفتح الصاد المهملة وها
التانيث تليها النقرة والخصره وما يشبهها في ظاهر الجسد او باطنه
ويقال للجوع ايضا لانخفاض البطن به كما في توهم ليس للبطنة خير
من خمصة تتبعها والبطنة هي الامتلاء من الطعام والكلية بالضم ويقال
كلي بطمه عند الخاصرة وقيل تسمية الارض مطمينة مجاز وتذكير
اسم الفاعل باعتبار المكان كانه قيل المكان المطمين من الارض والاظهر
جعله صفة لبعض كما يشعر به من التبعيضية وشهادة تسمية
الارض ليست بنية لاحتمال ان يكون فيه فعلا وليس بشي لان
من بيانية وان جازنها ان تكون تبعيضية ايضا وليس مراده
الاستشهاد بل الاستيناس والاشارة الى انه استعمل اسما جامدا
بمعنى قريب مما نحن فيه **قوله** او فيعل خفف الى اخره القيل بفتح
القاف وسكون اليا المخففة واحد اقياله والاقوال وتقاول وهو
ملك

ملك حمير ويقال بقول لانه يقول ما شاف بعد قول او هو من دون الملك
واصله قيل مشددا قال ابو حيان لا ينبغي ان يدعي في قيل وامثاله
ذلك حتى يسمع من العرب مثقلا كنظايره من نحو ميت وهين فانها
سمعت مخففة ومثقلة ويبعد ان يقال التزم تخفيف هذا خاصة
مع انه غير مقيس عند بعض النحاة مطلقا او في الثاني وحده ولا يخفى
ان قيله وان لم يسمع مشددا الا ان ايمة اللغة صرحوا بانه اصله كما قال
بعضهم في سف وريحان لكن بينهما فرق فانه واوي فلولا ادعا ما ذكر
لم يكن لقلب الواو يا وجه فتامل **قوله** والمراد به الى اخره بديهة
العقل والراي ما لا يحتاج الى فكر ونظر من بده بدها وبداهة اذا
بغت وفاجا وفي الكشاف المراد به الخفي الذي لا ينفذ فيه ابدا الا علم
اللطيف الخبير وانما نعلم نحن منه ما اعلمناه او نصب لنا دليلا
عليه ولهذا لا يجوز ان يطلق فيقال فلان يعلم الغيب انتهى وهذا
بعينه ما ذكره المصنف ومن الناس من توهم انه غيره لانه بظاهره
يدل على انه مطلقا لا يتعلق به علم احد سوى الله وهو افترا عليه
لما سمعته وهو بعينه ماخوذ من الراغب قال في مفرداته الغيب
ما لا يقع تحت الحواس ولا تقتضيه بداهة العقول وانما يعلم بخبر
الانبيا عليهم الصلاة والسلام انتهى والمراد ادخال البديهي في غير
المحسوس فيما ليس بغيب في الظهور فلا يرد عليه ما قيل من انه
لا تقابل بين الحس وبديهة العقل الا ان يراد به البديهي الاولي
للعقل فيبقى كثير من الضروريات داخلة في الغيب انتهى لان
ما يدركه العقل من غير نظر وفكر ولا يدركه الحس مقابل لما يدركه
الحس تقابل الشي لما هو اخص من نقيضه كما اذا اريد البديهي
الاولي للعقل وادخال الضروريات التي لا يدركها الحس وفيه
خفا في الغيب لا محذور فيه بل هو امر مستحسن **قوله** وهو المعني
بقوله تعالى الى اخره قيل انه جعل كون مفاتح الغيب عنده كناية
عن اختصاص غيبه لا دليل عليه به تعالى وهو مبني على ان المفاتح
جمع مفتح بالكسر بمعنى مفتاح اما اذا كان جمع مفتح بالفتح وفسرت

بالمخازن فلا حاجة لادعاء الكناية لان قوله لا يعلمها الا هو صريح في ذلك
الاختصاص وسياتي بيانه في تفسير هذه الاية والمراد بهذا
كل ما استاثر الله بعلمه قوله وقسم نصب الى اخره نصب الدليل
واقامته عبارة عن بيانه على الوجه المعروف وهو مجاز في الاصل
صار حقيقة اصطلاحية فيه وقوله كالصانع اي كاثبات وجود
الصانع وهو الله عز وجل واطلاقه على الله تعالى ورد في حديث
سنده وهو ان الله صانع كل صانع وصنعته فلا حاجة لقول السبكي
جواز اطلاقه لوروده في قوله تعالى صنع الله فانه انما يمشي على راي
من يكتفي بورود المادة ولا حاجة اليه وما ورد اطلاقه على الله
وثبت باخبار الاحاد يجوز تسميته به على خلاف فيه في شروح
الصحيحين وقوله وهو المراد الى اخره فالغيب الذي امنوا به الله وصفاته
وما يجب اعتقاده فان قلت على هذا يشمل الغيب الله ويطلق
عليه ضمنا والغيب والغايب ما يجوز عليه الحضور والغيبة والاطلاق
المتكلمين في قولهم قياس الغايب على الشاهد لا يصلح سندا له قلت
السلف مطبقون على تفسيرها بما ذكر وليس فيها اطلاقه عليه
بخصوصه فليس هذا من قبيل التسمية وفي بعض الحواشي فرق
بعض اهل العلم بين الغيب والغايب فيقولون الله غيب وليس
بغايب ويعنون بالغايب ما لا يراك ولا تراه وبالغيب ما لا تراه انتهى فتدبره
قوله هذا ان جعلته الى اخره الصلة في اصطلاح النحاة صلة
الموصول والمفعول به بواسطة الحرف وتطلق على الزايد كما مر
فقوله وادفعنا الى اخره تفسير له بالثاني لانه المقصود وهذا
اشارة الى المراد اي كون المراد بالغيب القسم الثاني من الخفي المذكور
على هذا التقدير لا الى كونه بمعنى الغايب او الخفي على التقديرين كما قيل
لان القسم الاول ليس مما يلزمنا الايمان به الا اجمالا بان نعتقد غيبا
لا يعلمه الا الله فتامل قوله وان جعلته حالا الى اخره فالايمان على
الاول متضمن معنى الاقرار والاعتراف او مجاز عن الوثوق ومعنى
الغيبة صفة للمومن به اي يومنون بما هو غايب عنهم وعلى هذا

هو

هو بمعنى التصديق بلا تضمين ولا تجوز والغيبة صفة للمومن
والمومن به محذوف للتعميم والمبالغة اي يومنون بجميع ما يومن
به في حال غيبتهم كما يومنون حال حضورهم لا كالمنافقين وهذا
الوجه يختص بغير الصحابة رضي الله عنهم لمشاهدتهم للنبي صلى الله
عليه وسلم ومعجزاته وهو مما يجب الايمان به فليس ايمانهم كله بالغيب
وكذا في الوجه الاول ويجوز ان يخص ما على انه من اسناد ما للبعض
الى الكل مجازا كبني فلان قتلوا قتيلا وهو المناسب لظاهر الحصر
في اولئك هم المفلحون لئلا ينتفي الفلاح عنهم او التخصيص بالغيب
نظرا للاكثر كالله وصفاته واحوال الاخرة من الحشر ونحوه ولفضل
الايمان بالغيب او خروج الرسول ونحوه عنه لا ضير فيه لانه
معلوم بدلالة النص والطريق الاولى والمراد انهم يومنون
بالغيب كما يومنون بالشهادة وهو للدلالة على قوة ايمانهم وانه استوى
عندهم المشاهد وغيره قوله او عن المومن به المومن بفتح
الميم الثانية اسم مفعول وهذا معطوف على قوله عنكم والمومن
به النبي عليه الصلاة والسلام كما في كلام ابن مسعود رضي الله عنه
وهذا هو الظاهر والاعم الشامل وقوله وعن ابن مسعود الى اخره
هو عبد الله بن مسعود الصحابي المشهور رضي الله عنه وهذا
اثر صحيح عنه مخرج في السنن موقوفا عليه وقد قال له الحارث
ابن قيس عند الله نحتسب ما سبقتمونا به من روية رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال ابن مسعود عند الله نحتسب ايمانكم
بمحمد صلى الله عليه وسلم ولم تروه ان امر محمد صلى الله عليه وسلم كان
بينا لمن راه والذي لا اله الا هو ما امن احد افضل من ايمان بغيب
ثم قرا الم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الى قوله المفلحون
كذا اخرجه الدارمي في سننه وصححه الحاكم وقراءته للاية مستشهدا
بها على ما ذكره تدل على انها محمولة عنده على هذا المعنى وبمعناه
ما روي مرفوعا في السنن ايضا ان ابا عبيدة بن الجراح قال
يا رسول الله احد خير منا اسلمنا وجاهدنا معك قال نعم قوم

يكونون بعدكم يومنون بي ولم يروني وما قيل من انه يفضي الى ان
الصحابة اجمعين غير داخلين في الاية وانها مخصوصة بغيرهم
ومعنى كونهم افضل انهم اعجب حالا ليس بشي لانهم خارجون على
تفسير بن مسعود ولا محذور فيه وليس نفي الخيرية ما ذكر لانها
تختلف بحسب الاضافات والاعتبارات فالصحابة خير الناس لنيلهم
بشرف القرب من الرسول صلى الله عليه وسلم واشراق باطنهم
وظاهرهم بنور النبوة ولزوم سيرة العدل والصدق والتنزه عن
دنس المعاصي وهو المراد بحديث خير القرون قرني الى اخره وخيرية غيرهم
بايمانه بالغيب ورغبته ومحبته لله ورسوله مع انتفا مشاهدة
الوحي واثاره وفساد الزمان كما قال القايل لله دره •
رايت عبيد الله اكرم من مشى • واكرم من فضل بن يحيى بن خالد •
اولئك جادوا والزمان مساعد • وقد جاد ذا والدهر غير مساعد •
وكذا ما قيل من ان في عبارة المصنف رحمه الله ايجاز مخل لجواز ان يراد به
الغيب عن المومنين فكانه اعتمد على ما في الكشاف من ان اصحاب عبد الله
ذكروا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وايمانهم فقال بن مسعود
رضي الله عنه ان امر محمد صلى الله عليه وسلم كان بينا الى اخره **قوله** وقيل
المراد بالغيب القلب الى اخره فالغيب القلب الا انه غايب مخفي قيل وبعضه
التعبير بالمضارع لان ايمان القلب مستمر وقوله والمعنى يومنون
بقلوبهم في بعض النسخ بدله والمومنون بقلوبهم **قوله** فالبا على الاول
الى اخره قيل يراد بها تصيير الفعل اللازم متعديا اي مساويا له بمعنى
فمعنى ذهب به اذهبه وقد يراد بها ما هو لازم لكل حرف جر
وهو افضا معنى متعلقها الى مدخولها وهو متعين للارادة هنا وحينئذ
لا يحسن مقابلة الالة لها اذ التعدية بالمعنى الثاني موجودة فيها الا ان
يقال المراد افضا معناها بحيث يصير مفعولا به وفي الالة ليس
كذلك وهو كلام مشوش لان ما بعد الا هو عين ما ادعى تعين خلافه
فالحق ان التعدية هنا بالمعنى الاول لان معنى قوله يومنون
بالغيب على الاول يصدقون ويتيقنونه فهو مفعول به **قوله**

وعلى الثاني

وعلى الثاني للمصاحبة قيل اذا جعلت البا للمصاحبة لا يلزم ان يكون
المتعلق محذوفا حتى يكون حالا لانك اذا قلت دخلت عليه بثياب السفر
ليس معناه دخلت مصحوبا بثياب السفر ليس معناه دخلت
مصحوبا بثياب السفر لتعلق البا بالدخول لا بمعنى الصحبة التي تدل
عليها البا فالوجه تعلق البا بالايمان وما مر من تقدير الحال معنى انسحابي
لا من حاق اللفظ قلت قال نجم الايمة الرضي يكون البا بمعنى مع وهي
التي يقال لها با المصاحبة نحو قد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به واشترى
الدار بالاتها قيل ولا يكون بمعنى مع الاستقرا والظاهر انه لا مانع من كونها
لغوا انتهى وما ذكره هو الذي ارتضاه النحاة وما استظهره بطريق البحث
هو مختاره وعليه شارح اللباب ايضا فالحالية في كلام المصنف محمولة
على ظاهره وباطنه تحقيقا حاله في الضعف ظاهر **قوله** ويعدلون
اركانها الى اخره فسرت الاقامة باربعة اوجه وهي كما في شروح الكشاف
على الاولين استعارة تبعية وعلى الاخيرين مجاز مرسل وقيل هي
في بعض الوجوه كناية وستسمع ذلك وما له وعليه واركان جمع ركن
كقفل واقفال وركن الشي جانبه ولذا اصطلحوا على عد اجزا الماهية
اركانا بخلاف ما توقف الصحة عليه ولم يكن داخلا فيها والتعديل
التسوية وتعديل الاركان ايقاعها مستجمعة الفرايض والواجبات
اولها مع الاداب والسنن والاول اوسع دايرة للمهديين بهداية الكتاب
والثاني اتم فايدة وانسب بشان الصلاة والمدح والزيغ الميل عن
الاستقامة وقوله من اقام العود الى اخره اشارة الى انه استعارة
تبعية شبه تعديل اركان الصلاة وحفظها بتقويم العود وتسويته
بازالة اعوجاجه فهو تقويم لتشبيهها له بالقايم ثم استعير من تسوية
الاجسام لتسوية المعاني كتعديل الاركان واخذ منه الثاني لزيادة
المناسبة بين المعاني وقيل حقيقة جعلها قايمة او قويمة واستعمال
اقام العود بمعنى سواه اكثر من اقام زيدا اذا جعله منتصبا وان
رجع التقويم لمعنى المنتصب والحق انه حقيقة فيما مر لان التقويم
يقع على الاجسام والمعاني على السواء بل وصف نحو الدين والراي

بالتقويم الا ترفلا حاجة الى الاستعارة فكانهم جعلوا النقل من المحسوس
وهو الانتصاب الى المحسوس وهو تسوية العود ونحوه ثم منها الى المعقول
وهذا ما اثره الزمخشري ولا يخفى ما فيه فان مجازيته في المعاني لا شبهة
فيها رواية ودراية وما ذكره لا يثبت الا كثرة استعمالها فيه فهو مجاز مشهور
او حقيقة عرفية وقيل ان ما استند اليه من ان التقويم عام للقبيلين
من الاعيان والمعاني وحقيقة فيهما لا يستلزم كون الاقامة كذلك اذ معناها
جعل غير المستقيم مستقيما بازالة اعوجاجه ولا شك ان التسوية المتعلقة
بالمعاني معناها الاتيان بالمعنى على ما ينبغي لاجعلها مستقيمة بعد ان لم يكن
وقد قيل على هذا الوجه انه غير متجه ولا يفهم من اقامة الصلاة الا
اداؤها وايقاعها من غير نظر للتقويم المذكور وهذا مع ان ماله ترجيح
الوجه الاخير فقد رد بانه لو اريد ذلك قيل يصلون واللعه ولعن الاخصر
الاظهر بلا فائدة لا يتجه في كلام بليغ فضلا عن ابلغ الكلام ومن هنا
علمت وجه تاخير الاخير فتامل قوله ويواظبون عليها الى اخره
وظب على الامر وظبا ووظوبا وواظب عليه لازمه وداومه وقيل على
هذا استعارة تبعية ايضا كما يدل عليه تصريحهم بالتشبيه وهذا
معنى قول الزمخشري اوالدوام عليها والمحافظة كما قال تعالى والذين هم
على صلاتهم يحافظون من قامت السوق اذا نفقت الى اخره ونفاق
السوق رواج ما فيها من الامتعة وكثرة الطلاب فيها يقال نفقت
السلعة والمراة نفاقا بالفتح كثر طلابها وخطابها كما بين في كتب اللغة
وهذا المعنى كما في بعض الحواشي يحتمل ان يكون معنى اصليا في اللغة
وان يكون من قام العود تشبيها للنفاق بالانتصاب في حسن الحال
والظهور وقال الطيبي انها في هذا الوجه كناية تلويحية عبر عن الدوام
بالاقامة فان اقامة الصلاة بمعنى تعديل اركانها وحفظها من الزيغ
مشعر بكونها مرغوبا فيها واضاعتها في تعطيلها يدل على ابتذالها كالسوق
اذا شوهدت قايمة دلت على نفاق سلعتها ونفاقها يدل على توجه
الرغبات اليها وتوجه الرغبات يستدعي الاستدامة بخلافها
اذا لم تكن قايمة فالمراد من قوله من قامت السوق الذي بابه

فهو

فهو مثله لا منقول منه ورد بانه مخالف لصريح لفظه ولا يبقى حينئذ
للاستشهاد بالبيت معنى لان اقامة الصلاة بمعنى التعديل اذا صارت
شايعة جاز ان تجعل كناية كيف والكلام فيه وقال قدس سره نفاق السوق
كانتصاب الشخص في حسن الحال والظهور التام فاستعمل القيام فيه والاقامة
في انفاقها اي جعلها نافقة ثم استعيرت منه للمداومة على الشي فان
كلا من الانفاق والمداومة يجعل متعلقه مرغوبا متنافسا فيه
متوجها اليه وقد اورد عليه ان هذه المشابهة خفية جدا وايضا الاصل
اعني اقام السوق مجاز فالتجوز منه ضعيف ودفع الاول بالحمل
على المجاز المرسل بعلاقة اللزوم فان الانفاق يستلزم المداومة
عادة وانت تعلم ان هذا الحمل على تقدير صحته خلاف ما في الكتاب
والثاني بانه صار بمنزلة الحقيقة انتهى وقيل في دفع الاول ايضا بان في ذلك
الخفا فانه لا تفضي الى التعقيد المعنوي بل تجعله غير عامي متبذل
للطفه حتى لا يقف عليه الا الخواص وهذا موجب للمدح لا مقتضي
للقدح فان قلت اذا كان بمعنى المداومة والمحافظة والمواظبة ينبغي
ان يتعدى بعلى لانها تتعدى بها كما قال تعالى والذين هم على صلاتهم
دايمون قلت اذا تجوز بلفظ عن معنى اخر وكان تعلقهما في الحرف الذي تعدى
به مختلفا يجوز فيه اعاله عمل لفظ الحقيقة وعمل لفظ المجاز ويكون
ذلك كالتجريد والترشيح الا ترى ان نطقت الحال بكذا بمعنى دلت
ويعدى بعلى وسياتي تفصيله ان شا الله تعالى قوله اقامت
غزالة الى اخره غزالة علم امراة شبيب الخارجي الذي قتله الحجاج
وهي من شجعان النسا لما قتل زوجها خرجت بعسكر على الحجاج تطلب
دمه وحاربته سنة كاملة وهجمت عليه فهرب فصلت في جامعه
صلاة الصبح بسورة البقرة اظهارا لامتهانه وقصتها مشهورة كما في
كامل المبرد والبيت لعمران بن حطان القايل يهجو الحجاج

اسد علي وفي الحروب نعامة • فتخا تنفر من صفير الصافر
هلا برزت الى غزالة في الوغا • اذ كان قلبك في جناحي طاير

وهذا البيت من قصيدة طويلة من بحر المتقارب لايمن بن خريم

الانصاري ياولها

ابي الجبنا من اهل العراق ... على الله والناس الا استوطا
انهزمهم ماينا فارس ... من السافكين الحرام العبيطا
وخمسون من مارقات النسا ... يجرون للمندبات المروطا
وهم مايتا الف ذي قونس ... يئط العراقان منه اطيطا
رايت غزالة اذ طرحت ... بمكة هودجها والعبيطا
شمت للعراقين من شومها ... فلا في العراقان منها البطيطا
الا يتقي الله اهل العراق ... اذ قلدوا الغانيات السموطا
وخيل غزالة تعتا بهم ... فيقتل كهل الوفا الوسطا
وخيل غزالة تحوي النهاب ... وتسبي السبايا وتحيي النشيطا
اقامت غزالة سوق الضراب ... لاهل العراقين حولا قميطا

وسوق الضراب استعارة مكنية وتخييلية او تمثيلية او تصريحية في السوق وفي الاساس رايته تكر في سوق الحرب في حومة القتال ووسطه والعراقان البصرة والكوفة وقميط بالطاء المهملة بمعنى تام وقيل انه كناية عن التمام كانه شد في قماط اي حبل وترك في جانب والضراب كالقتال لفظا ومعنى والحول والعام والسنة بمعنى قوله فانه اذا احو فظ الحاجزه اشارة الي وجه الشبه فيهما وهو الرعية كما مر بيانه قوله او مشمرون الحاجزه قال في المصباح التشمر في الامر السرعة فيه والخفة ومنه قيل شمر في العبادة اذا اجتهد وبالغ وشمر ثوبه رفعه وشمرت السهم ارسلته مصوبا علي الصيد والادا في اللغة حقيقته دفع ما يحق دفعه وتوفيته كادا الدين والامانة قال تعالى فليود الذى اوتمن امانته واصله على ما قاله الراغب من الاداة وهي ما يتوصل بها الى الشي كالحبل للاستقا من البير وهي في الاصطلاح اخص منه لانه فعل الشيء الذى عين له الشارع وقتا معينا في وقته اولا ويقابله القضا والاعادة على ما تقرر في الاصول لان ما عين له وقت كالصلوات الخمس ان دفع في وقته المعين ولم يسبق

بادا مختل فاداء والا فاعادة فان وقع بعده ووجد فيه سببه فقضا فالادا هنا بمعناه اللغوى او الشرعي ولا محذور وقيد والتجلد المبالغة في اظهار الجلد والقوة لا تكلف كما في قوله وتكلفي للشامتين اريهم وفي الكشاف اوالتجلد والتشمر لادائها وان لا يكون في مودتها فتور معينه ولا توان من قولهم قام بالامر وقامت الحرب على ساقها وفي ضده قعد عن الامر وتقاعد اذا تقاعس وتثبط انتهى والكلام هنا في امرين الاول ان ما ذكره المصنف رحمه الله هل هو بعينه ما في الكشاف ام بينهما فرق الثاني ان الباء في قام بالامر هل هي للتعدية ليلزم الجد لان جعل الامر قايما لا يتاتى بدون جد او للملابسة فانه لا يقال عرفا قام بالامر الا اذا تلبس به على وجه الاهتمام قال قدس سره حقيقته قام متلبسا بالامر والمقام يدل على الاعتنا بشانه ويلزمه التجلد والتشمر واطلق القيام على لازمه فهو مجاز مرسل كما مر وفيه قامت الحرب على ساقها اذا اشتدت كانها تشمرت لسلب الارواح وتخريب الابدان واعترض عليه بان الاقامة اذا كانت ماخوذة مما ذكر كان معناها على قياس التعدية جعل الصلاة متجلدة متشمرة لا كون المصلي متشمرا في ادائها بلا فتور كما ذكر ووصف الصلاة بالتجلد انما يصح بوصف بما لفاعلها الجد جده ولا يخفى بعده وليس لك ان تقول الباء في قام بالامر للتعدية فالمستعمل بمعنى التجلد والاجتهاد هو الاقامة في الحقيقة لان قولهم في ضده قعد وتقاعد عن الامر يبطله وايضا القيام يناسب التشمر لا الاقامة كان القعود يلايم الكسل لا الاقعاد انتهى ومنه تعلم ان ما اورد على الكشاف من ان كلامه لا يشعر بوجه التجوز والعلاقة ودفعه بانه ليس بلازم ساقط من درجة الاعتبار وقيل ان المصنف عدل عما في الكشاف وضم اليه اقامة اشارة الى ان قام بالامر واقامه بمعنى جد فيه فاقامه من باب الحذف والايصال والقيام بالشي يدل على التشمر له فكذا الاقامة وزعم هذا القايل انه جواب عما اورده على المصنف

من ان كلامه يدل على ان معنى قام بالامر واقامه واحد وليس كذلك
لان البا في قام به ليست للتعدية فلا يكون بمعنى اقامه واقامة
الامر ليست بمعنى التجلد ايضا ولو كان اقام من القيام بمعنى الجد
لكانت الصلاة مجدة ولا يخفى فساده لان اقام متعد وعلى الحذف
والايصال اما ان يكون لازما او مفعوله مقدر وكلاهما غني عن الرد
وقيل انما شار بضم الاقامة الى ان البا للتعدية وبقوله اذا جد
وتجلد الى ان الجد والتجلد على تقدير كون البا للتعدية ايضا صفة
المصلي دون الصلاة بطريق اللزوم فان معناه نصبه بعد انخفاض
او سواه بعد اعوجاجه فيكون سببا عن الجد والتجلد ويؤيده
قول عين المعاني في الكواشي قام بالامر اذا قومه واتمه هذا زبدة
القال والقيل وانا اقول معتمدا على من بيده الهداية الى سوا السبيل
اعلم ان قول المصنفين من قولهم كذا ومن كذا قد يريدون به بيان
حقيقة المجاز او اصله وماخذه المنقول عنه فيكون من ابتدائيه
وقد يريدون انه من تبيله وامثاله فتكون من بيانية وما نحن فيه
من الثاني لا من الاول على ما سياتي وقام بالامر معناه جد فيه وخرج
عن عهدته بلا تاخير ولا تقصير فكانه قام بنفسه لذلك الامر واقامه
او رفعه على كاهله بجملته كما قال شد يدا باعما الحلافة كاهله
فقد قام واقام وحينئذ يصح فيه ان يكون استعارة تمثيلية او مكنية
او تصريحية وحقيقته ما ذكرناه ويجوز ان يكون مجازا مرسلا لان
من قام لامر على اقدام الاقدام ورفعه على كاهل الجد فقد بذل
جهده وتمثيله بقامت الحرب على ساقها الى الاول اميل الا ان
كلام الشريف رحمه الله لا يخلو من الاشكال لان قوله ملتبسا لا يفيد
ما ذكرناه على انه لو كان معناه قام له كان الانسب جعل البا
سببية فكلامه بفحواه شاهد على خلاف مدعاه وقوله كانها
تشمرت الى اخره يناسب الاستعارة لا المجاز المرسل الذي اطبقوا عليه
وكانه هذا هو الباعث للمصنف رحمه الله على اهمال ذكر المثال
وما ذكره من الاعتراض غير وارد لما عرفت من ان معنى قام به

كلا

كما سياتي في قوله ومن الناس وقد قيل ان هذه النكتة مبنية على ان
المراد بالانفاق مطلقه الاعم اذ الزكاة لا تكون بجميع المال وانه
مخصوص بمن لم يصبر على الفاقة ويتجرع مرارة الاضافة وقد
تصدق بعضهم بجميع ماله ولم يكره عليه النبي عليه الصلاة والسلام
وما في بعض الحواشي من ان المصنف تبع في هذا الزمخشري وهو
نزعة اعتزالية وهم فاسد **قوله** ويحتمل الى اخره الماعون
بوزن المساجد جمع معونة وهي ما يستعان به وينتفع من العون
وهي المساعدة والمظاهرة ويقال استعانه واستعان به والاسم
منه المعونة والمعانة بالفتح ووزن المعونة مفعلة بضم العين
وبعضهم يجعل الميم اصلية بوزنها وجمعها على معاون قياس فلا يقال
انه لم يوجد في كتب اللغة المشهورة وانه ركيك وهي عامة لما ينتفع
به في قوام البدن وبقاء الروح فيشمل المال والعلوم والمعارف
والانفاق حينئذ بمعنى الايصال مطلقا بالبذل والتعليم وغير
ذلك فهو مجاز من استعمال المقيد في المطلق فليس فيه جمع بين
الحقيقة والمجاز كما توهم والرزق رزق الابدان وهو معلوم ورزق
القلوب وهو المعارف واجلها معرفة الله تعالى ومقام المدح
يقتضي التعميم لكنه خلاف الظاهر المعروف في استعمال الرزق
والانفاق ولذا اخره والانفاق من المعارف يزيدها ومن الاموال
ينقصها وهذا من كلام الراغب وعبارته الانفاق كما يكون
من المال والنعم الظاهرة يكون من النعم الباطنة كالعلم والقوة
والجاه والجود التام وبذل العلم ومتاع الدنيا عرض زايل
وقال بعض المحققين في الاية ومما خصصناهم به من انوار
المعرفة يفيضون وقيل في بعض النسخ معادن بالدال بدل
الواو جمع معدن وهو موضع المعدن بمعنى الاقامة ومعدن كل شي
مركزه وهو تحريف من جهلة النساخ لتشابه لفظ الكلمتين فلا
ينبغي ذكره **قوله** ويؤيده قوله عليه الصلاة والسلام ان علما لا يقال
به الى اخره هذا هو الصحيح الموافق للحديث كما سياتي وفي نسخة يقاد

وفي نسخة يقال فيه وهذا حديث اخرجه بن عساكر في تاريخه عن
ابن عمر مرفوعا واخرج الطبراني في الاوسط مثل العلم الذي يتعلم
به ثم لا يحدث به كمثل الكنز الذي لا ينفق منه واخرج بن ابي شيبة عن
سلمان علم لا يقال به كنز لا ينفق منه ومعنى يقال به يحدث ولذا
عداه بالباء يقال قال بيده اذا اهوى بها وقال براسه اذا اشار بها
وقوله واليه ذهب الى اخره فسره هذا القايل بافاضة انوار
المعرفة وخصها لشرفها او لانها غير متبادره فلا يرد عليه انه
غير مطابق لما قبله لانه خص الرزق بالمعرفة ولم يعمم انوار المعرفة
كلجين المال لان النور ظاهر بنفسه مظهر لغيره فاطلق على كل مظهر
ولذا سميت الكتب الالهية والرسل نورا وافاضة الانوار انتشار
اشعتها مستعارة من افاضة الما وما في مما رزقناهم يحتمل
المصدرية والموصوفة والموصولة واقربها الاخير وعليه فالعايد
محذوف تقديره على ما قاله ابو البقا رزقناهوه او رزقناهم اياه
واورد عليه في الدر المصون انه على الاول يلزم اتصال ضميرين
متحدي الرتبه والانفصال في مثله واجب وعلى الثاني يمتنع
حذفه لان العايد متى كان منفصلا لزم ذكره كما نصوا عليه
وعللوه بانه لم ينفصل الا لغرض واذا حذف فاتت الدلالة
عليه واجاب عن الاول بانه لما اختلف الضميران جمعا
وافرادا جاز اتصالهما وان اتحدا رتبة كقوله ●
وقد جعلت نفسي تطيب لضغمة ● لضغمهماها يقرع العظم نابها
وايضا فانه يلزم من منع ذلك ملفوظا به منعه مقدرا لزوال
القبح اللفظي وعن الثاني بانه انما يمتنع لاجل اللبس ولا لبس هنا
انتهى وانا اقول هذا غير مسلم لان الذي يمنع حذفه ما كان انفصاله
لغرض معنوي كالحصر لا مطلقا كما قاله بن هشام في الجامع الصغير
وقال الرضي شرط حذفه ان لا يكون منفصلا بعد الا نحو ما جاني
الذي ما ضربت الا اياه واما في غيره فلا يمنع نحو ضيع الزيدان
الذي اعطيتهما اي اياه واعترض عليه الاستاد الخال رحمه الله

بانه

بانه كان ينبغي له ان يقول الا لغرض معنوي ولا يقيده بالا فتامل
قوله ومما خصصناهم به من انوار المعرفة يفيضون قد مر
بيانه وقد اورد عليه انه تفسير للقران بخلاف ظاهر اللفظ من غير
ضرورة ومثله لا يجوز نعم يجوز ان يقال ان مثله يستفاد بطريق
الاشارة واصل الفيض ما فاض من الما لامتلا الانا ونحوه ثم
استعير لغيره كالحديث فيقال حديث مستفيض اي شايع وهو
المراد لما في التعليم من الاشاعة **قوله** هم مومنوا اهل الكتاب
الى اخره قدم هذا الوجه لرجحانه رواية ودراية لانه ماثور
عن الصحابة كابن عباس وبن مسعود رضي الله عنهما ولان
التغاير هو الاصل في العطف والحاصل ان المعطوف اما ان
يكون مقابلا للمعطوف عليه ومباينا له اولا وعلى الاول
المعطوف عليه متحدا بالمعطوف عليه بالذات او طايفة منه
فالوجوه فيه اربعة وسياتي بيانها وعبد الله بن سلام بتخفيف
اللام وهي مشددة في غيره من الاعلام صحابي انصاري بطريق
الحلف وهو من اليهود وبني اسرايل من بني قينقاع من ولد يوسف
النبي صلى الله عليه وسلم وكان اسمه الحصين فسماه النبي صلى الله
عليه وسلم عبد الله وكان صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يغير الاسما
وقد جمع السيوطي رحمه الله من غير النبي عليه الصلاة والسلام
اسمه في جزء له وقد شهد له النبي صلى الله عليه وسلم بالجنة ونزلت
فيه ايات كقوله تعالى وشهد شاهد من بني اسرايل وقوله ومن
عنده علم الكتاب واختلف في زمان اسلامه دون وفاته
فانه توفي بالمدينة سنة ثلاث واربعين من الهجرة النبوية وله
قصة مع اليهود مذكورة في كتب الحديث والاضراب جمع ضرب
بفتح الضاد وكسرها ورجح الزمخشري الثاني وقيل جمع ضريب
كشريف واشراف وقال النووي اضراب اشباه جمع ضرب ومعناه
ضربت وجمعه ضربا ككريم وكرما وانكار القاضي عياض له وهم
واصله كما في الفايق من يضرب قداح الميسر ثم تجوز به عن كل

نظير وشاع فيه وفي الاساس ضرب به القدح وهو ضريبي لمن يضرب بها
معك وهم ضرباي ومنه ضرب وضريب وقوله قدس سره اضرابه
امثاله والجمهور على انه جمع ضرب بالفتح وعند المصنف رحمه الله
بكسرها فعل بمعنى مفعول كالطحن وهو الذي يضرب به المثل
ولا بد ان يكون مماثلا للمضروب فيه وبعضه شكل وشبه وهو
مخالف لما حقق في اللغة كما سمعته وفي بعض النسخ اصحابه اي الذين
صاحبوه في الايمان من اهل الكتاب **قوله** معطوف على الذين
الى اخره اي سوا كان منقطعا عن المتقين او موصولا به وهذا خلاف
عطف والذين يومنون على المتقين كما في الوجه الاتي فانما يصح
على تقدير الوصل دون الانقطاع كما صرح به الفاضل المحقق
وذلك لما فيه من الفصل بين المعطوفين باجنبي كما سياتي ومعطوف
خبر ثان للفظ هم وكذا داخلون ودخولا اخصين بالنصب على انه
مفعول مطلق واخصين يجوز فيه كسر الصاد وفتحها على انه
جمع مذكر سالم لاخص باعتبار المعنى او مثنى باعتبار انهم فريقان
واعم بالافراد المراد به المتقون وافرده لوقوعه في مقابلة
الجمع او المثنى وقوله اذ المراد الى اخره تعليل لما يدل عليه المقام من
تغاير المتعاطفين بالذات واولئك اشارة الى الذين يومنون بالغيب
المعطوف فيه والذين امنوا خبر لقوله المراد وامنوا بمد الالف
بعد الهمزة وعن الشرك والانكار وقع في نسخة عن شرك
وانكار منكرا اي امنوا ايمانا منتقلا او متباعدا عن ذلك وهم من لم
يكن من اهل الكتاب ويجوز قصرها وليس هذا الوجه مقطوعا
به حتى يرد عليه ما قيل انه لا ينبغي والظاهر انه بيان لما ذكر بقوله
على ان المراد الى اخره لان ذكرها يتعلق باباه قطعا واما القول بان
بالصفات لا بالذات ارجح لاشتراك الفريقين في الايمان بالمنزلين
فقد دفع بان المتبادر من العطف ان الايمان بكل منهما على طريق
الاستقلال وهو مختص باهل الكتاب لان ايمان غيرهم بما انزل
من قبل انما هو على طريق الاجمال والتبع للايمان بالقران .

لاسيما

لاسيما في مقام المدح كما هنا وقد قال تعالى الذين اتيناهم الكتاب
الى قوله يوتون اجرهم مرتين كما ورد في الصحيح ان لاهل الكتاب
اجرين بواسطة ذلك الا انه يدل عليه ان قوله تعالى قولوا امنا
بالله وما انزل الينا وما انزل الى ابراهيم الاية بالعطف مع عمومها
لساير المسلمين يمنع التبادر لخفا التغاير الذاتي بينهما وقيل التغاير
باعتبار اخر وهو ان الايمان الاول بالعقل وهذا بالنقل وامر الفريق
الاول عن الشرك ان شانهم ذلك فجعلهم كذلك وان كان فيهم من لم
يشرك اصلا كعلي رضي الله عنه فلا يرد ما قيل انه يخرج عن
الطايفتين من نشا على الاسلام ولم يتدنس بشرك الا ان يقال
الايمان المتضمن للاعراض عن الشرك لا يوجب سبقه ثم قال
الاوجه ان المراد بالذين يومنون بالغيب من عدا اهل الكتاب
لان ايمانهم بما عرفوه كما يعرفون ابناهم وان اولئك على هدى
اشارة الى الطايفة الاولى لان ايمانهم بمحض الهداية الربانية
واولئك هم المفلحون اشارة الى الثانية لفوزهم بما كانوا ينتظرونه
وهم يتابلونهم لانهم لم يشركوا ولم ينكروا والمراد بالفريق الاول
مجموعهم لا جميعهم اذهم ليسوا كذلك فلا يرد النقض بمن مر
مع انه مغمور بينهم فيدخل على حد لهو فلان قتلوا قتيلا وتقديم
الايمان بالغيب لسبقه ذاتا وزمانا وعدم شرك اهل الكتاب
ظاهر واما ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى في تفسير قوله تعالى
ما كان ابراهيم يهوديا فسنراه وما فيه **قوله** وهو قول ابن
عباس رضي الله عنهما الى اخره اخرجه ابن جرير مسندا فلا وجه
للتردد فيه والقول بانه ان صح عنه فهو تفسير للموصول الثاني
بالسمع ويويده ان صدور الايمان عنهم مرتين سابقا قبل ظهور
الاسلام ولاحقا بعده ادخل في المدح والعطف لا يقتضي المباينة
الكلية لجواز ان يراد بالموصول الاول ما يعم الثاني وعطف الاخص
على الاعم لمزيد الاهتمام شايع وفيه ما فيه **قوله** او على المتقين
هذا هو الوجه الثاني وهو مشارك للاول في انه اريد فيهما بالذين

يؤمنون بما انزل اليك مؤمنوا اهل الكتاب ولذا قدمه على ما بعده وقوله
فكانه قال هدى للمتقين عن الشرك الى اخره اشارة الى وجه التغاير
بين المتعاطفين فان المراد بالمعطوف عليه من امن من العرب
الذين ليسوا باهل الكتاب وبالمعطوف من امن بالنبي صلى الله عليه وسلم
من اهل الكتاب وانما بينا هذا مع ظهوره لانه قيل انه لتخصيص
الذين يؤمنون بمن امن عن الشرك لتكون الصفة مقيدة للمتقين
وهو تكلف لا حاجة اليه وبهذا علم انه لا وجه لما قيل هنا من انه لا معنى
لاخراجهم من المتقين مع اتصافهم بالتقوى الا ان يحمل على المشارفين
فيتعين العطف عليه لتعذر الحمل على المشارفة في المعطوف
وكذا ما قيل انه كان على المصنف رحمه الله ان يؤخر هذا عن الاحتمال
الذي بعده لئلا يفصل بين الوجهين المتناسبين باجنبي فان
الاحتمال من على عطف الذين على الذين بتوسيط العطف على المتقين
بينهما لا ينبغي وقدس سره ما قاله الفاضل المحقق من ان العطف على
المتقين انما يصح على تقدير الوصل دون الانقطاع لما يلزمه من الفصل
بالاجنبي بين المبتدا وهو الذين يؤمنون بالغيب وخبره اعني اولئك
او بين المعطوف والمعطوف عليه باجنبي وهو الذين يؤمنون بالغيب
ايضا وقد قيل ان هذا البين ممتنع لان المستانف مرتبط بالمستانف
عنه فليس باجنبي من كل الوجوه وفيه نظر **قوله** ويحتمل ان يراد
الى اخره اشاروا بالتعبير بيحتمل هنا الى ان هذا التفسير غير ماثور
وانه من بنات الافكار ورد عليه قدس سره ان الايمان بالكتب
المنزلة مندرج في الايمان بالغيب واجاب بانه للاعتنا بشانه
كانه العمدة واورده هنا بعض ارباب الحواشي وهو غير ملاق
لكلام المصنف رحمه الله لانه بين عقبه ان المراد عنده بالايمان
الغيب الايمان بما يدرك بالعقل كالايمان بالله وصفات جلاله
واليوم الاخر واحواله والايمان بما انزل اليه وانزل من قبله
الايمان بما يدرك بالسمع كالكتب وما تضمنته فبينهما تغاير
باعتبار المفهوم والصفات لا انه من قبيل عطف ملايكته

وجبريل

وجبريل وهذا انه لم يرد على الشريف لعدم تصريح الزمخشري بما ذكره
يرد على من اورده هنا من ارباب الحواشي والاعيان جمع عين بمعنى
الذات اي ما صدقت عليه الاسما الموصولة في النظم متحد بحسب
الذات متغاير بحسب المفهوم والصفات كما سياتي **قوله** ووسط
العاطف الى اخره جواب عن سوال مقدر وهو ان العطف يقتضي
المغايرة واتحاد الاعيان ينافيه وعدد الشواهد اشارة الى انه
يجري في الاسما والصفات باعتبار تغاير المفهومات ويكون بالواو والفا
وثم باعتبار تعاقب الاشغال في الاحوال وقوله الى الملك الى اخره بيت
من قصيدة من المتقارب والقرم بفتح فسكون اصله الفحل ثم قيل
للسيد والهمام العظيم وانما تصف العرب به الملوك لعظم همهم او
لانهم يفعلون ما يهمون به لما عرف من عزايمهم والكتيبة الجيش بالتا
المثناة الفوقية والمزدحم موضع الازدحام وهذا التدافع لضيق المجلس
بكثرة من فيه ومنه استعير ازدحام الغرما على المال والمراد به هنا
المعركة **قوله** يا لهف الى اخره هو من شعر لابن زيابة التيمي اجاب
به عن شعر قاله الحارث بن همام بن مرة بن ذهل بن شيبان
وهو • ايا ابن زيابة ان تلقني لا تلقني في النعم العازب
وتلقني يشتد بي اجرد • مستقدم البركة كالراكب فاجابه بقوله
يا لهف زيابة للحارث • الصابح فالغانم فالايب •
والله لو لاقيته خاليا • لاب سيفانا مع الغالب •
انا ابن زيابة ان تدعني • اتك والظن على الكاذب • والعازب البعيد
في المرعى والنعم الابل اي تلقني حاضرا هذا تعريض له بانه راعي ابل
لا سيد في قومه والاجرد القصير الشعر وهو ممدوح في الخيل والبركة
بكسر الموحدة وسكون الرا المهملة بمعنى الصدر هنا وزيابة اسم
ابي الشاعر وقيل اسم امه كما في شروح الحماسة وما قيل من ان قول
الطيبي انه اسم ابي الشاعر وهم هو الوهم اي يا حسرة ابي او امي
من اجل ذلك الرجل والصابح بالبا الموحدة المغير صباحا ويكون
بمعنى الاتي صباحا كالمصبح يتاسف على انه فعل ذلك وهو غايب

البركه

فيقول لبيتني ادركته او انه قدر ذلك في نفسه ويجوز ان يكون
تهكما وسيفانا تثنية سيف مضافا للمتكلم مع الغير وقوله
مع الغالب التفات اي معا وهو من الكلام المسمى بالاسلوب
المنصف اي يقتل احدنا صاحبه فيرجع كذلك كما قاله التبريزي
ولما كانت الغنيمة تعقب الغارة والايات بعضها عطف بالفا
وان كان موصوفها واحدا قوله على معنى الى اخره متعلق بقوله
وسط وعداه بعلى الى ما وقع التوسط عليه من الوجه المخصوص
به كما يقال بنيت الدار على طبقتين فيعدى بعلى لاسلوبه
الخاص كما حققه الفاضل الدواني في حواشي الشمسية في تعدي
الترتيب بعلى وهو بيان لان التغاير بحسب المفهوم والصفات
وان الجمع المستفاد من العاطف واقع بين معاني الصفات
المفهومة من المتعاطفين وهي في المعطوف عليه التصديق
بالغيب مع الاتيان باماراته وفي المعطوف التصديق بما انزل اليه
والى من قبله وقوله جمله اي مجملا وهو منصوب بنزع الخافض
او على الحالية وخصه بهذا لانه كامر الايمان بالله وصفاته
والاخرة واحوالها وذلك لا يمكن الوقوف على كنهه وتفصيله
وقوله والاتيان الى اخره مجرور معطوف على الايمان والضمير
في بصدقه راجع اليه فاثبت التغاير بينهما بعد تغاير مفهوميها
بوجهين الاول ان الايمان بالاول اجمالي والثاني تفصيلي والثاني
ان الاول عقلي والثاني نقلي والمصدق العبادات البدنية والمالية المفهومة
من قوله يقيمون الصلاة الى اخره فان قلت الاتيان بهذا المصدق فرع
الاتيان بهذا المصدق فرع الاتيان بما الطريق اليه غير السمع لانه يعلم بالوحي
والكتب المنزلة فعلى هذا ينبغي ان يقدم الايمان بالمنزلين على الاتيان
بالصلاة والزكاة قلت الايمان بالغيب اهم واعظم ولخفائه احتياجه
للمصدق اقوى ولذا جعله بعضهم داخلا في الايمان وينبغي اتصاله
به وقوله غير السمع قيل انه اتى فيه بالحصر ولم يات به فيما قبله لان
ما قبله يجوز ان يدرك بالسمع ايضا بخلاف هذا فانه لا يدرك ابتدا

بغير

بغير السمع وفيه انه قد يدرك بالعقل فيعرف انه كلام الله بالاعجاز
المدرك بالعقل والذوق فتامل قوله وكرر الموصول الى اخره جواب
عما يقال كان يكفي فيما ذكر عطف الصلاة بعضها على بعض وهو ظاهر
واما اعادة الموصول فيما انزل فغير محتاج للتوجيه لما فيه من التغاير
الحقيقي فلا يرد عليه انه يحتاج ايضا الى نكتة كما قيل والمراد بالقبيلين
قسمي الايمان المذكورين في النظم والسبيلين طريقي الادراك من العقل
والنقل ووجه دلالة اعادة الموصول على ذلك ما فيه من الاشارة
الى استقلال كل من الوصفين وتنزيل تغاير الوصفين منزلة تغاير
الذاتين وفائدة العطف ما مر من معنى الجمع وقال قدس سره رجح
هذا الاحتمال على الاول بان الايمان بالمنزلين مشترك بين المومنين
قاطبة فلا وجه لتخصيصه بمومني اهل الكتاب ولا دلالة للافراد
بالذكر في الاية على ان الايمان لكل منهما بطريق الاستقلال الا ترى
الى قوله تعالى قولوا امنا بالله وما انزل الينا وما انزل الى ابراهيم
صلى الله عليه وسلم فقد افرد فيه الكتب المنزلة من قبل
ولم يقتض الايمان بها على الانفراد وبان ما ذكر في تقديم بالاخرة
وبنا يوقنون على هم انما يقع موقعه اذا عم المومنين والا اوهم
نفيه عن الطائفة الاولى فان اهل الكتاب لم يكونوا مومنين
بجميع ما انزل من قبل فان اليهود لم يومنوا بالانجيل وما يقال من ان
اشتمال ايمانهم على كل وحي انما هو بالنظر الى جميعهم فاليهود اشتمل
ايمانهم على القران والانجيل مردود بان المفهوم المتبادر من
استعمال نما عن فيه ثبوت الحكم لكل واحد وبان الصفات السابقة
ثابتة لمن امن من اهل الكتاب فتخصيصها بمن عداهم تحكم وجعل
الكلام من قبيل عطف الخاص على العام لا يلايم التقام وقد يرجح
الاحتمال الاول بان الاصل في العطف التغاير بالذات ويجاب
بان هناك تفصيلا هو ان اداة العطف ان توسطت بين
الذوات اقتضت تغايرها بالذات وان توسطت بين الصفات
اقتضت تغايرها بحسب المفهومات وكذا الحكم في التاكيد

والبدل ونحوهما وان دقعت فيما يحتملها على سوا كان الحمل على التغاير بالذات اولي فلا يحكم في مثل زيد عالم وعاقل بان الحمل على تغاير الذات اظهر وقد رجح في الاية الكريمة الحمل على عطف الصفة بان وضع الذين على ان يكون صفة فالظاهر عطفه على الموصول الاول على انه صفة اخرى للمتقين بلا تقسيم مع ان ما تقدم من وجوه الترجيح شاهد له اقول المتبادر من السياق استقلال كل منهما لا سيما في مقام المدح لانهم يوتون اجرهم مرتين كما مر من الاشارة الى التصريح في الايات والاحاديث واما قوله تعالى قولوا امنا بالله الاية ففيها صارف عما ذكر معنى ولفظا اما الاول فلان الخطاب للمسلمين فلا يقتضي الايمان بكل منهما على الانفراد وقوله قولوا دال عليه فانه تكليف بقوله دفعة واحدة واما الثاني فلانه لم يعد فيه الايمان والمومن بل جعل ذلك ايمانا واحدا لعدم الاستقلال فلا يرد نقضا كما لا يخفى والايهام المتوهم من قوله وبالاخرة هم يوقنون مدفوع بان مدح الفريق الاول بالايمان الكامل ودخول الاخرة في الايمان بالغيب دخولا اوليا صار وعنه بغير شبهة وانما هو تعريض باهل الكتاب وما كانوا عليه فبدل الايمان بما انزل الينا فاذا كمل ايمانهم بهذا علم كمال ايمان غيرهم بالطريق الاول واما ان اليهود لم يومنوا بالانجيل وكون دينهم منسوخا حتى قيل المراد باهل الكتاب هنا اهل الانجيل فقط فقد اجيب عنه بان الانجيل ليس بناسخ للتوراة بل مبين لها كما في الملل والنحل وغيره وسياتي بيانه او الكلام على التوزيع وليس خلاف المتبادر كما لا يخفى واما كون اقامة الصلاة وما معه مشترك بين الفريقين فمسلم لكنه لا يضرنا لانه مذكور في الاول صريحا وفي الثاني التزاما لاستلزام الايمان بما انزل له وجعل الصفة الثانية داخلة تحت الاول وتفرده بالذكر تعظيما لا ان يقال الايمان بالله وان كان اصلا لكن طريق سعادة الدارين مستفاد من الكتب وجعل الايمان بالاخرة مقصودا اصليا من ملة الاسلام ظاهر فان قلت كيف يكون

تعريضا

تعريضا باهل الكتاب والمفهوم منه ان الايقان بالاخرة حقيقة مختص باهل القرآن دون اهل الكتب السماوية السالفة فالمستفاد منها خلاف حقيقة الاخرة وهو غير صحيح فان اهل الحق من اهل الاسلام واهل الكتاب يعتقدون حقيقتها واهل الباطل منهم جميعا كالملاحدة والمحرفين ليسوا كذلك قلت قد اجاب عن هذا بعض المدققين بان الكتب السالفة لم تتعرض لتفصيل احوال الاخرة فلذا ظن اهلها ظنونا فارغة بخلاف القرآن الناطق بتفصيلها وبيانها وفي شرح الطوالع ان موسى عليه الصلاة والسلام لم يذكر المعاد الجسماني ولم يذكر في التوراة وانما ذكر في كتب حزقيل وشعيا والمذكور في الانجيل انما هو المعاد الروحاني فتدبر قوله او طايفة منهم الى اخره معطوف على قوله الاولى وضمير منهم لهم والمراد بالطايفة مومنوا اهل الكتاب والاول عام عطف عليه بعضه وافرد بالذكر لنكتة اشار اليها بقوله تعظيما لشانهم الى اخره وفي نسخة بدله اشادة بذكرهم وهو بالدال المهملة معناه رفع الصوت بالندا تجوز به عن التعظيم ورفع القدر والترغيب فيه ظاهر قيل وكونه كذكر جبريل وميكائيل عليهما السلام بعد الملايكة في مجرد ذكر الخاص بعد العام لنكتة وهي ترغيب اهل الكتاب في الدخول في الاسلام وفيه نظر اذ الظاهر اشتراكهما في التعظيم والافضلية باعتبار انهم يعطون اجرهم مرتين وقد يكون في المفضول ما ليس في الفاضل كما قيل في افرضكم زيد فلا يرد عليه انه لا تتم فيه النكتة المذكورة فيما استشهد به من التنبيه على انهم لشرفهم كانهم لم يدخلوا في العام لئلا يلزم تفضيلهم على الخلفا الراشدين رضي الله عنهم والتشبيه في مجرد التخصيص ولذا مرض هذا الوجه واخر وقال قدس سره انه غير مناسب للمقام اذ ليس في السياق ما يقتضي التخصيص وفيه نظر يعلم مما مر وقيل في قول المصنف وذكرهم الى اخر ما يدفعه وفيه نظر قوله والانزال الى اخره كون هذا حقيقة النزول واصل معناه مما لا شبهة فيه وليس هو في القيامة اصلا ايضا كما توهم الا انه شاع فيه

حتى صار حقيقة فيه في عرف اللغة فان كان هذا مراده لم يرد عليه
شي وكونه صفة الذات بالذات ولغيرها بالعرض مما لا غبار عليه ايضا
فاستعماله فيما هنا ونحوه مجاز حكمي لجعل ما للمحل للحال او لغوي
على انه استعارة او جعل بمعنى وصلها واظهرها **قوله** ولعل نزول
الكتب الى اخره لما ذكر ان نزول القران عبارة عن نزول الملك
المبلغ له كما يقال نزل امر الامير من القصر اذا نزل به بعض خدامه
وهذا ملخص من قول الامام حيث قال المراد من انزال القران ان جبريل
عليه السلام في السما سمع كلام الله فنزل به على الرسول صلى الله
عليه وسلم كما يقال نزلت رسالة الامير من القصر والرسالة لا تنزل
ولكن كان المستمع في علو فنزل وادى في سفل وقول الامير لا يفارق
ذاته فان قيل كيف يسمع جبريل عليه السلام كلام الله عز وجل وكلامه
ليس من الحروف والاصوات قلنا يحتمل ان الله تعالى يخلق له
سماعا لكلامه يقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم
فيسمع له كلاما بلا صوت كما يرى بلا كم وكيف عند الاشعري رحمه الله
ويجوز ان يكون الله عز وجل خلق في اللوح المحفوظ كتابه بهذا النظم
المخصوص فقراه جبريل عليه السلام فحفظه ويجوز ان يخلق
اصواتا مقطعة بهذا النظم المخصوص في جسم مخصوص فيتلقفه
جبريل عليه السلام ويخلق له علما ضروريا بانه هو العبارة المودية
لذلك المعنى القديم انتهى وانما عبر عنه بقوله لعل وعادة المصنفين
ان يعبروا به فيما اخترعوه للاشارة الى انه ليس بماثور فلا ينبغي
الجزم بانه مراد الله تادبا منه وهذا دابه فاحفظه ولذا ذهب
بعض السلف الى انه من المتشابه اي نجزم بالنزول من غير معرفة
بكيفيته وهو الحق اذ مثل هذا من التدقيقات الفلسفية
لا ينبغي ذكره في التفسير كقول بعض الحكما ان نفوس الانبيا عليهم
الصلاة والسلام زكية نقية فتقوى على الاتصال بالملا الاعلى
فينتقش فيها من الصور ما ينتقل الى القوة المتخيلة والحس
المشترك فيرى كالمشاهد وهو الوحي وربما تعلق فتسمع كلاما

منظوما

منظوما ويشبه ان نزول الكتب من هذا او لتلقف بالقاف
والفا الاخذ بسرعة وتلقنه من التلقين وهو معروف وفي
نسخة فيلقيه بالتحتيتين والروحاني بضم الراء وقد تفتح منسوب
الى الروح على خلاف القياس والمراد بكونه روحانيا انه يلقى في قلبه
من غير صوت واورد عليه انه غير صادق على ما نزل صحفا والواحا
ولا ضير فيه كما لا يخفى **قوله** والمراد بما انزل الى اخره معنى باسره
بجملته والاسر ما يشد به الاسير واذا اعطى الاسير بقيده فقد
اعطى بكليته ثم اريد به ذلك مطلقا وقوله عن اخرها بمعنى الى
اخرها وقد مر تحقيقه والمراد بجملته ما نزل وما سينزل سواء
كان وحيا متلوا او لا لانه المطابق لمقتضى الحال فانه يلزم المومن
ان يومن بما نزل وبان كل ما سينزل حق وان لم يجب تفصيله
وتعيينه وهذا هو المناسب للهدى والفلاح فلا يقال انه يصح حمله
على ما انزل قبل وقت الخطاب بلا تاويل لان من آمن ببعضه
مومن بكله لعدم القايل بالفارق وما قيل من ان الايمان بما سينزل
ليس بواجب الا ان حمله على الجميع احمل فلذا اقتصر عليه لا وجه له
واما كون الوحي ما هو خفي فالتغليب لازم على كل حال الا ان يلتزم
انه بواسطة ملك ايضا فبمعزل عما نحن فيه **قوله** وانما عبر عنه
بلفظ المضي الى اخره لما تعين ان المنزل عليه المراد به جميعه لاقتضا
السياق والسباق له من ترتيب الهدى والفلاح الكاملين عليه
ولوقوعه في مقابلة ما انزل قبل ولان الذين يومنون على الاستمرار
المقتضي له وكان جميعه لم ينزل وقت نزول هذه الاية وجهوه
بوجهين الاول انه تغليب لما وجد نزوله على ما لم يوجد وتحقيقه
ان انزال جميع القران معنى واحد يشتمل على ما لحقه صيغة الماضي
وما لحقه الاستقبال فنخبر عنهما معا بالماضي ولم يعكس تغليبا
للموجود على ما لم يوجد فهو من قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل
والثاني تشبيه جميع المنزل بشي نزل في تحقق النزول
لان بعضه نزل وبعضه منتظر سينزل قطعا فيصير

انزال مجموعه منبها بانزال ذلك الشي الذي نزل فيستعار
صيغة الماضي من انزاله لانزال المجموع فاضمحل بهذا ما توهم من
لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز في كل واحد من الوجهين ولا يشتبه
عليك ان المجاز المرسل والاستعارة المذكورتين يتعلقان
بصيغة انزل وحدها بلا اعتبار لمادته هذا ما حققه قدس سره
وقد تبع في هذا الشارح المحقق حيث قال يرد على كلا الوجهين
اولا انه جمع بين الحقيقة والمجاز ولا يتصور معنى مجازي يعمهما
ليكون من عموم المجاز واجاب بان الجمع هو ان يراد باللفظ معناه
الحقيقي والمجازي على ان كلا منهما مراد باللفظ وههنا اريد المعنى
الذي بعض اجزايه من افراد الحقيقة دون البعض وثانيا
ان وجوب اشتمال الايمان على السالف والمترقب لا ينافي الاخبار
عنهم في ذلك الوقت بانهم يومنون بالفعل بالسالف اذ الايمان
بالمترقب انما يكون عند تحققه وان اريد الايمان بان كل ما نزل
فهو حق فهذا حاصل الان من غير حاجة الى اعتبار تحقق نزوله
واجاب بانه لما وجب ذلك وجب في مقام الاخبار عنهم بانهم
يومنون بكل ما يجب الايمان به ان يتعرض لذلك سيما ولفظ
يومنون المضارع مبني على الاستمرار بلا اقتصار على المعنى
وهذا ظاهر ان اريد بالذين يومنون مطلق المومنين فان اريد
مومنوا اهل الكتاب فلا يخلو عن تكلف وكان وجه التكلف
ان من امن منهم الان لا يعرف ما نزل حتى يتحقق عنده ويجب
عليه الايمان به تعيينا وقد خفي وجهه على الناظرين فوجهوه
بما هو اشد تكلفا منه وكانوا فيه كمن فر من السحاب فوقف
تحت الميزاب فقيل ان وجهه ان ايمان اهل الكتاب بالسالف
قد تحقق من قبل فلا يظهر فيه الاستمرار وعدم المضي وقيل
وجهه ان بعض المومنين من اهل الكتاب لم يدرك جميع القران
بل بعضه فلا يحسن ان يحكم بانهم مومنون على الاستمرار
التجددي بحسب تجدد المنزل عليهم وفيه ان مطلقهم يدركه

كمطلق

كمطلق المومنين على الاطلاق وان اعتبر الاستغراق لم يصح ذلك في الفريقين
وقيل انه لا يتمشى حينئذ المقدمة الخطابية لان تدحهم بجمعهم بين
الكتابين في الايمان بكل واحد على الخصوص بخلاف ساير المومنين
فلا تروج هذه المقدمة ولا يخفى ضعفه لمن له ادنى تامل وفي
الكشف فان قلت فهلا قيل ينزل ليطابق تومنون قلت لمطابقة
ما انزل من قبلك وللتنبيه على ان المترقب كاين لا محالة ولان ايمانهم
يتعلق بشي قد انزل بعضه وسينزل باقيه فلو قيل بما ينزل لم يشمل
الماضي وفسد المعنى ولو ذكرا لم يطابق لبلاغة القرانية واختصاراته
اقول هذا زبدة ما ذكره القوم وفيه ان التغليب باب واحد وما دفع
به الشبهة لا ياتي في مثل قولهم حكم العمران رضي الله عنهما بكذا فان
المقصود الاسناد الى كل منهما استقلالا لا الى المجموع من حيث هو
حتى يكون كل منهما جزءا ملحوظا على وجه الاجمال واما الجواب عنه
بان التجوز في مثله في الفرد وليس في اطلاقه استقلال وانما
الاستقلال والتفصيل مستفاد من التثنية فلا يصح فانه لو
كان التجوز في عمر فان قيل انه تجوز به عن الشيخين فلا يخفى
بعده وان قيل تجوز به عن ابي بكر يكون كتثنية العينين
للباصرة والذهبية ومثله ليس من باب التغليب وادعا انه
بمعنى صدر الخلفا من غير اعتبار تفصيل فيه مع ركاكته ابعد من
هذا على انهم كما في التلويح وغيره اشترطوا في اطلاق اسم الجزء على
الكل ان يكون التركيب حقيقيا له اسم على حدة وان يكون الكل
يعدم بعدم ذلك الجزء حقيقة او ادعاء كالراس للانسان والعين
للربيئة وهذا ليس كذلك مع انه لم يعهد تشبيه الجزء بالكل
لما يلزمه من تشبيه الشي بنفسه وهو كما قيل وشاع اوقد
الطبع الذكي له وتشبيه الما بعد الجهد بالما واستعارة الطيبة
دون المادة الذي اشار اليه بقوله بلا اعتبار لمادته في الاستعارة
التبعية فيه كلام في حواشي المطول وفي كلام الكشف اشارة
الى انه يجوز ان يجعل من المشاكلة لوقوع غير المتحقق في صحبة

المتحقق وان ذكره بعضهم على انه من نبات افكاره الا انه لا يصفو من
الكدر ولو قيل ان المراد به حقيقة الماضي و يدل على الايمان بالمستقبل
بدلالة النص كان احسن من هذا كله **قوله** ونظيره قوله الى اخره
عدل عن قوله في الكشاف ويدل عليه قوله انا سمعنا الى اخره فجعله
دليلا لما ذكر من وجهي التعبير بصيغة المضي لان ارادة مجموع الكتاب
متبادرة عند الاطلاق خصوصا وقد قيد بكونه منزلا من بعد
موسى صلى الله عليه وسلم لا بعضه ولا القدر المشترك بينه وبين
كله وهو عبر عن انزاله بلفظ المضي مع ان بعضه كان حينئذ
مترقبا فوجب تاويله باحد هذين التاويلين واما سمعنا ففيه
تغليب للمسموع على غيره مما لم يسمع في ايقاع السماع على ان الكتاب
المراد به الكل مع انه لم يسمع الا بعضه وانما عدل المصنف
رحمه الله عما في الكشاف من جعل هذه الاية دليلا الى جعلها
نظيرا لانه لا فرق بينهما في احتياج كل منهما الى التاويل بل هذه
احوج له ولذا قال الفاضل في شرحه في قوله تعالى انا سمعنا
كتابا انزل الاية اشكال قوي فان السماع لم يتعلق الا بما تحقق
انزاله بالحقيقة فكيف يكون سبيله سبيل ما ذكر في جعله
غير المتحقق بمنزلة المتحقق غاية الامر ان الكتاب اسم للمجموع
فيجب ان يراد به البعض او يحمل على المفهوم الكائن الصادق
على الكل والبعض فوجب التاويل في هذه الاية ايضا ولم يمثل
للتغليب بانا وانت فعلنا لما فيه من الاشكال ايضا وسياتي
تفسير هذه الاية في محلها وبيان قوله من بعد موسى مع انه
من بعد عيسى ايضا صلى الله عليهما وسلم **قوله** وبما انزل من
قبلك الى اخره معطوف على قوله بما انزل اليك في قوله والمراد
بما انزل اليك الى اخره ولم يذكر الشريعة هنا اكتفا بها في ضمن
الكتب للاشارة الى انها منسوخة وقوله بها بضمير التثنية
والمراد ما انزل اليه وما انزل من قبله وجملة بمعنى اجمالا وكونه
فرض عين اي فرض على كل احد بعينه ظاهر والمراد بالاول

ما انزل

ما انزل اليك والعلم به تفصيلا فرض كفاية اي فرض على بعض
غير معين فاذا قام سقط عن الباقي لانه لو كان فرض عين
شغلهم عن معاشهم مع ما فيه من الحرج والمشقة وعدم تيسره
لكل احد وقال جلال الملة والدين في شرح العقايد العضدية
يجب على الكفاية تفصيل الدلايل الاصولية بحيث يتمكن معه
من ازالة الشبه والزام المعاندين وارشاد المسترشدين وقد ذكر
الفقها انه لا بد ان يكون في كل حد من مسافة القصر شخص متصف
بهذه الصفة ويسمى المنصوب للذب ويحرم على الامام اخلا
مسافة القصر عن مثل هذا الشخص كما يحرم اخلا مسافة
العدوى عن العالم بظواهر الشريعة والاحكام التي يحتاج
اليها العامة والى الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم العلم
والفضل وعمر فيه مرابط الجهل وتصدى لرياسة اهل العلم والتمييز
بينهم من عري عن العلم والتمييز متوسلا في ذلك بالحول لحول
الظلمة سعيا لتحصيل مرامهم خذلهم الله ودمرهم تدميرا واوصلهم
قريبا الى جهنم وساءت مصيرا الى الله اشكو ان في الصدر حاجة
تمر بها الايام وهي كما هيا وقيل انه لا بد من شخص كذلك في كل اقليم
وقيل يكفي وجوده في جميع البلاد المعمورة الاسلامية والمعاش
بفتح الميم مكسب الناس الذي يعيشون به اي يبقون لانه
من العيش وهو الحياة وهو في الاصل مصدر ميمي كالمعيشة
وقد يكون اسم زمان ومكان وقوله متعبدون بفتح البا وكسرها
اي مكلفون **قوله** اي يوقنون ايقانا الى اخره هذا بنا على ما رجحه
من تفسير الموصول الثاني بمومني اهل الكتاب خاصة وما ذكره
يفهم من قصر الايمان بالاخرة عليهم مع ان جميع اهل الكتاب يومنون
بالاخرة فلو لم يخص بما ذكر بطل الحصر ووصف الايقان بقوله
زال معه الى اخره اشارة الى ما سياتي في معنى اليقين واختلافهم
بالرفع عطف على ما كانوا وبالجر على الجنة ومن قال بانه ليس من
جنس هذا النعيم منهم من قال انهم لا يتناكحون ولا ياكلون ولا يشربون

وانما يتلذذون بالروايح الطيبة والاصوات الحسنة والسرور
فان غيره لاجل النما والبنا وهي في غنية عنه فالحصر على ان
المراد به ايقان خاص لا يوجد في سايرهم **قوله** وفي تقديم الصلة
الى اخره هذا معنى ما في الكشاف وهو قوله وتقديم الاخرة وبنا
يوقنون عليهم تعريض باهل الكتاب وبما كانوا عليه من اثبات
امر الاخرة على خلاف حقيقته وان قولهم ليس بصادر عن
ايقان وان اليقين ما عليه من امن بما انزل اليك وما انزل
وما انزل من قبلك فهنا تقديمان تقديم الصلة وهي الجار والمجرور
وهو يفيد تخصيص ايقانهم بالاخرة فان قلت هذا التقديم يفيد
انهم يومنون بالاخرة لا بغيرها وهو غير صحيح هنا ولا يفيد التعريض
المراد قلت المراد بغير الاخرة المنفي عنهم ايمانهم بالاخرة التي يزعمها
اهل الكتاب فالمعنى ان ايقانهم مقصور على حقيقة الاخرة لا يتعداها
الى ما هو خلاف حقيقتها ففيه تعريض بان ما عليه مقابلوهم
ليس من حقيقة الاخرة في شي كانه قيل يوقنون بالاخرة لا بخلافها
كبقية اهل الكتاب الثاني تقديم المسند اليه الذي اخبر عنه
بجملة يوقنون وهو يفيد التخصيص وان الايقان بالاخرة منحصر
فيهم لا يتجاوزهم الى اهل الكتاب وفيه تعريض بان اعتقادهم
في الاخرة جهل محض وتخيل فارغ فان الضمير المقدم او المنزل المنفي
ياتي لافادة الحصر وقد ياتي للتقوي ايضا كما حقق في المعاني
ففي النظم قصران وتعريضان لا قصر واحد كما قيل وتفصيل
رده في شروح الكشاف والمراد بالبنا جعله خبرا لا خبر مؤخرا
كما قيل الا ان يراد بيان الواقع هنا فان البنا كما مر يكون مقابل
الاعراب وصوغ الكلمة والبنية والاخبار لان المحمول كانه مبني
على الموضوع كما يشعر به تعبير المحمول والموضوع ايضا وما قيل
هنا من انه قال بنا يوقنون دون تقديم هم لان التقديم يكون عن
تاخير واعتباره ليس بلازم هنا بخلاف البنا لانه لو لم يقدر ذلك
لم يفد الحصر المدعي وقوله لمن عداهم الى اخره توطية لما عطف عليه

وهو

وهو المقصود على نحو اعجبني زيد وكرمه وفيه لف ونشر مرتب
لان قوله غير مطابق ناظر الى تقديم الصلة وقوله ولا صادر ناظر الى
بنا يوقنون وجوز بعضهم فيه ان يكون نشرا على خلاف الترتيب
قوله واليقين اتقان العلم الى اخره قيل عليه ان المذكور في كتب
الاصول والكلام ان اليقين متناول للضروري فانهم عرفوا اليقين
بالاعتقاد الجازم الثابت بحيث لا يزول بتشكيك مشكك
المطابق للواقع وهو يشمله ويكفي في الايقان عدم تطرق الشك
والشبهة ولذا لم يعتبر صاحب الكشاف غيره الا ان المفسرين
اختلفوا فيه فذهب الامام الرازي والواحدي وجماعة وتبعهم
المصنف رحمه الله الى انه ما يكون عن نظر واستدلال فلا يوصف
به الضروري ولا علم الله تعالى وذهب الامام النسفي وبعض الايمة
الى خلافه وقالوا هو العلم الذي لا يحتمل النقيض مطلقا وقال
الامام القشيري في كتاب مقامات الصوفية اليقين علم لا يداخل
صاحبه ريب على مطلق العرف ولا يطلق في وصف الحق سبحانه
وتعالى لعدم التوقيف انتهى اقول اذا كان فيه طريقان ومذهبان
فكيف يعترض على احدى الطريقتين بالاخرى وعدم اطلاقه على
الله على الاول ظاهر وعلى الثاني لعدم التوقيف كما سمعته
واما الضروري فقد قال الامام لا يقال تيقنت ان الكل اعظم من
الجزء وذكره قدس سره من غير نكير والمراد بالضروري البديهي الاولي
فانه قد يفسر به كما في شرح المطالع وان كان الضروري يعم جميع
اليقينيات وهي الحدسيات والمتواترات والمحسوسات الظاهرية
والباطنية كالتجربيات والاوليات وهي قضايا بمجرد تصور طرفيها
كاف في الجزم بنسبتها والمراد بالاستدلال بما ينفي الشك والشبهة
ان يكون قابلا لذلك في حال من الاحوال ولا يلزم كون ذلك بالفعل
ادراكها فيدخل بعض المشاهدات اذ قد يرد عليها الشك
فعين اليقين عين ما كان متيقنا فسقط ما مر من انهم فسروا
اليقين بالاعتقاد الجازم الى اخره بما يشمل الضروري والمصنف

رحمه الله غير عبارة الكشاف فوقع فيما وقع الان يقال له معنيان
رفدا يد هذا بانه صرح به في الاحيا حيث قال اليقين مشترك بين معنيين
الاول عدم الشك فيطلق على كل ما لا شك فيه سوا حصل بنظر او حس
او غريزة عقل او بتواتر كوجود مكة او دليل وهذا لا يتفاوت قوة
وضعفا الثاني وهو ما صرح به الفقها والصوفية وكثير من العلما وهو
ما لا ينظر فيه الى التجويز والشك بل الى غلبته على القلب حتى يقال
فلان ضعيف اليقين بالموت وقوي اليقين باثبات الرزق فكل ما
غلب على القلب واستولى فهو يقين وتفاوت هذا قوة وضعفا
ظاهر وما قيل عليه ايضا انه مناف لما ذكره في تفسير قوله تعالى
لترونها عين اليقين اي الروية التي هي نفس اليقين فان علم المشاهدة
اعلى مراتب اليقين فجعل المشاهد المحسوس يقينا وهو [illegible]
فناقض نفسه وليس بوارد اما على القول الاخر فظاهر واما على
ما اختاره هنا فيدفع ايضا فان الشي قبل رويته يكون يقينا
فاذا شوهد وصار ضروريا انتقل الى مرتبة من العلم اعلى من الاولى
والمعلوم شي واحد احواله متعددة كاحوال الاخرة في الدنيا والاخرة
غايته ان في قوله اعلى مراتب اليقين تسمحا على انه بمعنى اعلى من جميع
مراتب اليقين كيوسف احسن اخوته وظن الفرق بين اليقين والايقان
وهم قال الجوهري رحمه الله اليقين العلم وزوال الشك يقال
منه يقنت بالكسر يقينا وايقنت واستيقنت كلها بمعنى وما
ذكره المصنف رحمه الله مطابق له ولما في الكشاف فتدبر قوله
والاخرة تانيث الاخر الى اخره اي الاخرة تانيث اخر اسم فاعل من اخر
الثلاثي بمعنى تاخر وان لم يستعمل ويسمع من العرب كما ان الاخر
بفتح الخا اسم تفضيل منه والاخرة صفة في الاصل كالدنيا فانها فعلى
صفة ايضا من الدنو وهو القرب فغلبت على ما يقابل الاخرة قال
الزمخشري الغلبة تكون في الاسما كالبيت على الكعبة والكتاب وفي
الصفات كالرحمن وفي المعاني كالخوض بمعنى مطلق الشروع غلب
على الشروع في الباطل خاصة وقد فرق بين ما غلب من الصفات

على موصوف

على موصوف معين لكثرة جريه عليه وبذلك خرج عن الوصفية
في الجملة كاسما المكان والزمان لان اصل الصفة ان توضع لمعنى قام بذات
غير معينة وبين ما جرى مجرى الاسما كالاجرح والابطح بحذف الموصوف
وعدم جريه عليه حتى يتبادر منه الذات فضاهى الاسما الجامدة
ومنها ما اشتدت غلبته حتى لحق بالاعلام وما لم يصر علما قد يلمح
اصله فيوصف به وقد يترك كما يقال الدار الاخرة والحياة الدنيا
الا انه قليل كذا قرره قدس سره تبعا لغيره فيه وقال الرضي الغلبة
تخصيص اللفظ ببعض ما وضع له فلا يخرج بها عن مطلق الوصف
بل عن الوصف العام فلا يطلق على كل ما وضع له ولا يتبع الموصوف
فلا يقال قيد ادهم وللشريف السرفية ان خصوصية الموصوف
صارت بالغلبة داخلة في مفهوم الوصف مع ملاحظة اتصافه بمفهوم
المشتق منه فلا يصح اجراوه على غيره ولا على عينه ايضا اذ يصير
معنى ادهم قيد فيه دهمة وصلاحه يقتضي امتناع اجرايه على
الموصوف وما مر عنه يقتضي جوازه فبين كلاميه تعارض
ولذا اعترض به عليه واجيب بان ما هنا هو الواقع في نفس
الامر واما ثمة لعدم الاعتداد بالنادر وتنزيله منزلة العدم
فلا تعارض وهو تلفيق بارد والحق انه لا تعارض راسا فان
المذكور هنا غلبة الوصفية وثمة غلبة الاسمية والفرق
بينهما ظاهر والادهم من القبيل الثاني لانه يستعمله من لم يخطر
بباله معنى الدهمة اصلا فلا يجري الا على خلاف الاصل بضرب
من التاويل كرجل اسد قوله فغلبت كالدنيا غلبت بفتح
اللام وتخفيفها والدنيا حقيقتها ما على الارض من الهوى والجو
قبل كل المخلوقات من الجواهر والاعراض مما قبل قيام الساعة
وهو الراجح ويطلق على اجزايها مجازا وهي صفة من الدنو اي القرب
لسبقها الاخرى او لقربها من الزوال وكونها صفة للدار ليس بلازم
فقد وصف بها النشاة ايضا كقوله تعالى ينشي النشاة الاخرة
وقد تضاف الدار لها كقوله ولدار الاخرة خير اي دار الحياة الاخرة

وقد يقابل الاخرة بالادلي كقوله له الحمد في الادلي والاخرة **قوله** وعن نافع
الي اخره التخفيف هنا نقل حركة الهمزة الي الساكن قبلها واسقاطها
وهو نوع من انواع تخفيف الهمزة المفردة وهو لغة لبعض العرب
اختص بروايته ورش بشروطه كما في كتب القراات ونقله السفاقسي
هنا انتقل المصنف له عن نافع وفيه مخالفة الا ان يقال انه ظفر
بروايته عنه ثم ان الواو اذا اضمت ضمة غير عارضة كما فصل في العربية
يجوز باطراد ابدالها همزة كما قيل في وجوه جمع وجه اجوه واما ابدال
الواو هنا همزة فلمجاورتها للمضموم اعطيت حكمه وهو من احكام الجوار
كما قد يوخذ الجار بظلم الجار على ما فصله بن جني في كتاب الخصايص
واستشهد له بما ذكر من البيت ومحل الشاهد فيه الموقدان وموسي
فانهما رويا بالهمزة كما صرح به بن جني والبيت من قصيدة طويلة
من الوافر لجرير يمدح بها هشام بن عبد الملك اولها عفا النسران بعدك
فالوحيد ولا تبقى لجدته جديد ومنها

نظرنا نار جعدة هل نراها ۔ ابعد عال ضوك ام همود
لحب الموقدات الي موسي ۔ وجعدة اذا اضاها الوقود ومنها
تعرضت الهموم لنا فقالت ۔ جعادة اي مرتحل تريد
فقلت لها الخليفة غير شك ۔ هو المهدي والحكم الرشيد ومنها
هشام الملك والحكم المصفى ۔ يطيب اذا نزلت بها الصعيد
يعم على المسر به منك فضل ۔ وتطرق من مخافتك الاسود
وان اهل الضلالة خالفوكم ۔ اصابهم كما لقيت ثمود
واما من اطاعكم فيرضى ۔ وذو الاضغان يخضع مستقيد

والقول بان الشعر لابي حية النميري غلط نشا من ان هذه
القراة معزوة له وموسي وجعدة ابناه والشاهد فيه في موضعين
كما مر واللام في قوله لحب لام القسم وحب فعل ماض اصله حبب
بزنة كرم فادغم ويجوز فيه نقل ضمة العين الي الفا فيكون الحا
مضمومة ويجوز ابقاوها على الاصل من الفتح وقد روي بالوجهين
هذا البيت وغيره كما في كتب العربية وهو افعال من المدح بمعنى

ما احبه

ما احبه وهو جامد في حكم نعم ولذا لم يوت بقد بعد لام القسم والنار نار
القرى او السفر قيل والاولى اولى لانها التي يمدح بها وكنى باضاة الوقود
عن الاشتهار والوقود بضم الواو مصدر وبالفتح ما يوقد وقد رويا
هنا وموسي وجعدة عطفا بيان او بدل من الموقدين المعنى الواقع
تاعلا لحب كذا قالوا والظاهر ان موسي هنا هو المخصوص بالمدح
واعرابه معروف واذا اضاها بدل من موسي وجعدة ايضا كقوله تعالى
واذكر في الكتاب مريم اذا انتبذت **قوله** والجملة في محل الرفع
الي اخره اولئك مبتدا خبره الجار والمجرور وهذه الجملة مستانفة
واما خبر عن الذين الاول او الثاني وجوز ان يكون اولئك وحده خبرا
وعلى هدى حال وان يكون اولئك بدلا من الذين والظرف خبر
واولئك اسم اشارة يمد ويقصر ويزاد في رسمه الواو للفرق بينه
وبين اليك الجار والمجرور وكلام المصنف رحمه الله ظاهر غني عن
الشرح وتقييده بالفصل لانه على الوصل ليس بمبتدا كما مر وقوله
خبر له خبر بعد خبر عن لفظ الجملة وعدل عن قول الزمخشري
الذين يومنون بالغيب الي اخره الي قوله احد الموصولين اشارة الي
ما فيه من الاهمال وان اعتذر له بانه اقتصر على الاقوى واشار
الي الوجه الاخر فيما بعده لانه اخصر وافيد ولا وجه لما قيل من ان
قول المصنف وكانه الي اخره انما ينتظم على غير مسلكه كما لا يخفى وهذا
ايضا وان كان علم مما مر الا انه ذكر توطية لما بعده من تحقيق الاستيناف
واحد الموصولين وان شمل الاول بدون الثاني كعكسه لكنه لما كان
فصل الاول يستلزم فصل الثاني بحسب الظاهر اذ لا يقطع
المعطوف عليه دون المعطوف تركه لظهوره لان القرينة العقلية
قايمة على المراد مع ما فيه من الاشارة الي ان الفصل اولا وبالذات
انما يتعلق باحد الموصولين والثاني منفصل بتبعيته وفي التعبير
بالموصول لطف كما مر **قوله** وكانه لما قيل عبر بكان اشارة الي
انه امر فرضي غير محقق اي لما خصهم بالهدي فقط او بالهدي والايمان
بالغيب كما تدل عليه اللام الجارة نشا منه سوال هو ما بالهم الي اخره

فاجيب بقوله الذين الى اخره اي جيء بماله استحقوا ان يلطف بهم ويخصوا
بالتكريم العاجل والاجل لانهم استحقوا ذلك لعقايدهم واعمالهم بسبب
فالسبب تلك الاوصاف ولا يخفي عليك ان قول المصنف خصوا
بذلك منهم فالمراد به هداية اهل التقوى او هداية المتقين المومنين
بالغيب وكذا قوله الذين يومنون الى اخره محتمل للموصولين وللثاني
فقط لعدم ذكره لصلة يومنون فاجمله ليشمل ما اشار اليه من الوجهين
وان اقتصر على الموصوف في قوله كانه لما قيل هدى للمتقين لانه العمدة
في منشئ السوال خصوصا اذا كان الوصف موكدا فلا يرد عليه ما توهم
ان مدعاه شامل لوجهين وما ذكره قاصر على جعل الذين يومنون
بالغيب فقط مبتدا فيحتاج الى ان يعتذر له بما قيل من ان في جعل
الذين الثاني مبتدا تكلف لا يرتضيه المحققون ولذلك اخره الزمخشري
واشار في تقريره الى انه مجرد احتمال والمصنف ادخله في صدر كلامه
للايجاز اشارة الى جوازه وتركه في التفصيل والبيان ايما الى انه
غير مقبول عنده لان الموصول الثاني ان اتحد بالاول حينئذ
بحسب الذات فحقه ان يجري على ما جرى عليه الاول فان قطع
وجعل مبتدا فان لم يجعل الاختصاص الحاصل من تعلق الحكم
بالوصف الذي يتضمنه المبتدا تعريضا بما ذكره فقد قطع عن
حقه وضيعت فايدة الاستيناف ايضا بلا داع مع تكراره وان
جعل تعريضا به كان فايدة مطلوبة يرتكب لها خلاف الظاهر
والوجه فيه انه لما عبر عن المومنين بانهم جامعون في الايمان
بين المنزلتين قابلهم بهذا الاعتبار من انفرد باحدهما وهم كفار
اهل الكتاب فعرض بان ظنهم انهم على الهدى ظن كاذب وطمعهم
في نيل الفلاح تخيل فارغ ومعنى الكلام ان الكتاب هدى للذين
امنوا به والذين لم يومنوا به ليسوا على هدى وان ظنوه ولا فلاح
وان طمعوا فيه فالجملتان بحسب المعنى وان تقابلتا في اثبات
الايمان وسلبه وتوافقتا في الظرف ليستا على حد يحسن العطف
بينهما فان الاولى في صفة الكتاب بكمال الهداية للمومنين به
والثانية

والثانية لسلب الاهتداء عن طايفة اخرى لم يومنوا به وقيل المعنى
على التعريض ان الكتاب هدى للمتقين وليس هدى لمن عداهم
فالجملتان متناسبتان غاية التناسب وفيه ان سلب كونه
ليس هدى لغيرهم ليس صفة كمال له فلا يناسب ما مر من اوصافه
الفاضلة التي يشد بعضها بعضا بخلاف سلب الاهتداء عمن لم يومن
به لما فيه من الاشارة الى كماله وان اختلف الموصولان بالذات كان
الاولى بالثاني ان يعطف على الاول تقسيما للمتقين فان جعل
مبتدا بلا تعريض فقد ترك الاولى بلا سبب وفات ايضا نكتة
السوال المقدر وكان التخصيص المستفاد من المعطوف منافيا
في الظاهر لما استفيد من المعطوف عليه وان قصد التعريض كان
اظهر ولم يكن التخصيص في المعطوف مقصودا بل وسيلة الى التعريض
ويتعين ان يكون بالقياس الى المعرض بهم والحال في العطف كما سلف
وجعل الواو اعتراضية خلاف الظاهر وهذا زبدة ما حققه شراح
الكشاف وارتضوه وفيه بحث لما سياتي مما ياباه ولانه اذا عطف
على اول الكلام من قوله الم الى اخره على انه من الاول الى هنا في وصف
الكتاب وكماله والمعطوف عليه في صفة من امن به وباينه من
حيازة خير الدارين كما اذا قلت هذا كتاب السلطان والذي يمتثله
في الخير والامان فان المناسبة بين الرسالة والمرسل اليه اذا لم تكن
تامة فليست بخفية واما جاء هذا من جعله معطوفا على صفات
الكتاب وما بعده بان يعطف على جملة هدى للمتقين كما صرحوا
به واما قول العلامة في هذا الوجه انه يجعل اختصاصهم بالهدى
والفلاح تعريضا باهل الكتاب الذين لم يومنوا بنبوته عليه الصلاة
والسلام وهم ظانون انهم على الهدى طامعون في نيل الفلاح فقد يقال
انه لدفع التكرار بين هدى للمتقين وعلى هدى لا تاويله بجعله
من صفات الكمال ولو سلم فليس ماله ان ليس هاديا لهم حتى يلزم
انها ليست بصفة كمال بل ان معناه لا ينالون هدى وفلاحا بدونه
وان قرا والكتاب السالفة وحصله انه لا نافع سواه ذكونها

صفة كان اظهر من ان يخفى واما جعله من عطف القصة من غير ملاحظة
خصوصيته فيأباه ان لا تنسب حينئذ عطف ان الذين كفروا عليه
كما في ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم كما في الكشف قوله ما بالهم خصوا
بذلك الى اخره البال يكون بمعنى القلب والخاطر والشان والحال والمراد الاخير
وما استفهامية خبرا او مبتدا وبالهم خبرا او مبتدا اي ما الحال والشان الذي
خصصهم فجملة خصوا مفسرة او عطف بيان او بدل من البال او حال وذكر
الفاضل في سورة العمران انها حال لا غير وانها لا يجوز اقترانها بالواو لانه
لم يسمع كما في قوله ما بال عينيك منها الكحل ينسكب واعترض على الزمخشري
في قوله ما باله وهو امن ويرده قول جرير

ما بال جهلك بعد الحلم والدين ... وقد علاك مشيب حين لا حين وسياتي

منا تحقيقه ان شاء الله اذا اقتضاه الحال وخصوا مبني للمجهول
وابهم قوله بذلك لما مر وقال قدس سره اي ما بالهم مختصين بذلك
وهل هم احقاء به فمال السؤال الى انهم هل يستحقون ما ثبت لهم من الاختصاص
والجواب مشتمل على هذا الحكم المطلوب مع تلخيص موجبه وقد ضم فيه
الى الهدى بحثه تنويه للمبالغة التي تضمنها تنكيره كانه قيل هم مستحقون
للاختصاص والسبب فيه تلك الاوصاف التي رتب عليها الحكم فاستغنى
عن تاكيدا للنسبة ببيان عليها وقد يقال المقصود من السؤال هو السبب
فقط اي ما سبب اختصاصهم واستحقاقهم الا انه بين في الجواب مرتبا عليه
سببه فان ذلك اوصل الى معرفة السبب فلا حاجة اصلا الى تاكيد
الجملة وربما قيل قصد به مجموع الامرين اي هل هم احقاء بذلك وما السبب
فيه حتى يكونوا كذلك وقال في شرح المفتاح فان قلت اذا قدر السؤال
هكذا ما للمتقين اختصوا او ما بالهم اختصوا كان معناه اي اسباب
تاخذت في شانهم حتى استحقوا تلك الهداية واختصوا بها فكان سؤالا
عن السبب فلا يطابقه الجواب اذ لا دلالة له على السبب قلت الكلام السابق
مشتمل على تفصيل السبب الا ان السامع لم يتنبه له فنبه عليه اجمالا
باسم الاشارة الدالة على ذوات المتقين باعتبار تميزهم بتلك الصفات
حتى صاروا كالمحسوس واليه اشار بقوله واجيب الى اخره واورد عليه

ان بين

ان بين كلاميه تعارضا فانه جعل هذه العبارة في شرح المفتاح سؤالا
عن سبب الاستحقاق وهنا جعلها سؤالا عن وجود الاستحقاق وجعل
الجواب لاشتماله على علة الاستحقاق مستغنيا عن التاكيد وهو وان
كان معقول المعنى غير معروف بين اهل المعاني ان الجواب جملة اسمية
وهي من جملة المؤكدات عندهم اقول ما في شرح المفتاح هو الحق الحقيق
بالقبول لان منطوق السؤال الذي قدروه صريح فيه بل لا يحتمل غيره
بوجه من الوجوه وقد يقال انه ذكر الوجوه المحتملة التي تضمنها كلامهم
واقتصر في شرح المفتاح على ما هو الحق عنده فتدبر قوله فاجيب
الى اخره اورد عليه انه اذا فصل الموصول الثاني تكون الجملة معطوفة
على ما سبق لا جوابا للسؤال ولا يجب الفصل ورد بانه لا يرد عليه
لان قوله اجيب الى اخره ينادي بان مراده بيان حاصل المعنى على تقدير
مفصولية الموصول الاول وحاصل الجواب لان تمكنهم من الهدى
واستقرارهم عليه بتوفيق من ربهم متميزين عما سواهم خصهم بهداية
الكتاب على الوجه الاتم وقد عرفت ان عبارته شاملة للوجهين
الا ان ما ذكره بناء على ما وقع في نسخة كما حكاه وهو واجيب بقوله
الذين يؤمنون بالغيب الى اخره والذي عندنا الذين يؤمنون فقط بدون
ذكر الغيب فالايراد باق بحاله وان كانت الواو تكون استئنافا فيصدر
بها الكلام المستانف كما ذكره في المغني ومثل له بقوله تعالى لنبين
لكم ونقر في الارحام ما نشاء ونحو لا تاكل السمك وتشرب اللبن
فيمن رفع الا ان المراد به الاستئناف النحوي لا البياني كما لا يخفى
ومن هنا ظهر حسن صنيع الزمخشري اذ ضعف هذا الوجه واخره
والمصنف رحمه الله لما خلطه وقع فيما وقع فيه قوله والا فاستئناف
الى اخره اي ان لم يجعل احد الموصولين مفصولا موصلا بما قبلها فالجملة
حينئذ مستانفة اما استئنافا نحويا لا يقدر فيه سؤال اصلا او بيانيا وفيه
نظر فلما كان ما قبله مستلزما له فهو مستفاد منه وفي ضمنه حتى كانه
نتيجة له كان بينهما كمال الاتصال المقتضي لترك العطف والمراد
بالاحكام ما وصف به الكتاب وبالصفات صفات المؤمنين الدال

عليها بالموصولين فلا يرد عليه ان كونه نتيجة ليس من جهات الفصل
بل هي مقتضية للربط بالفاء وهذا غفلة عن قوله كانه بالتذكير اي الكلام
وفي نسخة كانها اي الجملة قوله او جواب سائل قال الى اخره هو معطوف
على قوله نتيجة اي ما سبب اختصاص الموصوفين بهذه الصفات
بهدى الكتاب الكامل فاجيب بانه تمام رسوخهم على كمال الهدى منه تعالى
والهدى منه توفيق واعانة بلا مرية والظاهر ان يقال في تقريره
ان سبب اختصاصهم بالانتفاع بهداية الكتاب انه تعالى قدر في الازل
سعادتهم وهدايتهم فجبلتهم مطبوعة على الهداية والسعيد سعيد
في بطن امه لا سيما اذا انضم اليه الفلاح الاخروي الذي هو اعظم المطالب
فيندفع ما قيل عليه في شرح الكشاف من ان هذا مجرد احتمال لظهور
ان ليس لهذا السوال اعني للمستقلين بهذه الصفات قد اختصوا
بالهدى زيادة توجه ولا للجواب بان اختصاصهم بالفوز بالهدى
غير مستبدع ولا مستبعد كثير فايدة وزيادة بيان بل هو اعادة للدعوى
بعينها وكذا ما قيل من انه لا وجه للسوال لان الاوصاف التي اجريت
عليهم مقتضية لذلك الاختصاص اقتضاء ظاهرا لكن السائل
كانه قد غفل عن اقتضائها فسال فلذا اجاب باعادة المدعى بعينه
تنبيها على ان التامل فيه يرفع مونة السوال الا انه غير وجه النسبة
بين الهدى والمتقين وزيده التصريح بالنتيجة دفعا لبشاعة
التكرار وهذا زبدة ما قاله الفضلاء تبعا للمدقق في الكشف وعلى
ما ذكرناه لا يرد ما قالوه نعم هو لخفائه لا ينافي مرجوحيته وسياتيك عن
قريب ان شاء الله تعالى ما يثلج صدرك وتقر عينك وقيل ايضا ان
المعنى الشرعي للتقوى مشتمل على الجواب ومغن عن السوال
فتدبر قوله ونظيره احسنت الى زيد الى اخره هذا خلاصة ما في
الكشاف حيث قال اعلم ان هذا النوع من الاستيناف يجي تارة
باعادة اسم من استونف عنه الحديث كقولك قد احسنت الى زيد
زيد حقيق بالاحسان وتارة باعادة صفته كقولك احسنت الى زيد
صديقك القديم اهل لذلك منك فيكون الاستيناف باعادة الصفة
احسن

احسن وابلغ لانطوائها على بيان الموجب وتلخيصه وتبعه السكاكي
وغيره من اهل المعاني قال المحقق يعني النوع المشتمل على اعادة
ما عنه الحديث جوابا عن سوال سبب الحكم بخلاف النوع الذي لا يكون
كذلك كقوله قال لي كيف انت قلت عليل سهر دايم وحزن طويل فان
قلت الاعادة باسم الاشارة من اي قبيل هذا النوع قلت الظاهر
انه من قبيل الاعادة بالصفة لانه اشارة الى الموصوف بالصفات
لا الى نفس الذات فالاستيناف هاهنا سوا وقع على الذين او على
اولئك وارد على الوجه الاحسن لكن الثاني لا يزيد على اعادة الدعوى
ورده المدقق وقال اراد انه جواب عن سوال استحقاقه لما نسب
اليه فاذا قيل احسنت الى زيد اتجه ان يقال هل هو حقيق بذلك
فان اجيب بذكر اسمه فقد ترك تاكيد الجملة على خلاف مقتضى الظاهر
وان اجيب بذكر صفته افاد الحكم المطلوب مع بيان سببه القايم مقام
تاكيده وليس ما مر لشي لانه اذا قيل ما سبب الاحسان اليه واستحقاقه
اياه كان ذلك طلبا لتصور سبب مخصوص بعد العلم بان هناك
سببا في الجملة فلا يصح في جوابه زيد حقيق بالاحسان اذ لا يفهم منه
سبب مخصوص اصلا وقد يتوهم انه على الثاني من اعادة الاسم
ولذلك كان مرجوحا ويدفعه قوله فاجيب الى اخره وقوله وفي اسم
الاشارة الى اخره وقال في حواشي المطول انه كلام مختل فان الحكم
المثبت لزيد في المثال المذكور هو احسان المخاطب اليه وليس يتقدر
هنا سوال من المخاطب عن سبب احسانه كيف وهو اعلم من غيره
باسباب افعاله الاختيارية نعم يتصور ذلك اذا نسي واراد ان يمتحن
غيره هل يعرف ذلك لكنه عما نحن فيه بمراحل فالصواب تقدير
هل هو حقيق بالاحسان اقول هذا تحير فيه البصيرة النقادة
فان ما ذكره قدس سره من الايراد وارد عليه بعينه لان ما ارتضى
تقديره ان كان من المخاطب باحسنت اعني المحسن ورد عليه
ما اورده وردت بضاعته اليه فيحتاج الى ادعاء النسيان
او قصد الامتحان وان كان من سامع غيرهما صح بيناقضه

فيما ذكره الفاضل وهو لما ذا احسن اليه على ان يكون احسن ماضيا
مجهولا لا مضارعا معلوما وقد جوزه هو فيه فادعا انه غير صحيح
كما لا يخفى وقول بعض الفضلاء ربما يتكلف في دفع ما اورده الشريف
ويقال يجوز ان يكون السايل هو السامع لا المخاطب فيكون الاستيناف
جوابا لسواله حينئذ لا وجه له واما ادعا انه تكلف فكانه
نشا من الخطاب في قوله صديقك اذ هذا يقتضي ترك الخطاب وان
يقال صديقه ونحوه وتوجه بان السوال لعدم التصريح به لم ينظر
اليه وطبق اخره على اوله وقد اورد مثله بعض المتاخرين على الالتفات
في سورة الفاتحة ومر ما فيه ثم ان ما اورده قدس سره هنا مندفع
ايضا بان السوال عن سبب الاحسان لا الاستحقاق والاحسان
فلا شك في انه كونه حقيقا به سبب محيف من اسبابه غاية الامر ان
هذا السبب له سبب ولا ضرر فيه على انك ان تقول ان قوله
احسنت الى زيد لم يقصد به فايدة الخبر لانه من لغو القول بل لازمها
وهو علمه بذلك فالسوال المقدر من المخاطب سوال عن علمه ومعرفته
ايضا من غير نسيان ولا امتحان كما لا يخفى على الفطرة السليمة او يقال
ان هذا السوال يلوح به عرض الكلام من غير نظر لسايل معين والنظر
لمثله تكلف نحو تكلفات اخرى الا ترى ان ما في هذه الاية الكريمة لا يصح
ان يقدر السوال فيها من رب الكلام وهو الله مسبب الاسباب العالم
لسائر الخفيات ولا من الملقى اليه الكلام اولا وهو النبي عليه الصلاة
والسلام والمؤمنون لعلمهم بانه لا يسال عما يفعل مع ظهور ذلك عندهم
ومن عداهم لا يسلم الهداية من اصلها فلا يسال عن سببها ولذا لم يعرج
عليه المفسرون فتدبر ترشد قوله فان اسم الاشارة هاهنا
الى اخره في الكشاف في اسم الاشارة الذي هو اوليك ايذانا بان
ما يرد عقيبه فالمذكورون قبله اهل لاكتسابه من اجل الخصال
التي عددت لهم كما قال ولله صعلوك مناه وهمه ثم عدد له
خصالا فاضلة ثم عقب تعديدها بقوله فذلك ان يهلك فحسني
ثناوه وان عاش لم يقعد ضعيفا مذمما قال قدس سره تبعا
للشارح

للشارح المحقق قد توهم ان الايذان المذكور مختص بما اذا وقع الاستيناف
على اوليك والصواب انه جار على الاوجه الثلاثة وذلك ان اسماء
الاشارة حقها ان يشار بها الى محسوس مشاهد او الى ما ينزل منزلته
في تميزه وظهوره ولما كانت الصفات المجراة على المتقين مميزة لهم جاعلة
اياهم كانهم حاضرون مشاهدون وضع اوليك موضع الضمير اشارة
اليهم من حيث انهم موصوفون بها كانه قيل اوليك المتميزون بتلك
الصفات فيكون الكلام من ترتب الحكم على الاوصاف المناسبة ومفيدا
للعلية بخلاف الضمير فانه راجع راجع الى الذات وليس فيه ملاحظة
اوصافها فان قلت قد تقدم منك في قوله لكون الخطاب ادل على
ان العبادة له لذلك التميز ما يدل على ان في الضمير ايذانا في الجملة
وسياق الكلام هنا ينافيه قلت اذا حمل التنوين في ايذانا على
التعظيم زالت المنافاة انتهى وفي شرحه للمفتاح انه من اللطايف
الداعية لان يورد اسم الاشارة للتنبيه على ان المشار اليه انما استحق
ما ذكر بعده لاجل الصفات السابقة الا انه من اخراج الكلام لا على مقتضى
الظاهر وقد قيل عليه انه من لطايف كون المسند اليه اسم الاشارة لا من
اللطايف الداعية اليه لان الايذان المذكور يحصل بالموصول ايضا ولهذا
لم يعده السكاكي من الدواعي وذكر في المثال المذكور داعيا اخر يعني كمال
العناية بتمييزه وتعيينه لما اتصف به من المحامد هذا زبدة ما ذكروه
وفيه بحث من وجوه الاول ان ما ادعوه من انه جار على الاوجه الثلاثة
وتخصيصه توهم غير ظاهر لانه على وجهي الابتدا بالموصول الذي هو معنى
الوصف المفيد للعلية كما صرحوا به لا وجه حينئذ للعدول الى اسم
الاشارة لاجل ذلك لسبق ما يفيده ولا يقتضي التاكيد فيتعين انه
لكمال العناية به كما في المفتاح فما عدوه توهما هو النظر السديد الثاني
ان سواله قدس سره وجوابه ليس بقوي لان ما مر في الفاتحة
من العدول الى الخطاب لا الى الضمير مطلقا وفي اوليك خطاب
ايضا فتامل الثالث ان ما اورد عليه مدفوع بما ذكر في حالة الاضافة
من ان الداعي اليها ان لا يكون الى احضاره طريق سواها اصلا او طريق

سواها اخصر واسم الاشارة اخصر من الموصول نتوجيهه ظاهر على ان ما
ذكر ليس بوارد راسا فتدبر **قوله** كاعادة الموصوف بصفاته الي اخره
الجار والمجرور اعني قوله بصفاته متعلق باعادة لا بالموصوف اي اعادة
المستانف عنه المذكور اولا بواسطة صفاته الدالة عليه ضمنا وهذه
العبارة اخصر واحسن من قوله في الكشاف من اعادة من استونف عنه
الحديث او اعادة صفته لما يرد عليه من ان الصفة لم تذكر اولا حتى تعاد
وان اعتذر له بانه اراد به اعادة ذكر من استونف عنه الحديث باسمه
او بصفته اذ هو مشاكلة ومن لم يتنبه لهذا قال نجد ماذكر قسمي
الاستيناف ومثل لما يجي باعادته بصفته باحسنت الى زيد الكريم
الفاضل ذلك الموصوف بتلك الصفات حقيق بالاحسان معترضا
على المصنف ان مثاله لا يناسب المثل له فالمناسب له ان يمثل بما ذكره
قوله لما فيه اي لما في الاستيناف باعادة الصفة الدال عليها اسم
الاشارة من التبيان لمقتضى الحكم وهو الوصف المناسب المشعر
بالعلية لترتب الحكم عليه وقوله وتخصيصه بالجر معطوف على بيانه التلخيص
هنا بمعنى الاختصار لان اسم الاشارة اخصر من تلك الصفات لو اعيدت
وقوله الموجب له اي المقتضي لاستحقاقه تفضلا منه كما قال تعالى
اعطى كل شي خلقه ثم هدي وهذا الكلام فيه انما الكلام في الايجاب عليه
تعالى بمعنى لحوق الذم الذي ذهب اليه المعتزلة وليس بمراد **قوله**
ومعنى الاستعلا الي اخره الاستعارة في الحرف بتبعيه متعلقه وهو
المعنى الكلي الشامل له كما حققوه فلذا قال معنى الاستعلا دون
معنى على والتمثيل ضرب المثل والاتيان بمثال ومطلق التشبيه
والمركب منه وهذا ظاهر لا نزاع فيه وانما النزاع في الاستعارة
التبعية هل تكون تمثيلية ام لا فذهب الفاضل المحقق الي جوازه
متمسكا بما صرح به العلامة في مواضع من كتبنا فيه كما صرح به هنا
وقد سبقه اليه الطيبي وقال انه مسلك الشيخين الزمخشري
والسكاكي ولم ينتقده المدقق في الكشف واول ما في عباراتهم وتبعه
فيه السيد وشنع على الفاضل حتى كانه ابو عذرته وهي المعركة العظمى

التي عقدت

التي عقدت لها المجالس وصنفت الرسايل مما هو اشهر من قفا نبك
قال قدس سره بعد ماذكر قول الزمخشري معنى الاستعلا
في قوله على هدى مثل لتمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه وتمسكهم به
شبهت حالهم بحال من اعتلى الشي وتركبه الي اخره يريد انه استعارة
تبعيه شبه فيها تمسك المتقين بالهدى باستعلا الراكب على مركوبه
في التمكن والاستقرار فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلا وقوله
مثل اي تصور فان المقصود من الاستعارة تصور المشبه بصورة المشبه
به ابرازا لوجه الشبه بصورته في المشبه به ثم انه قدم تقرير وجه
الشبه اعني التمكن والاستقرار على تصوير المشبه الذي هو التمسك
لانه المقصود الاصلي بالقياس اليه ومن الناس من زعم ان الاستعارة
في على تبعية تمثيلية وان كونها تبعية لجريانها في متعلق معنى الحرف
وكونها تمثيلية لكون كل من طرفي التشبيه حالة منتزعة من عدة
امور فورد عليه ان انتزاع كل من طرفيه من عدة امور يستلزم تركيبه
من معان متعددة ومن البين ان متعلق كلمة على وهو الاستعلا معنى
مفرد كالضرب فلا يكون مشبها به في تشبيه تركب طرفاه وان
ضم اليه معنى اخر وجعل المجموع مشبها به لم يكن معنى الاستعلا
مشبها به في هذا التشبيه فكيف يسري التشبيه والاستعارة
الي معنى الحرف والحاصل ان استعارة على استعارة تبعية تستلزم
كون الاستعلا مشبها به وتركب الطرفين يستلزم ان لا يكون مشبها
به فلا يجتمعان وقد اجيب بان انتزاع كل من طرفيه من عدة امور
لا يوجب تركيبه بل يقتضي تعدد ماخذه ورد بان المشبه مثلا
اذا كان منتزعا من اشيا متعددة فلا يخلو من ان ينتزع بتمامه
من كل واحد منها وهو باطل فانه اذا اخذ لذلك من واحد منها كان
اخذه مرة ثانية من اخر لغوا وتحصيلا للحاصل او ينتزع من كل واحد
منها بعض منه فيكون ضرورة مركبا او لا يكون لا هذا ولا ذاك وهو
ايضا باطل اذ لا معنى حينيذ لانتزاعه من تلك الامور المتعددة
على انه صرح بخلافه في قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا

وهو لا يشتبه علي ذي مسكة واعلم ان علي هدي يحتمل لثلاثة وجوه الاول
تشبيه تمسكهم بالهدي باعتلا الراكب الثاني تشبيه هيئة منتزعة
من المتقي والمهتدي وتمسكه به بهيئة منتزعة من الراكب والمركوب
واعتلائه عليه فيكون تمثيلية تركب كل طرفيها لكن لم يصرح من الالفاظ
التي بازاء المشبه به الا بكلمة علي فان مدلولها هو العمدة في تلك
الهيئة وما عداه تابع له ملاحظ في ضمن الفاظ منوية وان لم يقدر
في نظم الكلام وبينها فرق فليس في علي استعارة اصلا بل هي علي حالها
لو صرح بتلك الالفاظ الثالث ان يشبه الهدي بالمركوب فعلي قرينة
التخييلية هذا زبدة ما ارتضاه ومن الفضلاء من رده وانتصر
للسعد سعد جده فقال هو ممنوع اما المقدمة الثانية فان الاستعلا
المطلق متعلق لمعني مطلق كلمة علي لكن خصوصيا تها متعلقات
خاصة مثلا هنا استعلا الراكب علي المركوب استعلاء ملتبسًا
بوجه التمكن والاستقرار وذلك لان متعلق معني الحرف ما يرجع اليه
بنوع استلزام وقد يعبر عن ذلك المعني به في العرف وهذا الاستعلا
الخاص لازم لمعني علي هنا لزوم العام للخاص ويجوز تفسيره بذلك
عرفا ولا شك في تحقيقه والاجرد القصير الشعر وهو ممدوح في الخيل
والنبركة بكسر الموحدة وسكون الرا المهملة بمعني الصدر هنا وزيادة
اسم ابي الشاعر ومنع الهم اسمه ان المشبه به هنا ليس مطلق الاستعلا
بل الاستعلا الخاص فان قيل انه مقيد لا مركب قيل نعم لكن في حواشي
المطول له رد كون الترشيح خارجًا عن الاستعارة بواسطة كون
المستعار مقيدا به بدون تركيب لانه اذا كان المشبه به هو المقيد
من حيث هو مقيد فلا بد ان يستعار منه ما يدل عليه من حيث هو كذلك
فلا تتم تلك الاستعارة بدون ذلك القيد فلا يكون متعلق معني
الحرف مدلولا بلفظ مفرد وكذا معني الحرف نفسه لا يدل عليه بلفظ مفرد
وان كان معني واحدا مقيدا بقيود غاية الامر ان يكون الموضوع بازائه
لفظا مفردا او الحاصل ان معني الحرف في دايه يحتاج الي الفاظ متعددة
كالمعني المركب الا ان المقصود الاصلي منه تشبيه المقيد دون القيد

وفي المركب

وفي المركب المجموع واما المقدمة الاولي فهو ان مبني التمثيل هنا علي
تشبيه الحالة المنتزعة من امور متعددة بمثلها ومعني انتزاعها
حصولها منها عند وجودها علي وجه اللزوم وقيامها بها ولا يخفي
انه يجوز ان يكون شي بتمامه منتزعا من مجموع قايما به بدون التركيب
والتكرار وبلا قيام بكل جزء كالنقطة في الخط والاضافة في محلها عند
القايل بوجودها وكذا جميع الاعراض التي لا تسري في محالها كما حقق
في الكلام فعلي هذا يجوز ان تسري الاستعارة التمثيلية في معني الحرف
المفرد بهذا الوجه وينتزع منه الامور المتعددة كما مر فان معني
علي هنا تشبيه بين الراكب والمركوب علي وجه الاستقرار قايمة بهما
منتسبة عنهما ولا يضره انه لم يلاحظ الامور المتعددة قصدا بالفاظ
كثيرة او التفصيل والتركيب في الماخذ لا في نفسه وما ذكروه من ان
الوجه مركب في التمثيل فباعتبار الماخذ وعلي هذا يحمل ما قيل انه
لا معني للتشبيه المركب الا ان ينتزع كيفية من امور متعددة فتشبه
بكيفية اخري مثلها ثم لا تجري الاستعارة التمثيلية بالمعني المشهور
في الحرف فانها في مجموع الكلام المركب من الفاظ متعددة متصلة
بلا تصرف في الاجزاء كما في اراك تقدم رجلا وتؤخر اخري اذ يراد بمجموعه
اراك مترددا في امر كذا وقد اعترف بذلك جدي والحاصل انه يجري
في الحرف التمثيل بمعني انتزاع الحالة من الامور المتعددة ولا يجري
فيه بمعني التشبيه في المفصل المركب فقصدا علي انه ينبغي ان يعلم
ان معني الاستعارة التمثيلية بالمعني المشهور في الاية بعيد غير
ظاهر فانه لا يقصد بها تشبيه حال المجموع بل تشبيه التمسك
بالهدي بتلبس الراكب بالمركوب في استقراره عليه وايضا لا وجه
لاعتبار الفاظ المشبه به في هذا التركيب بعد دخول علي الهدي وجعله
خبرًا عن اوليك المشار به للمتقين مع ان الهدي واوليك من اجزا
المشبه فان قلت قد يطوي ذكر المشبه في التشبيه كما يطوي في الاستعا
بحيث لا يكون في حكم المذكور ولا يحتاج الي تقديره في النظم الا انه يكون
منسيا في الاستعارة منويا في التشبيه كما في قوله تعالي وما يستوي

البحران الاية فان البحرين مستعملان في معناها الحقيقي وقد اريد
تشبيه الاسلام والكفر بهما ولا يقدرا للفظ الا في مجرد الارادة فكذا
بالنسبة الي المشبه به في الاستعارة قلت الفرق ظاهر فان
التشبيه قد يكون ضمنيا مكنيا كما في قوله فان تفق الانام وانت منهم
الي اخره اذ مجموعه مفيد لتشبيه المخاطب بالمسك في الانفراد عن
بني جنسه فقوله وما يستوي البحران الي اخره ايضا مفيد للتشبيه
غاية الامر ان اعتبار لفظ المشبه ثمها بغير نظم الكلام بخلاف
قوله اوليك على هدى فان المجموع ليس كناية عن الاستعارة ووجود
اجزا المشبه فيه ينافي اعتبار الفاظ الاستعارة فان التشبيه ينفي
فيها اصلا وبالجملة لا وجه لدخول على على الهدى وايضا الاستعارة
مجاز اي كلمة على مستعملة في غير معناها لعلاقة التشبيه واذا لم
تذكر الفاظها ولم تقدر بعد اعتبار التجوز فيها هنا اشكال على
اعتبار الاستعارة التمثيلية في المركب مطلقا فان المقصود فيه
التشبيه بين الحالتين المنتزعتين من الامور المتعددة الواقعة
في الطرفين ولم يظهر وضع امر بازا الحالة حتى يصرف عنها الي
اخرى بعلاقة التشبيه وبالجملة لا يظهر في تلك الاستعارة ما
يتصرف فيه بالتجوز واما الهيبة التركيبية فموضوعه بازاء
الاثبات او النفي وظاهر انه لم يقصد التشبيه فيه فلا تجوز فيه
اذا عرفت ما تلوناه لك وهو زبدة ما في هذا المقام والذي يخطر
بالبال بعد طي شقة التبديل والقال ان الخلاف بينهم في حرف واحد
اذ لا خلاف في ان التمثيل التفصيلي المعروف يستدعي تركب الطرفين
حقيقة وان التمثيل الاخر الذي هو محل النزاع هل يشترط فيه
التركيب بعد الاتفاق على انه لا يلزم التصريح باجزايه لفظا ولا تقديرا
فذهب الشريف الي انه يشترط فيه ان يكون اجزاوه مرادة منوية
فلا يكون ما اقتصر عليه من الحرف ونحوه مما هو عمدة المعنى المجازي مستعملا
في معنى مجازي بل حقيقة والا كان مجازا مفردا لا تمثيلا ولا يشترط فيه
ذلك بل يكفي تركب الماخذ المنتزع منه ذلك ويكون الحرف المذكور مع ما يدل

علي

عليه بالالتزام من طرفي التشبيه وما يتمها متجوزا فيه والا لم يصح دخول
على على الهدى كما مشى عليه السعد ومن مشى على جادته فالنزاع لا لفظي
واما الاشكال الذي اورده ولم يجب عنه فقد استصعبه بعض المتاخرين
فيدفعه ان اللفظ المركب له هيبة ومادة دالة على معنى مجموع مركب
موجود في الخارج ومجموع المادة والهيبة موضوع له بالوضع النوعي
او باوضاع مفرداته على الخلاف المعروف فيه وهو المتصرف فيه
لا الهيبة فقط ولا المفردات وسنحققه في محله ان شاء الله نعم
يرد على ما مر من ان الاستعلا الخاص المفيد تمثيل انه لو اقتضى ذلك
لم يكن لنا استعاره تبعية اصلا لاستلزامها لهذا التركيب والمراد
بالاستعلا العلو لا طلبه وهي قد اشتهرت بهذا المعنى وتمكنهم بمعنى
ثباتهم ودوامهم فعطف الاستقرار عليه للتفسير والتوضيح قوله
بحال من اعتلى الشي الي اخره فيه تسمح والاصل تمثيل حالهم في تمكنهم
واستقرارهم بحال من اعتلى الي اخره ان قلنا ان التمثيل بمعناه
المشهور او تمثيل تمكنهم بالاعتلا على المركوب ان كان التمثيل بمعنى
مطلق التشبيه فالاستعارة تبعية على ما اسلفناه ووجه
الشبه ايصاله الي المقصد الاعظم في الدارين قوله وقد صرحوا
به الي اخره اي صرحوا بالتمثيل فانه استعاره لم يصرح فيها فيه وان
كانت مبنية عليه اذ المراد صرح فيه بالركوب المرموز اليه في
التبعية لان معنى امتطى ركب كما سياتي وقال قدس سره الله لما
ذكر استعارة على للتمسك بالهدى رام منه تشبيه الهدى ونظايره
بالمركوب وقد يتبادر الي الوهم استعارة فازاله بان هذا التشبيه
فيما ذكرناه ضمني غير مقصود من الكلام وقد صرحوا به وجعلوه مقصودا
في مواضع اخرى وعدل عن قوله في الكشف وفيه اشارة الي ان التشبيه
هنالك ضمني لان الاستعلا لازم الحرف لا نفس معناها لما فيه من
الخفا كما لا يخفى قوله امتطي الجهل دغوي هذا هو الصحيح وغوى فيه
نقلها انه كنوي بمعنى ضل وفي بعض النسخ والغوي معرفا بالالف
واللام وكانها تحريف لان الغوي كالهوي فساد الجوف فجعله بمعنى

الغواية وان كان له وجه تكلف والجهل هنا بمعنى البغي والتجاوز
وهو اصله الشايع في كلام الفصحا قال ه الا لا يجهلن احد علينا فنجهل
فوق جهل الجاهلينا ه وورد ايضا فيما يقابل العلم كما هو المستعمل
والتصريح بما ذكر اما في صورة التشبيه كقولهم جعل الغواية مركبا
فانه في قوة قولك الغواية مركب اي كالمركب واما في صورة الاستعارة
كقولهم اقتعد غارب الهوى اذ شبه فيه الهوى بالمطية على طريقة
الاستعارة المكنية وخيل باثبات الغارب ورشح بذكر الاقتعاد فانه
من اقتعد بمعنى ركب وهو في الاصل افتعال من القعود والغارب
له كما في كتب اللغة مكان ما بين السنام والعنق ومنه استعير
حبلك على غاربك ومقدم السنام وما يعلوه وركبا البعير من مطلق
الظهر وهو المراد المناسب هنا فمن فسره بما قبله وقال انه
اشارة الى اشراف مرتكب الهوى على السقوط لم يصب واما قولهم امتطى
الجهل فان جعل بمنزلة قولك ركب مطا الجهل كان استعارة بالكناية
وان جعل في قوة قولك اتخذ الجهل مطية كان تشبيها واياما كان
فتشبيه الجهل بالمطية مقصود منه كما في قولهم ان الشباب مطية
الجهل في رواية وهو المراد بكونه مصرحا به وقيل امتطى استعارة
تبعية شبه اتصافه بالجهل واستقراره عليه بامتطا المطية
واستعير لفظ المشبه به للمشبه فسرت الاستعارة الى الفعل
وذكر المفعول قرينة لها وفيه بحث اذ لا فرق حينئذ بينه
وبين قوله على هدى في ان نسبة الهدى والجهل ليس مقصودا
فيهما فكيف يجعل مصرحا به في احدهما دون الاخر ولا يخفى ان
دلالة الفعل على الحدث وهو الركوب والامتطا ليست كالحرف
فتدبر وفي الكشف عد امتطى الجهل تشبيها خطا بين سوا كان
معناه ركب مطاه فيكون كغارب الهوى وقد سلم فيه الاستعارة
او اتخذه مطية فيكون نظير قوله قتل البخل واحيى السماحا نعم
لو ذكر ترجمته كان تشبيها ومنه ان علي بن ابي وقد نور هذا بانه
معنى امتطى الجهل اتخذه مطية على سبيل الحقيقة دون التشبيه

فلابد

فلابد من الاستعارة اذ لا يمكن تقدير الاداة نعم اذا ذكرت الترجمة
يمكن جعله تشبيها والتصريح بحسب الاصل لا يقتضي القصد
بل مجرد الظهور دون استبعاد ولا شك في ان تشبيه الجهل
بالمركب في هذا المثال اظهر من تشبيه الهدى به بحيث لا يخفى
على احد سوا اعتبر فيه الاستعارة بالكناية او التبعية او التشبيه
بل نقول اسم الاشارة في قوله صرحوا بذلك اشارة الى تشبيه حال
المهتدي بحال الراكب فان ذلك ايضا خفي يحتاج الى النظر والتوضيح
وتدقيق باصاح في النفس حاجة لعل بتفضل الله يوما اقضيها
قوله وذلك انما يحصل الى اخره اشارة الى التمكن والاستقرار
المال اي لا يحصل الا بتكميل القوتين النظرية والعملية فاستفراغ
الفكر وادامة النظر اشارة الى الاولى ومحاسبة النفس الى اخره
اشارة الى الثانية وفي قوله استفراغ ايما الى تشبيه الذهن تقليب
يستقي منه ويشبه ما يفيده بما عذب ومحاسبة النفس بجعلها
كعامل او وكيل واعمالها بمنزلة اموال عنده والعقل حاكم عليها يحاسبها
وفيه لطف لا يخفى **قوله** ونكر هدى الى اخره انما افاد التنكير التعظيم
لما فيه من الابهام الذي يفيده في نحو الحاقة ما الحاقة لانه في معنى هدى
اي هدى اي هدى عظيم لعظمته لا يعرف حقيقته ومقداره واليه
اشار المصنف بقوله خبر وفي نسخة ضرب اي نوع منه وهو الصحيح
الموافق لما في الكشاف وقوله لا يبلغ ببناء المجهول اي لا تدرك والكنه
الحقيقة والنهاية كما في كتب اللغة اي لا يصل احد الى حقيقته ونهايته
ويقادر بضم اليا وفتح الدال المهملة مجهول من قادره بالقاف كضاربه
وقدره بسكون الدال ويجوز فتحها اي لا يعرف مقداره وفي الاساس
قدرت الشي قدره وهذا شي لا يقادر قدره وهو من قولهم تقادر الرجلان
اذا طلب كل منهما مساواة الاخر في المقدار وقيل ويحتمل ان يكون التنكير
للافراد اي على هدى واحد الا هدى الاهدى ما انزل اليك لنسخه
ما قبله وفي الكشاف تفسير من ربهم بقوله اي بنحوه ولوه
وغيره المصنف لما فيه من الركاكة بزيادة اي التفسيرية بين

المبتدا والخبر او تقديره سالم يدل عليه دليل والقصد ان من ابتدائيه ومن ربهم صفة وتفسيره الهدي باللطف والتوفيق لانه مذهب المعتزلة وعندنا هو خلق الاهتدا وقد تقدم ما يغني عنه وسياتي تتمته ونظيره الى اخره في نسخة مثله قول الهذلي وفي شواهد الابكار انه في الديوان المجموع لشعر هذيل قطعة لا قصيدة وهي ثلاثة ابيات لا رابع لها وقد روي لها رابع وهي بجملتها على ما صححه الرواة وارتضاه الفاضل في شرحه

لعمر ابي الطير المربة غدوة ● على خالد لقد وقعت على لحم
فلا وابي لا تاكل الطير مثله ● عشية امسى لا يبين من السلم
وانك لو ابصرت مصرع خالد ● بجنب الستار بين اظلم فالحزم
لايقنت ان البكر غير رزية ● ولا الناب لا ضمت يداك على غنم

والشعر لابي [خراش] وهو خويلد بن مرة الهذلي يرثي به خالد ابن زهير الهذلي وقد قتل في وقعة مشهورة مذكورة في اشعار هذيل وابو خراش كان من فرسان العرب وفصحا شعرائها وكانوا يعدو على قدميه فيسبق الخيل ثم اسلم وحسن اسلامه ومات في زمن عمر رضي الله عنه من نهش حية وخالد المربي كان رفيع الشان في هذيل والمربة بضم الميم وكسر الرا المهملة وتشديد البا الموحدة والهاء هي الملازمة من ارب والب بالمكان اقام بالمكان وقد نقل ان الزمخشري كان يقول ما افصحك من بيته اذا انشده فانه استعظم لحمه ولذا نكره وسبب استعظامه له استعظم الطير الواقعة عليه حيث اقسم بابيها او بها ان قلنا ان لفظ الاب مقحم كما ذهب اليه بعضهم والطير مجرورة باضافة الاب اليه فان قيل انه مضاف ليا المتكلم فهو مرفوع على انه فاعل فعل مقدر يفسر ما بعده وعلى الاول التكنية والقسم لتعظيمه والارد لما يتوهم من تحقيره باكل الطير له او زايدة وجواب القسم لقد الى اخره وقوله وقعت بكسر التا المثناة خطاب للطير على انه التفات على هذه الرواية وقد روي وقعت وعلقت ايضا فلا التفات فيه والاقسام بها لوقوعها على اللحم

العظيم

العظيم فيه تعظيم له لاقسام عليه بنفسه كما في قول الطائي وثناياك انها اغريض وقوله تعالى حم والكتاب المبين انا انزلناه قرانا عربيا وقيل ابو الطير خالد نفسه لوقوعها عليه كما يقال ابو تراب وابو الزند لصاحب الملازم له ولا حاجة الى جعل ابي جمعا واصله ابين فسقطت نونه للاضافة كما قيل وانشاد المصنف له فلا وابي الطير المربة بالضحى الى اخره تبع فيه الزمخشري وقال السعد هو في ديوان الهذليين هكذا لعمر ابي الطير المربة غدوة على خالد لقد علقن على لحم الى اخره وفي حواشي الكشاف لابن الصايغ ومن خطه نقلت نقلا عن الرضي الشاطبي انه هو الصواب وهو كما قال وانما استدل به لانه لو لم يقصد التعظيم كان لغوا من القول فتامل قوله واكد تعظيمه الى اخره قيل انه لما توهم ان المهدي لا يكون الا من الله نبا فايدة قوله من ربهم بين انه تاكيد لتعظيمه باسناده اليه تعالى كما يستفاد من نحو بيت الله والتوفيق هو اللطف الداعي الى اعمال الخير كما ان العصمة هي اللطف المانع من اعمال الشر وقيل معنى كونهم على هدى من ربهم خلق الهدى فيهم واعطاوه لهم لا اللطف والتوفيق كما هو راي للمعتزلة وهذا من ضيق العطن فانه لم يفسر الهدى به كما فعله الزمخشري على انه لو قاله لم يكن به باس فتدبر قوله وادغمت الى اخره الغنة صوت يخرج من الخيشوم والنون اشد الحروف غنة والاغن الذي يتكلم من قبل خياشيمه وقد قال القرا انه يجب ادغام النون الساكنة والتنوين في اللام والرا بلا غنة عند الجمهور وعليه العمل كما في الشاطبية وشروحها وذهب كثير من اهل الادا الى الادغام مع بقا الغنة ورووه عن نافع وابن كثير وابي عمرو وابن عامر وعاصم وابي جعفر ويعقوب وقال الامام ابن الجزري رحمه الله وردت الغنة وصحت من طرق كتابنا عن اهل الحجاز والشام واطال في تقريره في النشر وقد اظهر النون والتنوين عند الرا واللام ابو عون عن قالون وابو حاتم عن يعقوب واوجب غيرهم الادغام كما قاله الجعبري فيها عند اهل الادا ثلاثة وجوه وجه الادغام لتلاصق المخرج او تجاوره ووجه وجوبه عند الجمهور لكثرة الدور

ووجه حذف الغنة المبالغة في التخفيف واتباع الصفة للموصوف
او تنزيلها لشدة المناسبة منزلة المثلين النايب احدهما مناب الاخر
ووجه بقاء الغنة ان الافصح بقاء الصوت المدغم كما في شرح الطيبة
ومنه علم انه لا غبار علي ما قاله الشيخان وان ما في شرح الفاضل المحقق
من انه بحسب العربية واما بحسب الرواية عن القرا فالاكثر الادغام
مع الراء واللام لا وجه له وان اتفقوا اثره فيه **قوله** وكرر فيه اسم
الاشارة الي اخره هذا بعينه ما في الكشاف من قوله تكرير اوليك تنبيه
علي انهم كما ثبت لهم الاثرة بالهدي فهي ثابتة لهم بالفلاح الي اخره والاثرة
بفتح الهمزة وفتح الثا المثلثة وراء مهملة وها لغة بمعني الاستئثار
والاستبداد وقيل هي التقدم والاختصاص من الايثار ويجوز فيه ضم
الهمزة وسكون المثلثة وفسرها بعضهم بالمكرمة المتوارثة وقال
انها اشارة الي انه تعالي اكرم بها ادم عليه السلام وخواص بنيه فكانها
انتقلت لهم ارثا وهو تكلف والمراد بالاثرتين تمكنهم من الهدي
في الدنيا وفوزهم بالفلاح في العقبي مما دل عليه محمول القضيتين
في النظم يعني ان هؤلا الموصوفين بتلك الصفات يستحقون بذلك
الاستقلال بالتمكن في الهدي والاستبداد بالفلاح والاختصاص
بكل منهما ولو لم يعد اوليك لربما توهم ان الاستقلال بالمجموع لا بكل واحد
منهما وانما افاد ذلك الاختصاص لدلالته علي الصفات وانه في المشتق
كما مر فيفيد العلية لثبوتهما لهم والعلة لا تتخلف عن المعلول فيتقضي
الاختصاص بهما والتميز في الاشارة ما يغني عن الكلام ومن غفل عن
هذا قال ان هذا الوجه انما يستقيم اذا افاد تجرد تعريف المسند اليه
التخصيص بحصل في الجملة الاولي وايضا وهو مختلف فيه فكانه
تبع صاحب الكشاف في القول في الحصر في نحو الله يبسط الرزق
وقد تجعل اوليك الثانية اشارة الي المتقين الموصوفين بكونهم
علي هدي من ربهم ويجعل الفلاح مترتبا علي كونهم علي تلك الهداية
الواصلة اليهم من ربهم المترتبة علي الاوصاف السابقة فلا تكرار
حينئذ الا بحسب الظاهر وقد اشار قدس سره الي ان كلام الكشاف

محتمل

محتمل له فانه قال في تكرير اوليك تنبيه علي انهم كما ثبت لهم
الاثرة بالهدي فهي ثابتة بالفلاح فان الثاني قوله فهي تحتمل الزيادة
والدلالة علي ان الاثرة بالهدي سبب الاثرة الاخري والمصنف
عدل عنه وقوله وان الي اخره كالعطف التفسيري وما ذكرها هنا قريب
من الايما الي وجه بنا الخبر المذكور في المعاني في تعريف المسند اليه
بالموصولية فتدبر **قوله** ووسط العاطف الي اخره هذا جواب
سوال مقدر يلوح به ما قبله من التكرير في المبتدا وكفاية كل
من الاثرتين فانه يوهم ان المقام يقتضي عدم العطف كما في الاية
الاخري يعني ان علي هدي والمفلحون مع تناسبهما معني مختلفان
مفهوما ووجودا فان الهدي في الدنيا والفلاح في العقبي واثبات
كل منهما علي حده امر مقصود في نفسه فالجملتان المشتملتان
عليهما المتحدتان في المخبر عنه بين كمال الاتصال والانفصال
فلذا عطفت احديهما علي الاخري واما كالانعام والغافلون وان
اختلفا مفهوما فقد اتحدا مقصودا اذ المراد بالتشبيه بالانعام
المبالغة في الغفلة فالجملة الثانية مع مشاركتها للاولي في المحكوم
عليه موكدة لها فلا مجال للعطف فان قلت ان اريد الاختلاف
والاتحاد بحسب اصل المعني وباعتبار اللوازم فلا فرق بينهما قلت
نعم يجوز اجرا كل منهما فيهما الا ان الاول اظهر في الاول والثاني
اظهر في الثاني كما لا يخفي وقيل الفصل في الثانية لانها كالمتصلة
بالاولي لانها جواب سوال نشا من قوله بل هم اضل كانه قيل لم كانوا
اضل فاجيب بانهم غافلون عن رعي مهمات مصالحهم فالانعام
لا تفوتهم رعايتها وهذا انسب واظهر وفيه نظر والتسجيل اصله
كتابة السجل والصك ويتجوز به عن اثبات الحكم القطعي والتشهير
وهذا هو المراد وقيل معناه رميهم بالفعل وفي القاموس سجل
به رمي به من فوق علي انه ماخوذ من السجيل بمعني الحجارة
والاول انسب واقرب **قوله** وهم فصل الي اخره ضمير الفصل
ويسمي عمادا له فوايد فصل الخبر وتمييزه عن التابع فلا يسمي

فصلا وهو اغلبي لانه قد يتوسط بين غيرهما كما ذكره النحاة ويؤكد النسبة والحكم
الخبري وقيل انه لتاكيد المحكوم عليه لمطابقته له وضعف بانه لو كان كذلك
لم يفد التخصيص كما لا يفيده زيد نفسه اكرم الناس وادخال اللام عليه في نحو ان
زيدا لهو الظريف ارشاد لعلى انه من تتمة المحكوم به ويفيد اختصاص
المسند بالمسند اليه لا عكسه كما ذهب اليه بعض شراح المفتاح وهذا
مما اطلقوه واثبتوه بقوله تعالى كنت انت الرقيب عليهم وهو انما يتم
لو ثبت القصر في مثل ان زيدا هو افضل من عمرو مما الخبر فيه نكرة
والا التعريف للخبر بلام الجنس يفيد قصره على المبتدا وان لم يكن فصل
كزيد الامير وتعريف المبتدا بلام الجنس يفيد قصره على الخبر وان كان
مع ضمير الفصل نحو الكرم هو التقوى اي لا كرم الا التقوى وفي الفائق ما يشعر
بان مثله يفيد قصر المبتدا على الخبر سواء عرف المبتدا والخبر ام لا لانه صرح
بان معنى فان الدهر هو الله ان جالب الحوادث هو الله لا غيره وفي
المفتاح ما يخالفه وقال الفاضل المحقق التحقيق ان الفصل قد يكون
للتخصيص بقصر المسند على المسند اليه نحو زيد هو افضل من عمرو وزيد
هو يقاوم الاسد وفي الكشاف في قوله تعالى ان الله هو يقبل التوبة هو
للتخصيص والتوكيد وقد يكون لمجرد التاكيد اذا كان التخصيص حاصلا
بدونه بان يكون في الكلام ما يفيد قصر المسند على المسند اليه نحو ان الله
هو الرزاق اي لا رازق الا هو وقصر المسند اليه على المسند نحو الكرم
هو التقوى والحسب هو المال اي لا كرم الا التقوى الى اخره ولذا قيل ان
كلامه محتمل لامرين ان يكون اشارة الى المدعي وهو الحق والا يتعارض
كلاماه وان يكون اشارة الى الدليل وهو فاسد فيه نظر قوله او مبتدا
جملته خبرا للفصل بناء على ما اشتهر من ان ضمير الفصل لا محل له من الاعراب
وذهب بعضهم الى انه رابطة وحرف فلا يرد عليه ان فيه جعل الشيء
خبرا لنفسه لان من النحاة من ذهب الى ان ضمير الفصل في محل رفع على
الابتدا قوله والمفلحون خبره قال الطيبي فعلى هذا يكون
الجملة من باب تقوي الحكم او من باب التخصيص على نحو هو عارف قلت
المراد الاخير لتطابق الوجوه في افادة الحصر ولا حاجة لما ذكره

لما تقدم

لما تقدم من ان اولئك في معنى الصفة المشتقة ومثله يفيد علية
مبدا الاشتقاق ويفيد الحصر قوله والمفلح بالحا والجيم الى اخره
هذا بنا على ما عليه قدماء اهل اللغة من ان المشاركة في اكثر الحروف
اشتقاق يدور عليه معنى المادة فيتحد اصل معناها ويتغاير بعض
الوجوه كما يعرفه من طالع التهذيب والمغني ونحوهما من كتب اللغة
القديمة ولذا اعتبروا الى الترتيب الاول وما يليه ولم ينظروا الى الاخير
كما فعله الجوهري والمراد بقوله بالحا والجيم تفسير اللفظ من حيث اللغة
والا فالقراءة بالحاء المهملة لا غير ولم يقرا بالجيم في شيء من الشواذ والفلح بالحا
بمعنى الشق والفتح وكذا الفلج بالجيم ايضا كما في كتب اللغة والظاهر
انهما معنيان فان الشق قد يقع من غير فرجة والفتح قد يكون بغير شق
كفتح الباب والكتاب فبينهما عموم وخصوص وجهي وقوله الفايز بالمطلوب
هذا هو المعنى العرفي المعروف في الاستعمال والشق والفتح معناه الحقيقي
الاصلي وقوله كانه الى اخره بيان للملابسة والمناسبة بينهما واكتفى بذكر
بذكر الفتح فيه لاشتماله على الشق في الغالب فلا يقال المناسب لما بعده
انه يذكره لكنه لو صرح به كان احسن والوجوه جمع وجه ومعناه النوع
او الطريق فقوله وجوه الظفر كما في بعض النسخ انواعها او طرقها وفي نسخة نسخة
وجوه اللطف وهو بضم فسكون معروف وهو الرفق والتوفيق وتفتح
اللام والطا ويقال بالها لطفة ايضا وهو اسم بمعنى البر ولم يشتهر في الهدية
قال الزمخشري في شرح مقاماته الالطاف بمعنى الهدايا واحدها لطف
قال كن له عندنا التكريم واللطف وعبارة المصنف رحمه الله تحتملها
والظاهر الاول وافلح بمعنى فاز ببغيته دنيوية واخروية وهي سعادة
الدارين وما قيل من ان قوله انفتحت يدل على ان همزة افلح للصيرورة
فيه نظر ظاهر قوله وهذا التركيب اي تركيب فلح وهو ظاهر
وفلق بمعنى شق وفلذ بالذال المعجمة بمعنى قطع وفلى بالفا من فليت
الشعر اذا فتحته لتنظر ما تحته من الهوام او من فليته بالسيف
اذا ضربته وفي الضرب معنى الشق هنا او من فلوته عن امه اذا فطمته
وتعريف المفلحين الى اخره هذا زبدة قوله في الكشاف معنى

التعريف في المفلحون الدلالة على ان المتقين هم الناس الذين بلغك
انهم مفلحون في الاخرة كما اذا بلغك ان انسانا قد تاب من اهل بلدك قوله
فاستخبرت من هو فقيل زيد التايب اي هو الذي اخبرت بتوبته فاللام
حينئذ لتعريف العهد الخارجي ولا حاجة الى اعتبار قصر كما اذا قلت الزيدون
هم المنطلقون اشارة الى معهودين بالانطلاق ولك ان تعتبر كلمة هم فصلا
وتقصد قصر المسند على المسند اليه افرادا لنفي ما عسى يتوهم من ان المعهودين
بالفلاح يندرج فيهم غير المتقين ايضا فقوله كما اذا بلغك الى آخره تركه المصنف
رحمه الله اختصارا لما فيه من انه لاجل ما اعترض عليه بان المطابق
للسوال ان يقال التايب زيد حتى لو اقتصر على زيد كان خبر المبتدا المحذوف
ورد بان الضمير في من هو راجع الى التايب اي من التايب فمن مبتدا والتايب
خبره كما هو مذهب سيبويه والمعنى ازيد التايب ام عمرو فالمطلوب بالسوال
ان يحكم بالتايب على شي من تلك الخصوصيات فالصواب ما في الكتاب ليكون
الجواب مطابقا للسوال والمثال موافقا للتنزيل في تعريفنا الخبر العهدي
فان جعل من خبرا مقدما فالحق ما ذكره المعترض فتفوت موافقة
المثال وهذا مع ظهوره خفي على جماعة حتى زعم من لم يتنبه له ان دعوى
رعاية المطابقة منقوضة بان من قام جملة اسمية ويجاب بفعلية
ولم يدر ان السايل بمن قام يطلب الحكم بالقيام على زيد وعمرو فاذا اجيب
بقام زيد طابق سواله في المعنى وان خالفه لفظا بفعليته لشي ستراه
بخلاف ما نحن فيه فان التقديم فيه يوجب اختلاف المحكوم عليه فتفوت
المطابقة المعنوية التي يجب رعايتها في نحو زيد اخوك واخوك زيد هذا ملخص
ما ارتضاه قدس سره في الحاشية للفاضل المحقق وصرح به في غير موضع
وسلمه له عامة الفضلا الا من رمى ربقة التقليد من جيده نكره كما قال
بعض الفضلا انه مردود لمخالفته لكلام القوم فانهم صرحوا بان من لطلب
التصور لا لطلب الحكم والتصديق فتاويله لا يجدي في مقابلة خرق اجماعهم
ولذا قيل ان من يسال بها عن تشخيص ذي العلم وتعيينه فالمقصود
بمن قام تعيين الفاعل مع تقرير الفعل بحيث لا يشك فيه وليس
لطلب مطلق الحكم بالقيام فالمطابق في الجواب ان يقال زيد قام

اذ

اذ المقصود الفاعل وتقرير الفعل امر ذكره بمجرد اعتبار نحوي ولذا
قالوا ان قوله تعالى انت فعلت هذا لو كان لتقرير الفعل كان الجواب
فعلت او لم افعل والحاصل ان في قام زيد ايهاما لتردد السايل في
الفعل وتقرير المجيب اياه وقد قال محققوا اهل المعاني ان الهمزة
يليها المسول عنه ذاتا او غيرها فيقال اضربت زيدا اذا كان الشك
في نفس الفعل واانت ضربت اذا كان في الفاعل مع تقرير الفعل
ولا شك في ان خلق السموات والارض مقرر لا مرية فيه والتردد
انما هو في تعيين الفاعل فلا يكون من خلق السموات والارض
جملة فعلية معنى بل اسمية لفظا ومعنى ولا ينبغي ان يكون من قام
في معنى اقام زيد ام عمرو بل في معنى ازيد ام عمرو قام لما عرفته والنكتة
في ذكر الجملة الفعلية في جواب من خلق انه على خلاف مقتضى الظاهر
للتعريض بغباوة المخاطبين وانهم لا ينبغي لهم التردد في الفاعل اصلا
كما وقع فلو كان تردد كان في اصل الفعل وقيل الضابط هنا ان الشي
اذا كان له صفتان تعرفاه وقد عرف السامع اتصافه باحدهما دون
الاخرى فانما عرف اتصاف الذات به وهو طالب لان يحكم عليه بالاخر
يجب تقديم الدال عليه وجعله مبتدا وتاخير غيره فاذا عرف مثلا
زيدا بعينه واسمه دون اتصافه بالاخوة وطلب ان يعرفه ذلك قلت
زيد اخوك واذا عرف اخا لم يعينه بذاته قلت اخوك زيد ولا يصح غيره
وهذا موافق لقوله في الدلايل انك في قولك زيد منطلق وزيد المنطلق
يثبت فعل الانطلاق لزيد لكنه في الاول لم يسمع السامع انه كان وفي
الثاني سمعه ولكنه لم يعلمه لزيد فاذا بلغك انه كان من انسان
انطلاق مخصوص وجوزت ان يكون من زيد ثم قيل زيد المنطلق
انقلب الجواز وجوبا بحصوله منه فاذا قصد تاكيده قيل زيد هو
المنطلق واذا قيل المنطلق زيد فالمعنى انك رايت منطلقا لم تعلم
ازيد هو ام عمرو فيقال لك المنطلق زيد اي ما تراه من بعيد هو
زيد وهكذا ما نحن فيه فانك عرفت المتقين وبلغك ان قوما
مفلحين في الاخرة وجوزت كونهم المتقين فطلبت الحكم عليهم

بالتلاح وهذا مراد الزمخشري بعبارته السالفة بان يكون معنى
من هو ازيد هو انراده بالذكر لما يقتضي الاهتمام به ولما كان ظاهرهم
ان معناه ازيد التايب ام عمرو الي اخره ورد عليه الاعتراض بان المناسب
التايب زيد لانك عرفت ان انسانا قد تاب وطلبت الحكم عليه بانه
زيد او غيره فمقتضى تلك الضابطة انك اذا عرفت التايب وقلت
من هو كان معناه ازيد التايب ام عمرو الي اخره فالتردد انما هو في الخصوصيات
والمطلوب الحكم علي التايب بواحدة منها كما ذكره الشيخ في المنطلق
زيد فلا يصح حينئذ زيد التايب بل التايب زيد فظهر فساد الجواب
بان الضمير للتايب كما مر فانه لا يدفع الاعتراض بعدم مطابقته للضابطة
المقررة فيرد بهذا ظهر ما في كلام الشارحين من الاختلال وتبين التوفيق
بين كلامي الشيخ فان كل مقام له مقال اقول هذا جملة ما يعتد به
مما وقع هنا من القيل والقال وها انا باذل لك جهد المقل مما بقي فيه
فاقول راجيا من الله القبول المطابقة المتفق عليها هو جعل مطلوب
المخاطب محكوما به ومحط الفايدة وهي كما قاله الشيخ والسكاكي انما
تخفى اذا تعرف الطرفان والجملة اسمية لانه اذا نكر احدهما يكون هو
الخبر اذ هو من شانه ان يكون غير معلوم فاذا تعرفا كان معلوما
بطريق من طرق التعريف ليصح التعريف والا عرف حينئذ محكوم عليه
والمعروف من وجه المجهول من وجه محكوم به لانه لو عرف من كل وجه
لم يطلب فاذا بلغك ان قوما معينين من اهل بلدة او محلة انطلق
منهم واحد وانت تعلمهم بمشخصاتهم وتعلم المنطلق بوجه ما وتجهله
من غير ذلك الوجه تعين في جواب من المنطلق زيد المنطلق ولا يصح
عكسه ولو شاهدت من بعيد شخصا منطلقا ولم تعرفه بذاته
ومشخصاته وقلت من المنطلق كنت عارفا بالمنطلق بمشاهدته
والمجهول لك ما شخصه فتعين حينئذ المنطلق زيد وهذا
مرادهم كما ستسمعه في الدلايل فقوله في الكشاف اذا بلغك ان شخصا
قد تاب الي اخره اشارة الي ما يصح تعريفه وهو كونه معلوما بوجه
لا من كل الوجوه حتي يتعين انه مبتدا كما توهموه فانه قرينة بل

كريم

مزية ومن هنا نشا الاعتراض وليس هذا مبنيا علي اعراب من مبتدا وخبر
لان من شاهد المنطلق اذا قال من المنطلق فمطلوبه ما تشخصه فحق
المنطلق ان يكون مبتدا ومن خبره وانما عكسه سيبويه لانه يراه ملتزم
التقديم والمسول عنه اهم بالذكر وادعا التقديم عن تاخير خلاف الظاهر مع انه
نكرة والكلام ليس فيه وجملة الشايبة لا خبرية حتي يلاحظ فيه الملقى
اليه الخبر فليس مما نحن فيه وليس الاختلاف فيه مبنيا علي هذا قطعا
فلا حاجة الي تكلف ادعا انه مبتدا لانه معرفة تاويلا لانه في معني ازيد
ام عمرو الي اخره مع انه لا يتم لان التاويل المذكور لا يتاتي في افعل التفضيل
وكم في نحو كم مالك لانها في معني امايه ام الف ام اكثر فقول السعد هنا
ان المناسب حينئذ التايب زيد الي اخره مردود بما مر من ان قوله بلغك
الي اخره مصحح لتعريف التايب وجعله معهودا كما اشار اليه بقوله الذي
اخبرت بتوبته ولا يقتضي ان لا يكون مجهولا ومطلوبا من وجه فما ذكر
ليس بشي وقوله قدس سره حتي زعم الي اخره رد له كما فصله وهو وارد
عليه كما يعلم مما قدمناه وقول الشارح الفاضل اورد الشيخ عبد القاهر
في دلايل الاعجاز كلاما يويد اوله كلام المصنف واخره كلام المعترض ليس
بشي فانهما متفقان وهو عقلة عما حققوه وعبارة الدلايل انك في قولك
زيد منطلق وزيد المنطلق تثبت فعل الانطلاق لزيد لكنه يثبت
في الاول فعلا لم يسمع السامع من اصله انه كان وفي الثاني فعلا قد
علم السامع انه كان ولكن لم يعلمه لزيد فاذا بلغك انه كان من انسان انطلاق
مخصوص وجوزت ان يكون ذلك من زيد ثم قيل لك زيد المنطلق انقلب
ذلك الجواب وجوبا وزال الشك وحصل القطع بانه كان من زيد انتهى
يعني ان المخاطب لما علم زيدا بمشخصاته وبلغه ان انسانا انطلق
كان المنطلق حاضرا في ذهنه فيصح ان يعرف بالتعريف العهدي ولكنه
لما لم يتعين كان مطلوبا بالتردد فيه فتعين جعله خبرا لكونه
هو المجهول عنده من وجه بخلاف الصورة الاتية وهذا بعينه
ما في الكشاف الا ان المعترض ومن سلم اعتراضه لم يهتد لتطبيقه
ثم قال الشيخ واذا قيل المنطلق زيد فالمعني علي انك رايت انسانا

منطلقا بالبعد منك فلم تثبت ولم تعلم ازيد هو ام عمرو فقال لك صاحبك
المنطلق زيد اي هذا الشخص الذي تراه من بعد هو زيد وقد تشاهد لابس
ديباج وقد كنت تعرفه فنسيته فيقال لك اللابس الديباج صاحبك الذي
كان معك في وقت كذا فيكون الغرض اثبات انه ذلك الشخص المعهود
لا اثبات لبس الديباج لانه شاهده يعني انك لما شاهدت انطلاقه
ولبسه الديباج كان اللابس والمنطلق محسوسا عندك لا تتردد فيه
ولا تطلبه وانما تطلب تشخيصه وتعيينه فتعين جعله مبتدا وزيدا
خبرا بخلاف ما مر من عكسه لان زيدا محسوس او بمنزلته والمنطلق لم
تعرفه الا بان ثمت شخصا صدر منه انطلاق فانت لم تشاهده ولم يعينه
المخبر عندك فلذا جعل خبرا فقد وافق اول كلامه اخره من غير شبهة
وهو بعينه ما في الكشاف فقد انكشف لك المراد بما لا مزيد عليه وتبين
ان ما ارتضاه الشريف المرتضى وادعى انه لا يتزلزل فيه من له رسوخ
قدم في علم المعاني غني عن البيان الهادم لما اسسه من البنيان لما عرفت
من ان المراد انك شاهدت شخصا منطلقا ولم تعرفه بعينه وقلت من هذا
المنطلق تعين ان يقال لك المنطلق زيد سواء كان من مبتدا او خبرا
فانك اذا لم تشاهده فاخبرت بان شخصا من قوم معلومين لك
باعيانهم انطلق فقلت من المنطلق يقال زيد المنطلق على القولين
في باب من لان مبنى الخلاف امر اخر غير ما توهمه وسياتي ان شاء الله
تعالى تحقيق هذه المطابقة في محله فانه هنا جملة معترضة لا محل لها
لم يتعرض لها شراح الكشاف وهذا من الحور المقصورات في الخيام التي من
بها الملك العلام قوله او الاشارة الى ما يعرفه كل احد الى اخره في
الكشاف او على انهم الذين ان جعلت صفة المتقين وتحققوا ما هم
وتصوروا بصورتهم الحقيقية فهم هم لا يعدون تلك الحقيقة كما تقول
لصاحبك هل عرفت الاسد وما جبل عليه من فرط الاقدام ان زيدا
هو هو انتهى وهذا بعينه ما ذكره الشيخ في دلايل الاعجاز فقال اعلم
ان للخبر المعرف بالالف واللام معنى غير ما ذكرت لك وله مسلك
دقيق ولمحة كالخلس يكون المتامل عنده كما يقال يعرف وينكر

وذلك

وذلك قولك هو البطل الحامي وهو المتقي المرتجى وانت لا تقصد شيا
مما تقدم فلست تشير الى معنى قد علم المخاطب انه كان ولم يعلم ممن كان
كما مضى في قولك زيد هو المنطلق ولا تريد ان تقصر معنى عليه على معنى
انه لم يحصل لغيره على الكمال كما كان في قولك هو الشجاع ولا تقول ظاهر
انه بهذه الصفة كما كان في قوله ووالدك العبد ولكنك تريد ان تقول
لصاحبك هل سمعت بالبطل الحامي وهل حصلت معنى هذه الصفة
وكيف ينبغي ان يكون الرجل حتى يستحق ان يقال ذلك له وفيه فان
كنت قلته علما وتصورته حق تصوره فعليك صاحبك واشدد به
يدك فهو ضالتك وعنده بغيتك وطريقه طريق قولك هل سمعت
بالاسد وهل تعرف ما هو فان كنت تعرفه فزيد هو هو بعينه
انتهى المقصود منه وهذه قصة في شرحها طول وقد وقع النزاع في
مراد الشيخ بين الفاضلين فقال المحقق السعد نور الله مرقده
اطلق الناظرون في الكشاف على انه يريد بذلك تعريف الجنس وتعيين
الحقيقة المسمى بالعهد الذهني ثم منهم من زعم انه لقصر المبتدا على
الخبر نظرا الى قوله لا يعدون تلك الحقيقة على عكس ما تحقق وتقرر
في مثل زيد الامير وعمرو الشجاع ومنهم من ذهب الى انه لقصر المسند
اليه قصر قلب وعلى تقدير لعهد مخصوص افراد وينبغي ان تعلم انه اشارة
الى معنى اخر لتعريف الخبر وقال قدس سره يرد عليه في دعاية ان
مراد الشيخ معنى غير تعريف الجنس اللام حينئذ لتعريف الجنس
المسمى بتعيين الحقيقة والمعرف بلام الجنس قد يقصد به تارة حصره
في المبتدا اما حقيقة او ادعاء نحو زيد الامير اذا انحصرت الامارة فيه
او كان كاملا فيها كانه قيل زيد كل الامير وقد يقصد به اخرى ان
المبتدا هو عين ذلك الجنس ومتحد به فكانه مجسم منه لا ان ذلك
الجنس بمفهوم مغاير للمبتدا منحصر فيه على احد الوجهين فهذا
معنى اخر للخبر المعرف بلام الجنس غير الحصر وهو مراد الشيخ بالعبارة
المذكورة وقد وضحه وكثر امثلته وقال هذا كله على معنى الوهم
والتقدير وان يتصور في خاطره شيا لم يره ولم يعلمه ثم يجريه مجرى

ما علمه وانما قال ذلك لان دعوى كون زيد عين حقيقة الاسدية
مثلا انما يتاتى اذا صورت تلك الحقيقة في الوهم بصورة تناسب تلك
الدعوى فانها لو تركت على حالها لم يكن ادعا كون زيد متحدا بها مستحسنا
فتبين ان تعريف الخبر بهذا المعنى تعريف جنسي اعتبر معه تصور
الحقيقة بصورة وهمية توصلا الى دعوى الاتحاد فهو من فروع الجنس
كما يحمل على الكمال كيف لا وتعريف اللام منحصر في العهد والجنس فان قلت
ظهور الاتصاف بمضمون الخبر ليس شيا منهما قلت هو راجع الى الجنس
ايضا كانه بعد ما جعل خبرا عرفه باللام اشارة الى حضور الجنس
في الذهن من حيث انه صفة للمخبر عنه وهذا معنى ظهور اتصافه
به واختار المصنف رحمه الله في المفلحين دعوى الاتحاد على حصر
الجنس لانه الطف وابلغ وقوله لا يعدون الى اخره تاكيد للاتحاد
لا بيان لحصر المبتدا في الخبر كما توهم فانه مخالف للقاعدة المقررة من ان
تعريف الخبر الجنسي يفيد حصره على المبتدا لا عكسه وان اشعر به كلام
الفايق في تفسير الله هو الدهر بان الله هو الجالب للحوادث لا غير
الجالب فان قيل ان ادعى ان المتقين عين حقيقة المفلحين لم يتصور
هناك حصر اصلا فكيف يستعمل فيه الفصل قلنا تجرد حينئذ
لتمييز الخبر عن النعت وتاكيد الحكم معا او لاحدهما وكذا الكرم هو
التقوى اي لا كرم الا التقوى اقول هذا المقام قد انسحبت فيه اذيال
الكلام ولم يكشف عن وجوه مخدراته اللثام فان السعد لما خالف
الشراح وادعى انه نوع اخر من التعريف ولم يعينه ولم يبين انه اي
معنى هو من معاني ال المحصورة في العربية والشريف لما قال انه
لتعريف الجنس الا انه لا حصر فيه لم يعرج على مراد الشيخ فانه بالغ
في وصفه بالدقة وقال انه من عجيب الشان له مكان من الفخامة والنبل
وهو من سحر البيان الذي تقصر العبارة عن تادية حقه ومجرد
تعريف الجنس معنى مكشوف ينادي عليه في الطرق ادخل السوق
واشتري اللحم هو اول ما يشتري وايضا تمثيلهم بهل عرفت الاسد
خفاؤه اشد واشد وهذا مما لم يظهر لي حاله اولم يتضح مع امعان

النظر

النظر اشكاله فاعلم ان الشيخ نور الله مرقده ذكر قبيله ان الخبر المعرف
بلام الجنس فيه ثلاثة وجوه الاول ان يقصر الجنس على المخبر عنه لقصد
المبالغة نحو زيد هو الجواد اي الكامل في الجود الا انك تخرجه في صورة
توهم انه لا يوجد الا منه لعدم الاعتداد بغيره الثاني ان يقصر جنس
المعنى الذي تفيده بالخبر على المخبر عنه لا على عدم الاعتداد بغيره بل
على دعوى انه لا يوجد الا منه ولا يكون الا اذا قيد بشي يخصصه ويجعله
في حكم نوع براسه نحو هو الوفي حين لا تظن نفس بنفس خيرا الثالث
ان لا يقصد قصره في جنسه لا على ما ذكر بل وجه اخر جا في قول الخنسا
اذا قبح البكا على قتيل فان بكاك الحسن الجميل ارادت انه قد قرر
جنس ما حسنه الحسن الظاهر الذي لا ينكره ولا يشك فيه شاك
ثم لما فصل هذه الاقسام قال للخبر المعرف باللام معنى اخر غير
ما ذكرت لك وله مسلك دقيق الى اخره وقد مر بعضه فوصفه بالحسن
والدقة الزايدة وصرح بانه غير الوجوه الثلاثة السابقة والمغايرة
لها تحتمل لتنافي النوع فلا يكون من تعريف الجنس وهو ما ذهب اليه
الفاضل التفتازاني وهو السابق الى الفهم ويحتمل المغايرة في المفاد
والوصف اعني الحصر لان الاقسام الثلاثة منها ما يفيده عنده وهذا
يغايرها بعدم افادته وهذا ما ارتضاه الشريف المرتضى وفي كلامه
ما يؤيده بحسب الظاهر كقوله ولا تريد ان تقصر معنى عليه وغيره مما
يظهر لمن احاط به خبرا وهذا منشؤ الخلاف فيه فاما تصفيته من غش
الخفا وكدر الشقاق فالحق ان يقال ان الشيخ اراد بالتعريف هنا الحقيقة
والماهية واذا جعل فرد من افرادها عينها كان ذلك ادعا وتقديرا ولما كان
هذا اظهر في زيد هو الاسد اتى به تنويرا له لان اتحاد المباين اذا صح وافاد
المبالغة فهذا اظهر وجعل الفرد عين ماهية وصفه يقتضي تحقق اتصافه
به وانه جدير به ومستحق له ووجه الدقة المحتاجة الى زيادة التامل
ان اهل المعقول وان ذهب كثير منهم الى وجود الماهية في ضمن افرادها
الا ان جعلها عين فرد فيه من المبالغة ما لا يخفى لجعلها محسوسة مشاهدة
ولهذا صار ضربا من السحر ولام الطبيعة والحقيقة من اقسام الجنس

لانحصاره عند الجمهور في العهد والجنس كما اشار اليه قدس سره الا انه بقي
هاهنا امران الاول ان الشارح الفاضل لم يصرح في كتبه بانها على هذا ليست
من الجنس راسا عند الشيخ بل قال انه تعريف اخر للخبر عنده فلك
ان تقول مراده بقوله اخر انه مغاير له فراد التعريف الجنسي الذي قدمه
وهو الاقسام الثلاثة التي قررناها فما له الى ما ذكره الشريف فلا وجه
لتشنيعه عليه فهو كما قيل ولم تزل قلة الانصاف قاطعة بين
الرجال ولو كانوا ذوي رحم الثاني ان في كلام الشيخ نظرا ظاهرا فان
تشبيهه بالموصول يقتضي ان ما نحن فيه تعريف عهدي وقد اشار في حواشي
المطول الى دفعه ومن ذهب الى القصر تمسك بما يقتضيه من قوله
لا حقيقة لهم وراء ذلك وقوله لا يعدون تلك الحقيقة وقد اعترض
الشريف في حواشي المطول بانها موهمة لذلك وعبارة الدلايل لما فيها
من التصريح بعدم القصر فيه تدفع ما ذكروا اما كلام الكشاف فليس
فيها ما يمنعه ولذا قيل لا وجه لتخطية من ذهب اليه من شراح الكشاف
وقد قيل انه لما شبه معنى التعريف بقولك هل سمعت بالاسد وهل
تعرف حقيقته فزيد هو هو بعينه وهذا لم يقصد فيه الحصر اصلا اعلم ان
ما توهمه عبارته ليس بمراد ايضا وبما قررناه لك علم سقوط ما قيل
ان قول الشيخ لا حقيقة له وراء ذلك لا يوهم القصر وانما معناه اتحاد
الحقيقة معه بخلاف قول الزمخشري لا يعدون تلك الحقيقة اذ معناه
انهم غير متجاوزين لها وهو معنى القصر وقد بقي هنا امور مفصلة في
حواشي كتب المعاني من ارادها فليرجع اليها قوله من حقيقة المخلصين
اشارة الى انها على هذا لام الطبيعة والحقيقة كما قررناه انفا وقوله
وخصوصيا ثم عطفه على الحقيقة عطف تفسير اشاره الى ان المراد
بالحقيقة المفهوم المختص بهؤلاء الا ما على ما هو اهل المعقول وخصوصيات
جمع خصوصية من خصه بكذا اذا افرده به فاختص اي انفرد
قال الجوهري خصه خصا وخصوصية بالضم والفتح والفتح
افصح واعلم ان في الخصوصية وامثالها طريقان لحدهما انها مصدر
وضع هكذا كالطفولية والرجولية وهو كثير في المصادر [illegible] من
اسما الاجناس

اسما الاجناس فياوه كيا كرسي كما في التسهيل والارتشاف الثانية
ان الفعولة بالضم كثرت في المصادر الماخوذة من الجوامد كالابوة
والبنوة والفعولة بالفتح نادرة فيها فلما ضعفت في باب المصدرية
الحق بها ياء المصدرية تاكيدا وايذانا بانها جارية مجرى اسماء الاجناس في قلة
تصرفها وبناء الافعال منها كما قاله المرزوقي في شرح الفصيح وعليها فالتاء
للتانيث اللفظي كتاء ابوه ولا بد منها على الطريقة الثانية لانها لا تلزم المصدر
الذي بواسطة الياء فنياء عالمية لا عالمي كما نص عليه الرضي في بحث الحروف
المشبهة بالفعل والمرزوقي في شرحه للفصيح او هي تاء النقل الى المصدرية
ولا وجه لما قيل من انها للمبالغة فان قلت الضم هو الاكثر فيه لشيوعه
في نحو رجولية وطفولية وعبودية وغيرها فكيف يكون الفتح افصح قلت [فكيف]
قال المرزوقي في شرح الفصيح الضم في هذا اكثر وحكى الفتح في اللصوصية
والخصوصية والحرورية بمعنى الحرية لكن الفتح هو المستفصح في هذه الاحرف
الثلاثة ولا يمتنع ان يكون الاقيس اقل استعمالا فلا يستفصح انتهى فقد
علمت ان فتح خصوصية افصح سماعا ومن رد على الجوهري فقد وهم ثم ان
ما ذكره المصنف رحمه الله تلخيص لما في الكشاف من غير مخالفة ومن الناس
من ظن انه مخالفة وانه اشارة الى انها لتعريف الجنس الشامل للافراد وانه
مفيد للقصر عنده وقيل انه يحتمله او يحتمل ما ذهب اليه العلامة وقيل
انه اراد انها للاستغراق والذي غره لفظ الخصوصيات وقد مر بيانه
حتى قيل انها هنا ليس لها وجه ظاهر واعلم انهم اطبقوا على ان الالف واللام
حرف تعريف هنا مع ان الداخلة على اسم الفاعل موصول عند الجمهور
وهذا اذا لم تكن للعهد اما اذا كانت له كما في قولك جاني ضارب فاكرمت
الضارب فلا كلام في حرفيتها ولا خلاف فيه كما في اكثر نسخ الرضي ولا يسع
انكاره كما في بعض شروح المغني فكانه لان المراد الثبات على الفلاح فهو
حينئذ مما غلب عليه الاسمية او الحق بالصفة المشبهة وتخريجه على
مذهب المازني بعيد وما ذكر صرح به المبرد في الكامل كما بيناه في نكت
المغني قوله تنبيه تامل الى اخره التنبيه مصدر نبهه من نومه
اذا ايقظه وهو في اصطلاح المصنفين ترجمة كالمسالة لما يعلم مما قبله

لا بطريق التصريح اولما يدرك بادنى اشارة والتفات اليه حتى كانه مما
غفل عنه وهو اما معرب خبر مبتدا مقدر ونحوه او ساكن موقوف
غير معرب كالاسما المعدودة لانه لم يقصد تركيبه وتامل امر من التامل
يقال تاملت الشي اذا تدبرته وهو اعادة النظر فيه مرة بعد
اخرى حتى تعرفه وقوله كيف نبه كيف في الاصل للاستفهام عن الاحوال
فيقال كيف زيد اي على اي حال وقال الاستاد ابن كمال قد تكون كيف
اسما للحال من غير معنى السوال فتجرد لجز معناها وهو المراد هنا ومنه
ما حكاه قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اي الى حال صنعك
انتهى ويجوز بها ايضا عنا للتعجب كقوله كيف تكفرون بالله وقد قال
انه المراد هنا اي ما احسن ما نبه فتكون معمولة لنبه مقدمة عليه
بانية على صدارتها وقد جوز بعض النحاة في امثاله خروجه عن الصدارة
فهو حينئذ معمول لتامل ولذا قيل معناه تامل كيفية تنبيه الله تعالى
فانسلخ عنها معنى الاستفهام للظرفية او هي مفعول به كما وقعت
مضافا اليها في قول البخاري رحمه الله باب كيف كان بدو الوحي وعبارة
الكشاف انظر كيف فقال قدس سره لما كان النظر وسيلة الى العلم
كان متضمنا لمعناه مجازا ايقاعه على الاستفهام وكذا التامل هنا
انه معلق هنا كما يعلق العلم الا انه تسمح في العبارة وقوله بقيل متعلق
باختصاص ومن وجوه متعلق بقيل وشتى بمعنى متفرقة مفرد ا
وجمع شتيت والوجوه اربعة الاول منها متعلق بالجملتين والباقي
مختص بالجملة الثانية وقيل كلها متعلقة بالجملة الثانية ويصح في
قوله بنا الجزء والنصب والرفع وافادة اسم الاشارة للتعليل بتوسط
الصفات فيه كما مر وبنا الخبر على الصفة ونحوها قد يشعر بالعلية
والايجاز بدلالتها على ما فصل قبلها وتفيد ايضا الاختصاص وقوله
تكرير معطوف على بنا ويجوز في هذا ان يكون مشتركا ايضا لان التكرير
يكون بمعنى مجموع الذكرين ايضا كما يكون للثاني والاول وقد سبق
تفصيله وتعريف الخبر الدال على الحصر او المبالغة بجعلهم عين
الحقيقة وتوسيط الفصل الدال على الحصر والتاكيد **قوله** لاظهار

قدرهم

قدرهم تعليل للتعريف والتوسيط وقدر بسكون الدال وهو الاكثر وتفتح وهو
الموازن لاثرهم الواقع في اكثر النسخ وفي بعضها اثارهم بالجمع والمراد بالقدر
شرفهم واصله مقدار الشي ومبلغه قال في المصباح قدر الشي ساكن الدال
والفتح لغة مبلغه يقال هذا قدر هذا وقدره اي مماثله ويقال ماله
عندي قدر ولا قدر اي حرمة ووقار انتهى والاقتفا الاتباع والاقتدا
وقوله لاقتفا متعلق بالترغيب او بقوله نبه وما قبل هذا بالنسبة اليهم
انفسهم وهو بالنسبة الى غيرهم وبقي هنا امور اخر تعلم مما مر كالتمكن
واضافة التشريف والترغيب بذكر ما يرغب فيه من الهدى والظفر **قوله**
وقد تشبث به الوعيدية الى اخره اي تمسكوا واستدلوا بما في هذه
الاية كما سياتي بيانه الا انه تمسك ضعيف جدا ولذا عبر بالتشبث
بالمثناة والسين المعجمة والموحدة والثا المثلثة وحقيقته التعلق
مع ضعف ولذا قيل للعنكبوت متشبث فهو استعارة يشير الى انه
اوهن من بيت العنكبوت وضمير به لما ذكر من الايات او لقوله اولئك هم
المفلحون وقيل للاختصاص وقيل للاخبار بقيل ما ذكر والوعيدية نسبة
الى الوعيد لتمسكهم بظاهر ايات الوعيد والاحاديث الواردة فيه على
خلود الفساق في النار وهذه العبارة في غاية الايجاز لدلالتها على سبب
التسمية وشمولها للمعتزلة والخوارج ومن قصرها على الاول فقد قصر
وتقريره كما في التفسير الكبير ان المفلح من اتصف بهذه الصفات فغيره
ليس بمفلح فتخلد في النار ويحرم النعيم وترتب الحكم على الوصف وما في
معناه يشعر بعليته للحكم فعلة الفلاح الايمان وفعل الصلاة والزكاة
فمن اخل بشي منها لم يفلح والقبلة بالكسر في الاصل اسم للحالة التي عليها
المتقابل كالجلسة والقعدة وفي التعارف صار اسما للمكان المقابل
المتوجه اليه للصلاة واذا اطلق يراد به الكعبة كقوله تعالى فلنولينك
قبلة ترضاها واهل القبلة كناية عن المسلمين وهو المراد **قوله**
ورد بان المراد الى اخره الراد هو الامام في تفسيره يعني ان المراد بالمفلحين
هنا الكاملون في الفلاح والنجاة فمن عداهم ليس بكامل لا غير
مفلح وكذا ما ذكر من العلية علة لكماله لا لاصله فلا يرد عليه شي

وقيل نفي السبب الواحد لا يقتضي نفي المسبب لجواز ان يكون له سبب اخر كما قاله
هنا وما قيل من ان الاحسن في الجواب ان المراد بالمتقين المجتنبين
للشرك ليدخل العاصي فيهم فان قلت كيف جاز ان يسمى العاصي مفلحا
قلت كما جاز ان يكون مصطفى في قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين
اصطفينا الى اخره انتهى فلا يخفى ما فيه فانه ليس اشارة الى المتقين فقط
ولذا تركه الشريف وغيره وكون الصفة مادحة لا يجدي ولذا قيل انه
جواب جدلي وفي الكشف لا استدلال للمعتزلة فيه على خلود الفساق
كما عرض به المصنف لان الفلاح عدم الدخول اولا انتفاء كمال الفلاح
لا يقتضي انتفاءه مطلقا على الوجهين في اللام انتهى قوله لا عدم الفلاح
له راسا اي اصلا لاستلزام الراس لوجود الحيوان فاذا انتفت انتفى
وهو منصوب بنزع الخافض واصله لا عدمه براسه اي بجملته قوله
خاصة عباده وخالصة اوليائه الى اخره الخاصة خلاف العامة والتا
للتاكيد وعن الكسائي الخاص والخاصة واحد كذا في المصباح نخامة
العباد اكرمهم عند الله والخالص في الاصل كالصافي وقال الراغب الخالص
في الاصل ما زال عنه شوبه بعد ان كان فيه والصافي قد يقال لما لا شوب
فيه ويقال هذا خالص وخالصة نحو داهية وراوية انتهى فالتا فيه
للمبالغة وخالصة اوليائه من اسما خلاصة الله من صالح عباده
المتقين وفي نسخة خلاصة وهو قريب منه والمراد بصفاتهم ما تضمنته
الاية من قوله المتقين الى قوله اولئك واهله اي جعله اهلا اي مستحقا
من قولهم هو اهل لكذا اي خليق وجدير والهدى في الدنيا والفلاح في
العقبى لانهم السعدا في الدارين وهذا معنى قوله اولئك على هدى الى اخره
قوله عقبهم باضدادهم الى اخره جواب لما يقال عقبه تعقيبا اذا
جاء بعده من العقب وهو موخر القدم والاضداد جمع ضد والضدان
المتنافيان اللذان تحت جنس واحد كالبياض والسواد فان لم يندرجا
تحت جنس كالحلاوة والحركة لم يكونا متضادين قال الراغب الضد
احد المتقابلين المختلفين اللذين كل واحد منهما يقابل الاخر ولا
يجتمعان في شي واحد في وقت واحد وذلك اربعة اشيا الضدان

كالبياض

٢٤٩

كالبياض والسواد والمتضايفان كالضعف والنصف والوجود والعدم
كالبصر والعمى والايجاب والسلب وكثير من المتكلمين واهل اللغة
يجعلونها كلها متضادة الى اخر ما فصله والعتاة جمع عات من عتا اذا
استكبر وجاوز الحد والمردة كفسقة جمع مارد وقد فسروه بالعاتي
والظاهر ان يفسر بما هو شديد العتو حتى يكون من الترقي وقوله
الذين لا ينفعهم الى اخره بيان لما به التضاد لان الاولين على هدى يومنون
بالايات وهولاء بخلافه واجمال الحال هولا توطية لما بعده مع ما فيه
من الاشارة الى ارتباطه بما قبله حتى جاء على عقبه من غير فاصل
فانه لا بد منه وان لم يكن مصححا للعطف والنذر تضمنتين جمع نذير
قوله ولم يعطف قصتهم الى اخره في الكشف ليس وزان ما هنا
وزان نحو قوله ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم لان الاولى فيما نحن
فيه مسوقة لذكر الكتاب وانه هدى للمتقين وسيقت الثانية لان
الكفار من صفتهم كيت وكيت فبين الجملتين تباين في الغرض والاسلوب
وهما على حد لا مجال فيه للعطف وهذا اذا كان الذين يومنون جاريا على
المتقين وكذا اذا كان مبتدا فالاستئناف مبني على تقدير سوال
فذلك ادراج له في حكم المتقين وجعله تابعا له في المعنى وان كان
مبتدا في اللفظ فهو في الحقيقة كالجاري عليه وذكر السكاكي في الفصل
والوصل فيما ترك عطفه للانقطاع وان كان بينهما جامع غير ملتفت اليه
لبعد المقام عنه فقال من هذا القبيل قطع ان الذين كفروا عما قبله لكونه
ما قبله حديثا عن القران وان من شانه كيت وكيت وهذا حديث عن
الكفار وتصميمهم في كفرهم والفصل لازم للانقطاع فالعطف في مثله
برز في معرض التوخي للجمع بين الضب والنون وقال قدس سره بتباينهما
في الغرض لان المقصود من الجملة الاولى بيان اتصاف الكتاب بغاية
الكمال في الهداية تقريرا لكونه يقينا لا مجال للشك فيه وتحقيقا لكماله
في جنس المتحدى باعجازه ومن الجملة الثانية بيان اتصاف الكفار
بالاصرار على الكفر والضلال بحيث لا يجدي فيهم الانذار وفي الاسلوب
وهو الفن والطريق لان طريق الادا في الاول الحكم على الكتاب مع حذفه

لفظا بأجمل المتقين فتبرأنه وفي الثانية ان يحكم على الكفار قصدا مع
ذكرهم لفظا باصرارهم اقلاع عنه اصلا مصدرا بان المؤذنة بالانقطاع
والشروع في نوع اخر من الكلام لانا نقول هما مسوقتان لبيان حال الكتاب
وانه هدى لطائفة وليس هدى لضدهم فيحسن العطف لانا نقول
ان الثانية سيقت لبيان اصرار الكفار وان وجود الانذار وعدمه
سواء عليهم واما كون الكتاب لا يفيدهم هدى فمفهوم تبعا ولو كان مقصودا
ايضا لم يحسن العطف لان الانتفاع به صفة كمال له يؤيد ما سبق
من تفخيم شانه واعلاء مكانه بخلاف عدم الانتفاع وعلى الاستئناف
وان انقطع عنه ظاهرا فهو مرتبط به ارتباطا معنويا صار به متصلا
بما قبله اتصال التابع بمتبوعه لعدم استقلاله لانه مبني على سؤال
مبني على ما نشأ منه فهو من متتبعاته فاذا لم يصلح المنشأ وهو هدى
للمتقين لان يعطف عليه ان الذين كفروا لم يصلح لذلك ما هو من توابعه
واما على الوجه الاخير وهو جعل والذين يؤمنون مبتدأ خبره اولئك على
هدى فهو وان كان جملة مستقلة معطوفة على ما قبلها فلا مانع من
ان يعطف عليها جملة وصف الكفار كما في الآيات اللاحقة لكنه وجه
مرجوح لم يلتفت اليه وبني الكلام على ما ارتضاه وربما يستدل
بهذا على ضعفه وايضا قد عرفت ان هذه الجملة محمولة على التعريض
ومعناها يناسب وصف الكتاب بالكمال ولذا جاز عطفها على سابقتها
ومن الظاهر ان جملة ان الذين كفروا لا مدخل لها في ذلك ومنهم من زعم
ان خلاصة جواب هذا الكتاب الذين يؤمنون بالغيب الى الاخرة استئناف
جواب سؤال وان قوله ان الذين كفروا لا يصلح للجوابية فلذا امتنع العطف
ورد بانه مغاير لكلام المصنف وغير مستقيم فانه اذا قيل ما بال
المتقين مخصوصين بكون الكتاب هدى لهم حسن ان يقال ان
الموصوفين بتلك الصفات احقاء بذلك والكفار المصرون لا ينتفعون
به بل يستوي عليهم وجوده وعدمه فيكون هذا المعطوف موكدا
لاختصاصهم بالتقى عن غيرهم وتوهم جماعة ان ترك العاطف في
الآية لانه استئناف اخر كانه قيل ثانيا ما بال غيرهم لم يهتدوا به

فاجيب

فاجيب بانهم لاعراضهم وزوال استعدادهم لم ينجع فيهم دعوة الكتاب
الى الايمان وليس بشيء لانه بعد ما تقرر ان تلك الاوصاف المختصة
هي المقتضية لم يبق لهذا السؤال وجه وتخيل اخرون ان تركه لغاية
الاتصال والاتحاد وهو فاسد جدا لان شرح تمرد الكفار لا يؤكد كون
الكتاب كاملا في الهداية هذا زبدة ما في الشروح وكتب المعاني اقول
ما ذكره قدس سره من انه على الوجه الثالث يصح العطف لا وجه له
ولا معنى للتردد فيما نحن فيه من كمال الانقطاع لانه لا بد فيه من قصد
التعريض كما مر وكفى به مانعا فاستدلاله به على ضعفه صحيح لم يرضه
الخصمان على انه لو لم يقصد التعريض لم يصح ايضا لان قوله هدى للمتقين
مبين لما اتصف به الكتاب ومقرر لعلو شانه وهذه الجملة اما معطوفة
عليها او قيد لها وحال منها فكيف يعطف عليها ما يباينها اتم مباينة وقد
جزم به في شرحه للمفتاح فقال فان قلت كيف يصح هذا العطف مع ان
الجملة الاولى بيان حال الكتاب والثانية ليست كذلك قلت من حيث
ان المراد بالثانية التعريض المذكور فكانه قيل هو هدى للمتقين وليس
هدى لليهود فالثانية في حكم صفة الكتاب وقيل الواو للحال وليس
بظاهر واذا جعلت هذه الجملة من مسب وصف الكتاب
امتنع عطف ان الذين كفروا على ما قبله في هذا الوجه ايضا كما في
الوجهين السابقين لا يقال اذا كان تعريضا لكفار اهل الكتاب
يكون التشنيع على الكفار مناسب لانا نقول المقصود حينئذ التعريض
بانهم لما لم يؤمنوا بما انزل عليهم لم يصح ايمانهم وهذا غير مناسب لما بعده
واما قوله تعالى وننزل من القران ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين
ولا يزيد الظالمين الا خسارا تبارا فشيء اخر وهو تصريح لا تعريض
فتدبر ثم انه بقي هاهنا امر لا بد من التعرض له وهو ان المباينة
في اسلوب الاداء وطريق التعبير السابق تقريره جعله الزمخشري
مقتضيا لترك العطف ولم يتعرض احد منهم ووجهه ان قوله ان الذين
كفروا الى الآخرة يتضمن عدم انتفاع هؤلاء الكفار بالآيات والنذر وهو
في قوة ان يقال انهم لم يهتدوا بهدي هذا الكتاب وهذه جهة

جامعة لو لوحظت جاز العطف كما تقول ان المتقين اهتدوا بنور الكتاب وان الكافرين هاموا في بهايم العقاب الا انه لم يلتفت لهذا وانما قصد ان ينعي حال الفجرة ويشنع عليهم فنزه قدر التنزيل عن النظر الى تماديهم عنه فانه ذنب عقابه فيهم وقد جعل العلامة مباينة الاسلوب كناية عن عدم الالتفات لهذه الجهة الجامعة واليه اشار السكاكي بقوله وان كان بينهما جامع غير ملتفت اليه لبعد المقام عنه فلله دره ما ابعد مرماه واحسن مغزاه فمباينة الاسلوب متممة لمباينة الغرض ولذا ادرجها المصنف فيها ولو صرح بها كان احسن فما قيل من انه لم يذكر التباين في الاسلوب كما في الكشاف لان التباين في الغرض هو الاصل في الفصل والتباين في الاسلوب من توابعه ولوازمه كما لا يخفى على المتامل ولهذا فرع صاحب الكشاف التباين في الغرض والاسلوب معا على ما يوجب التباين في الغرض فقط وهذا مما لم يتعرض سواه له مع لزومه ليس مما يشفي الغليل وانما سكت عن تغاير الاسلوب لظهوره وقيل انما لم يتعرض له المصنف لانه نظر الى ان العمدة في وصل الجملتين بالواو وهو وجود الجامع المعنوي بينهما وتناسب الجملتين في الغرض جامع معنوي معتد به يحسن به عطف الثانية على الاولى بخلاف الاسلوب فانه امر لفظي وكثيرا ما يغيرون اسلوب المعطوف عن سنن المعطوف عليه لنكتة داعية اليه فلما كان التباين في الاسلوب غير ضار في العطف اذا كان بينهما جامع مصحح للعطف لم يجعل من اسباب القطع وهذا كله غفلة عما حققنا فاشدد يدك عليه ولا تنظر لما بين يديه قوله ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم سياتي تفسيرها واتحاد الاسلوب فيها ظاهر واما الجامع فلانها سيقت فيها الجملة الاولى لبيان ثواب الاخيار والثانية لذكر جزاء الاشرار مع ما فيها من الترصيع والتقابل لتضاد كل من طرفي الجملتين وقد عد اهل المعاني التضاد وشبهه جامعا يقتضي العطف لان الوهم ينزل المتضادين منزلة المتضايفين فيجمعهما في الجمع بينهما في الذهن حتى قالوا ان الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد من

الامثال قوله وان من الحروف التي يعني انها شابهت الفعل الذي هو اصل العوامل فعملت لشبهها له مادة وهيئة ومدخولا ومعنى عمله هو الرفع والنصب الا انه قدم من معمولاته المرفوع لانه عمدة واخر المنصوب لانه فضلة على مقتضى الاصل وعكس ما فيها تنبيها على فرعيتها وحطا لرتبتها وعدد الحروف ثلاثة وهي اقل ما بني عليه الفعل وبني على الفتح اخرها ولزمت الاسما ولها معان مثله كالتاكيد والاستدراك وهو ظاهر قوله والمتعدي بالنصب معطوف على الفعل اي وشابهت الفعل المتعدي فيما ذكر وما قبله في مشابهة الفعل مطلقا والايذان الاعلام وضمير بانه راجع الى الحرف المعلوم مما قبله ودخيل فيه اي ليس باصيل في العمل لانه عمل لمشابهته للفعل يقال هو دخيل في بني فلان اذا انتسب اليهم ولم يكن فيهم وقال حروف دون احرف لانه المشهور في جمع حرف بمعنى كلمة او جزئها واحرف مشهور في الحرف بمعنى اللغة كما في الحديث انزل القران على سبعة احرف وهو وان كان جمع كثرة وهي سنة الا انه بعد دخول الالف واللام بطلت جمعيته فجاز استعماله في القليل والكثير قوله كان مرفوعا بالخبرية الى اخره فيه تسمح لان العامل فيه عند الكوفيين المبتدا او الابتدا والبا للسببية واعتمد على شهرته وظهور المراد منه فاندفع ما قيل عليه من انه لم يقل احد ان العامل في الخبر الخبرية بل من نحاة الكوفة من قال العامل في الخبر المبتدا كما ان العامل في المبتدا الخبر اذ المعنى المقتضي للرفع فيه الخبرية والعامل المبتدا وبنا الخبرية باعتبار كون اسم ان كان مبتدا وهو الان كذلك محلا بناء على انه لا يشترط فيه بقاء المحرز قال ابن يعيش في شرح المفصل ذهب الكوفيون الى ان هذه الحروف لم تعمل في الخبر الرفع وانما تعمل في الاسم النصب لا غير والخبر مرفوع على حاله كما كان مع المبتدا وهو فاسد لان الابتدا قد زال وبه وبالمبتدا كان يرتفع الخبر فلما زال العامل بطل ان يكون هذا معمولا له ومع ذلك فانا وجدنا كل ما عمل في المبتدا عمل في خبره نحو كان واخواتها وظننت واخواتها لما عملت في المبتدا عملت في الخبر

وليس فيه تسوية بين الاصل والفرع لانه قد حصلت المخالفة بتقديم
المنصوب على المرفوع انتهى فقوله وهي اي الخبرية باقية على حالها قبلها
فيعمل ما كان عاملا فيها استصحابا له اي اعماله مصاحبا له كما كان لا صل
ما اتصف بشي ان تبقى صفته ويعمل بمقتضاها حتى يتحقق ضده والاستصحاب
من جملة الادلة عند بعضهم كالشافعية ومنهم المصنف وادلة الاحكام
الفقهية تجري في العربية حتى ان بعض المتاخرين دون للنحو اصولا
كاصول الفقه وهذا تقرير لدليل الكوفيين وقوله تقضيته بالنصب مفعول
له على انه مصدر لقضى بمعنى حكم اي حكما للاستصحاب وابقا للاثر او مفعول
مطلق اي مقتضية للرفع اقتضا ولام للاستصحاب لام التقوية قوله
فلا يرفعه الحرف اي لا يرفع استصحاب ما كان من العمل الاول ويزيله لضعفه
فالرفع بمعنى الازالة اولا يرفع الخبر فالرفع بالمعنى المصطلح وقوله بان
اقتضا الخبرية الى اخره جواب عما استدل به الكوفيون من ان ان ليست
هي العاملة كما مر وفي قوله الخبرية ما مر من التساهل وتخلفه في خبر كان
لنصبه بها فلو كان رفع الخبر بلا شرط شي دام ما دامت الخبرية مطلقا فلما
تخلف علم انه مشروط بالتجرد من العوامل اللفظية وقوله وفايدتها
الى اخره لم يقل معناها لانه ليس كغيره من المعاني الوضعية المعبر
عنها ولذا توهم بعضهم زيادتها في كلام العرب والتاكيد والتوكيد تقوية
الشي فلذا عطف عليه قوله وتحقيقه عطفا تفسيريا لانه من حققت
الامر احقه اذا تيقنته او جعلته ثابتا لازما وفي لغة بني تميم احققه
بالالف وحققته بالتشديد مبالغة وفيه اشارة الى ان التوكيد هنا ليس
بمعناه المصطلح وجعلها موكدة للنسبة الحكمية دون احد الطرفين
لتاثيرها فيهما واستدل عليه بوقوعها في جواب القسم لان القسم كما قال
النحاة جملة انشايية يوكد بها جملة اخرى واذا كان الجواب جملة اسمية
تصدر في الاثبات اذا كان القسم غير طلبي بلام مفتوحة او ان مثقلة
او مخففة ولا يستغنى عنها دون استطالة الا شذوذا وهذا مراد المص
ولا يرد عليه شي لانه لم يدع الكلية واما ذكرها في الجواب فلان السايل
متردد فيحسن تاكيد جوابه كما تقرر في علم المعاني والاجوبة جمع جواب

وهو معروف

وهو معروف الا ان ابن الجوزي قال في كتاب غلط العوام قال العسكري
العامة تقول في جمع الجواب جوابات واجوبة وهو خطا لان الجواب
مثل الذهاب وقد قال سيبويه الجواب لا يجمع وقولهم جوابات واجوبة
كتبي مولد انتهى ولم ار من ذكره غير صاحب المصباح الا انه لم ينقله ومثله
لا يوثق به لا يطابق بالنقل قوله وتذكر في معرض الشك ان تذكر
ان لتاكيد ما فيه شك للمخاطب او لغيره والمعرض بفتح الميم وكسر
الرا محل عروض الشك كذا في شرح الشافية فهو كالمظنة والمئنة
وضبطه شراح الفصيح بكسر الميم وفتح الرا كاسم الالة واصله ثوب تلبسه
الجارية المعروضة للبيع فيكون من العرض والاول من العروض وهو
على هذا المعنى ما يظهر الشك ويبرزه لمن يريده وفي المصباح يقال
عرفته في معرض كلامه قال بعض العلما هو استعارة من المعرض
وهو الثوب الذي تجلى فيه الجواري وكانه قال في هيئته وزيه وقالبه
وهذا لا يطرد في جميع اساليب الكلام فانه لا يحسن ان يقال ذلك
في موضع السب والشتم بالفحش ان يستعار ثوب الزينة الذي هو
احسن هيئة للشتم الذي هو اقبح هيئة فالوجه انه مقصور
من معراض واحد المعاريض وهو التورية واصله الستر انتهى
وهو كلام واه وضعفه ظاهر لمن له معرفة باللغة ولم يذكر الانكار
لانه وان علم بالطريق الاولى فشهرته تغني عن ذكره وسياتي التصريح
به في كلام المبرد جوابا لابي اسحاق المتفلسف الكندي لما قال له اني
اجد في كلام العرب كما فصله في المفتاح وقد تذكر ان لمعان اخر كما في شرح
المفتاح وقوله ويسالونك الى اخره مثال للاجوبة ويجوز ان يكون للشك
ايضا ولم يذكر القسم لو ضوحه قوله وتعريف الموصول الى اخره كذا في
الكشاف وفي الحواشي الشريفية تعريف الذي وتصاريفه من بين الموصولات
كتعريف ذي اللام في كونه للعهد تارة وللجنس اخرى سواء جعلت من المعرف
باللام كما ذهب اليه شرذمة او لا كما عليه المحققون والوجه في العهد
ان هولا اعلام الكفر المشهورون به فهم لذلك كالحاضرين في الاذهان
ولا يخفى ما فيه فان تخصيص الذي وتصاريفه دون من وما مما ليس

فيه الى لا وجه له وانما دعاه له ظاهر قوله الكشاف تخصيص تعريف الذي
وللتاعدل عنه المصنف الى قوله تعريف الموصول اشارة الى ان الزمخشري
انما اقتصر عليها لانها ام الباب وهذا مما ينبغي التنبيه عليه وهم مطبقون
على ان تعريف الموصول بالعهد الذي في الصلة والقول بانه الى واه لا يلتفت
اليه سواء قلنا انه موضوع للخصوصيات بوضع عام او لامر عام بشرط
استعماله فيها وستسمع تحقيقه عن قريب وقدم التعريف العهدي لانه
الاصح رواية ودراية وما قيل من ان الماثور ما رواه ابن جرير بسند
متصل الى ابن عباس رضي الله عنهما ان المراد به هنا كفار اليهود خاصة
وهو الظاهر لان السورة مدنية وما قبلها في اهل الكتاب فالمراد اليهود
وقد ورد مثله في سورة يس في كفار قريش عجيب منه فانه ذكر عقبه
ان ابا نعيم قال في دلايل النبوة انها في كفار قريش ورواه عن ابن عباس
ايضا فان الروايتين تويد ما ذكره المصنف والا كان بينهما تناف فوجد
العهد ان المراد بالموصول هنا من شافههم بالانذار في عهده وهو
مصر على كفره وهذا ادجه مما مر **قوله** او للجنس متناولا من صمم
على الكفر وغيرهم هذا بناء على ما بينه شراح المفتاح من ان تعريف
الموصول كالالف واللام فيكون تارة للعهد وتارة للجنس والاستغراق
وقد صرح به بعض النحاة ايضا فقال ابن مالك في شرح التسهيل المشهور
عند النحويين تقييد جملة الصلة بكونها معهودة وذلك غير لازم وذلك
لان الموصول قد يراد به معهود فتكون صلته معهودة وقد يراد به الجنس
فتوافقه صلته كقوله تعالى كمثل الذي ينعق بما لا يسمع وكقول الشاعر
واسعى اذا يبني ليهدم صالحي وليس الذي يبني كمن شانه الهدم وقد يقصد
تعظيم الموصول فتبهم صلته كقوله فان استطع اغلب وان يغلب الهوى
فمثل الذي لاقيت يغلب صاحبه انتهى وهذا مخالف لما في الرسالة الوضعية
مما اتفق عليه شراحها من ان الموصول موضوع بوضع عام لمعنى مشخص
معين بنسبة جملة خبرية اليه وانه لا بد من كونها نسبة معهودا بين
المخاطب والمتكلم فان اريد به معنى كلي فانما هو لتنزيله منزلته كما في اسم
الاشارة وعلى هذا فهذا معنى مجازي وهو ظاهر كلام اهل المعاني

وهو

وهو الموافق لما اشتهر عند النحاة لا لما قاله ابن مالك وظاهر كلام ابن مالك
والزمخشري انه ليس بمجاز فلا خلاف في استعماله وانما الخلاف في
تعيين الحقيقة وهذا امر سهل وقد قيل انه ليس المراد بالعهد في كلام
النحاة معناه المشهور بل مطلق الحضور الذهني باي وجه كان وهو
جار في جميع المعارف ولذا حصر بعض النحاة معنى ال في العهد والجنس
وهذا منشو الخلاف بينهم وقول اهل الاصول الموصول من صيغ
العموم يويد للثاني وهذا مما من الله به وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا
الله فاحفظه وصمم على الكفر بمعنى استمر عليه الى موته ونقل السمين
وحقيقة صمم مضى في السير فتجوز به عن ذكر اللزوم وليس من
الصميم بمعنى الخالص احترازا عن المنافقين كما توهم **قوله** فخص
منهم غير المصرين بما اسند اليهم الى اخره ضمن خص بمعنى اخرج او تجوز
به عنه والا لقال خص المصرون والاول اولى لتعديته بالباء في قوله بما
اسند وفي نسخة بدل منهم عنهم وضمير غيرهم وما بعده لمن باعتبار
معناه وكذا اليهم وفي نسخة اليه باعتبار لفظه او هو عايد الى الموصول
وفي قوله خص تصريح بانه عام مخصوص لا مطلق مقيد وهو الموافق
لمذهبه وفيه مخالفة للزمخشري في تعبيره حيث قال وان تكون للجنس
متناولا كل من صمم على كفره تصميما لا يرعوي بعده وغيرهم ودل على
تناوله للمصرين الحديث عنهم باستوا الانذار وتركه عليهم انتهى قال
قدس سره اذا حمل على الجنس عم الكفار الا ان الاخبار عنهم بما يدل على
الاصرار دل على ان المراد هم المصرون فقط فيكون اللفظ عاما
مقصورا على بعض افراده فان قيل كيف يجعله عاما مخصوصا مع انه
لم يذهب الى ان الجمع المحلى بلام الجنس للاستغراق حيث قال في قوله
تعالى اذا طلقتم النسا لا عموم ولا خصوص في النسا ولكنه اسم جنس
للاناث من الانس وهذه الجنسية معنى قايم في كلهن وفي بعضهن فجاز
ان يراد بالنسا هذا وذاك فاذا قيل لعدتهن علم انه اطلق على بعضهن وهن
المدخول بهن من المعتدات بالحيض وقال في قوله والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلاثة قروء ان اللفظ مطلق في تناول الجنس صالح لكله

وبعضه نحو الي احد ما يصلح له يعني في ذوات الافراد كالاسم المشترك
قلنا هو لا يمنع صلوحه للعموم بل ظهوره فيه كما ذهب اليه اصحاب الاصول
فاختارها هنا ان هذا الصالح للعموم مستعمل فيه ومقصور على البعض
بواسطة القرينة ويرد عليه انه تطويل للمسافة بلا طايل وزعم بعضهم
ان المختار عنده هو ان مثل هذا الجمع للعموم واما كونه للاطلاق فشي
ذكره في بعض مواضع هذا الكتاب وفيه انه مناف لما نقلناه من نصه
على عدم العموم واما تفسيره للجموع المعرفة باللام للاستغراق فذلك
لاستفادته منها بمعونة المقام ولا معونة للمقام هاهنا فالصحيح انه
اراد كون الذين كفروا مطلقا في تناول الجنس صالحا بحسب مفهومه لان
يراد به كله وبعضه لكن الخبر دل على تقييده فقوله متناول الى اخره لم يرد
به الشمول بل التناول بحسب الاطلاق نظرا الى اللفظ وحده واذا
اعتبرت القرينة دلت على تناوله بحسب الارادة للمصرين فقط انتهى
اقول فيه خلل لا يخفي وبيانه يتوقف على تقديم مقدمة في الفرق بين العموم
والاطلاق والتخصيص والتقييد فالعام لفظ يستغرق الصالح له من
غير حصر ويشمل النادر وغير المقصود على الاصح وفخر الاسلام لم يشترط
فيه الاستغراق فعرفه بما ينتظم جمعا من المسميات والمطلق ما دل على فرد
شايع وقيل ما دل على الماهية بلا قيد وتوهم بعضهم انه مرادف للنكرة
وهو خطا ادتساهل للاعتماد على ظهور المراد والتخصيص قصر العام
على بعض ما صدق عليه والتقييد يقرب منه والفاظ العموم مفصلة
في مبسوطات الاصول وفي بعضها اختلاف كالجمع المحلى بالالف واللام ففي
جمع الجوامع ان الجمهور على انه للعموم خلافا لابي هاشم من المعتزلة فانه
ذهب الى نفي العموم عنه مطلقا فيكون مطلقا عنده وللامام الحرمين
وافادة العموم كما ذكره المصنف في منهاجه تكون بحسب الوضع اللغوي
والعرف ودلالة العقل والموصول مفردا وجمعا من الفاظ العموم حتى
قال الغزالي رحمه الله انه بالاجماع وليس هو من قبيل الجمع المحلى باللام فان
لامه كبعض حروف الكلمة وتعريفه ليس بها على الصحيح اذا عرفت هذا
فقياس ما هنا على ما ذكره في صريح الجموع في غير هذا المحل لا وجه له وما

صرح

صرح به في كتابه على مذهبه في انه من المطلق لا من العام وتاويله من
فضول الفضلا وقوله انه لا يمنع صلوحه للعموم بل ظهوره فيه ايضا لا
وجه له فانه لو صلح للعموم كان عاما وهو مناف لما صرح به وقوله تطويل
للمسافة بلا طايل غير متوجه لانه من الفاظ العموم وهو نص فيه فحمله عليه
ثم خصه وهو طايل واي طايل فان قلت كيف يكون الخبر مخصصا
اذا سلم فيه العموم والخصوص والاصوليون حصروا المخصص الغير المستقل
في الاستثناء والصفة والغاية والبدل والشرط وقد اوردوا عليه ان
تعين المخبر عنه بمفهوم الخبر ينافي ما تقرر من ان المخبر عنه لا بد ان
يكون متعينا عند المخاطب اذا حكم عليه ليفيد الكلام فاثبات مفهوم
الخبر له متوقف على تعين المخبر عنه عند المخاطب قبل ورود الخبر
فلو توقف تعين المخبر عنه على الخبر لزم الدور وحتى قيل انه من
اسناد ما للبعض الى الكل على حد بنوا فلان قتلوا قتيلا والقاتل
واحد منهم قلت اما ان يقال على هذا المخصص العقل والاخبار بما ذكر
قرينة عليه او المخصص عود ضمير خاص عليه من الخبر لا الخبر نفسه
فان اهل الاصول قالوا عود ضمير خاص على عام فيه اقوال ثلاثة فقيل
يخصصه وقيل لا يخصصه وقيل بالوقف ومثلوه بقوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فان الضمير في قوله وبعولتهن احق
بردهن للرجعيات فقط وكذا قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النسا
فان قوله تعالى لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا المراد به الرغبة
في مراجعتهن وهي لا تتاتى في البائن وما قيل من ان المصنف احسن
حيث اسقط لفظة كل التي في الكشاف في قوله كل من صمم الى اخره اذ
يفهم منه الاستغراق الذي اضطربوا في توجيهه غفلة عما قررناه ومن
الخلط والخبط ما قيل هنا انه على الاول يكون الذين كفروا من قبيل
اطلاق لفظ المطلق العام المستغرق وارادة الخاص وعلى الثاني من
قبيل اطلاق لفظ المطلق المتناول لكل بعض على سبيل البدل وارادة
المقيد بقيد الاصرار من حيث ان الخبر يدل على التقييد وهو اظهر
من الاول لانه على الاول خاص وعلى الثاني عام مخصوص

قوله والكفر لغة ستر النعمة الى اخره اي الكفر بالضم مقابل الايمان
واصله المأخوذ منه الكفر بالفتح مصدر بمعنى الستر يقال كفر يكفر
من باب نصر وقول الجوهري تبعا للفارابي من باب ضرب الظاهر
انه غلط ولم ينبه عليه في القاموس ثم شاع في ستر النعمة خاصة
وفي مقابل الايمان لان الكفر فيه ستر الحق وستر نعم فياض النعم ويقال
لليل كافر لستر ظلامه لوجه الارض وقد تلطف العارف بالله حيث
قال يا ليل طل ولا تطل اني على الحالين صابر لي فيك اجر مجاهد ان صح ان
الليل كافر والكفاة جمع كم بالكسر وهو غطاء النور والثمر والكافور ايضا
اسم طيب معروف الا ان ما ذكره المصنف هو المعروف في اللغة
الفصيحة القديمة ولذا اقتصر عليه وهو اسم جنس جامد ومن قال
انه مبالغ الكافر فقد وهم قوله وفي الشرع انكار ما علم الى اخره هذا
مذهب الشافعي والمراد بالضروري ما اشتهر حتى عرفه الخواص
والعوام قال النووي في الروضة ليس يكفر جاحد المجمع عليه على
اطلاقه بل من جحد مجمعا عليه فيه نص وهو من الامور الظاهرة التي
تشترك في معرفتها الخواص والعوام كالصلاة وتحريم الخمر ونحوهما فهو
كافر ومن جحد مجمعا عليه لا يعرفه الا الخواص كاستحقاق بنت الابن
السدس مع بنت الصلب ونحوه فليس بكافر ومن جحد مجمعا
عليه ظاهرا لا نص فيه ففي الحكم بتكفيره خلاف انتهى وقال ابن الهمام
في المسايرة ثم الحنفية لم يشترطوا في الاكفار سوى القطع بثبوت ذلك
الامر الذي تعلق به الانكار لا بلوغ العلم به حد الضرورة ويجب حمله
على ما اذا علم المنكر بثبوته قطعا لان مناط التكفير التكذيب او
الاستخفاف الى اخره واورد على ما قالوه ان الخالي عن التصديق والتكذيب
كالمتردد الشاك كفره ليس بانكار فيخرج عن التعريف واجاب عنه
الامام بان من جملة ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم انه يجب تصديقه
في كل ما جاء به فمن لم يصدقه في ذلك فقد كذبه ورد بظهور منعه
وان الصواب ان يقال الكفر عدم الايمان عمن هو شانه فيشمل
التكذيب وترك التصديق بعد وجوبه عليه وكيل الانكار هاهنا

الجهل

الجهل من قولهم انكرت الشيء اذا جهلته وليس بمعنى الجحود حتى يكون
قولا بالمنزلة بين المنزلتين لان من تشكك او لم يخطر النبي عليه الصلاة
والسلام بباله ليس بمصدق ولا منكر جاحد وهو باطل عند اهل
السنة ولا يخفى انه يأباه بعده من قوله يدل على التكذيب فانه صريح
في ان الانكار هاهنا بمعنى الجحد والتكذيب وفي المواقف الكفر عدم
تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم في بعض ما علم مجيئه به
بالضرورة وخرج بالضرورة ما علم بالاستدلال وخبر الاحاد ولا
يرد على الانكار ما قاله الزنجاني من انه يختص بالقول والكفر قد
يحصل بالفعل لما ذكره المصنف بعده قوله وانما عد لبس الغيار
بكسر الغين المعجمة وفتح الياء المثناة التحتية تليها الف واخره
راء مهملة قال في المهذب اهل الذمة يلزمهم الامام الغيار والزنار
وفي شرحه ان الغيار ان يخيطوا على ثيابهم الظاهرة ما يخالف
لونه لونها وتكون الخياطة على خارج الكتف دون الذيل والاشبه
انه لا يختص بالكتف والزنار كتفاح خيط غليظ يشد على اوساطهم
خارج الثياب انتهى وسمي غيار المغايرة لونه للون ما خيط عليه ولانه
يتغاير به اهل الذمة ومن قال الغيار قلنسوة طويلة كانت تلبس
قبل الاسلام وهي من شعار الكفرة لم يرد حقيقته وفي تعبيره باللبس
والشد ما يشير الى تغايرهما والزنار كان حزاما مخصوصا بالنصارى
والمجوس قوله لانها تدل على التكذيب الى اخره اي تكذيب الرسول
صلى الله عليه وسلم فيما جاء به وهذا جواب سؤال مقدر تقديره
ان اهل الشرع حكموا على بعض الافعال والاقوال بانها كفر وليست
انكارا من فاعلها ظاهرا فاجاب بانها ليست كفرا وانما هي دالة عليه
فاقيم الدال مقام مدلوله حماية لحريم الدين وذبا عن حماه حتى لا يحوم حوله
احد ويجترئ عليه وليس بعض المنهيات التي تقتضيها الشهوة
النفسانية كذلك ولذا ورد في الحديث وان زنا وان سرق فلا يرد
على ما ذكر الاعتراض بان ارتكاب المنهي اذا دل على التكذيب بطل
طرده بغير الكفر من الفسق حتى يحتاج الى ان يقال يجوز جعل الشارع

بعض المنهيات علامة للتكذيب فيحكم بكفر مرتكبه وقال ابن الهمام
اعتبروا في الايمان لوازم ترتب على عدمها ضده كتعظيم الله سبحانه
وتعالى وانبيائه عليهم الصلاة والسلام وكتبه ولاعتبار
التعظيم المنافي للاستخفاف كفروا بالفاظ وافعال كثيرة واما
لبس شعار الكفر سخرية بهم وهزلا ففي بعض الحواشي انه
ليس بكفر وليس ببعيد اذا قامت القرينة والا يلزم منها امر
تكفير اهل البدع من الفرق الاسلامية كما توهم قوله واحتجت
المعتزلة الى اخره اتفق المليون على انه تعالى متكلم ثم اختلفوا
في المراد بالكلام وقدمه وحدوثه لما راوا قياسين متعارضين
انتاجاوهما كلام الله صفة له وكل ما هو صفة له قديم فكلام
الله قديم وكلام الله اي القران مولف من حروف مترتبة متعاقبة
وكل ما هو كذلك حادث ضرورة فكلامه حادث فاضطروا الى القدح
في احدهما لامتناع حقيقة النقيضين فمنعت كل طايفة مقدمة
فالحنابلة ذهبوا الى انه حروف واصوات قديمة فمنعوا اقتضا التعاقب
للحدوث حتى لزمهم قدم الورق والجلد بل الكاتب والمجلد ونحوه مما هو
بين البطلان فقيل مرادهما التادب للاحتراز عن سريانه للنفسي
كما صرح بعض الاشاعرة بمنعه ان يقال القران مخلوق والمعتزلة ذهبوا
لحدوثه لتركيبه من الحروف والاصوات فقالوا هو قايم بغيره ومعنى كونه
متكلما انه موجد للكلام في جسم كاللوح او جبريل او النبي عليه الصلاة
والسلام او غيره كشجرة موسى عليه السلام ومنعوا اتصاف الله
به راسا والكرامية لما راوا الحنابلة خالفوا الضرورة وهو مكابرة والمعتزلة
خالفوا العرف واللغة في جعل المتكلم موجدا الكلام قالوا هو حادث ويجوز
قيامه بذاته والاشاعرة قالوا كلامه قديم نفسي قايم بذاته لا اصوات
وحروف ولا نزاع بينهم وبين المعتزلة في حدوث الكلام اللفظي انما
النزاع في اثبات النفسي وذهب العضد تبعا للشهرستاني الى ان
مذهب الشيخ ان الالفاظ قديمة وافرد لتحقيقه مقالة ذكر فيها ان
المعني يطلق تارة على مدلول اللفظ وعلى القايم بالغير والشيخ لما قال

الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب ان مراده مدلول اللفظ وانه القديم
عنده والعبارات انما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على الكلام الحقيقي
حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة عنده ولكنها ليست بكلام حقيقي وقد
قيل عليه ان له لوازم كثيرة الفساد كعدم تكفير من انكر كلامية ما بين
الدفتين لله مع انه معلوم من الدين بالضرورة وكوقوع التحدي بغير
كلام الله تعالى حقيقة وعدم كون المقروء المحفوظ كلام الله حقيقة وغير
ذلك فوجب حمل كلامه على ارادة المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده
شاملا للفظ والمعنى معا قايما بذاته تعالى والترتب والتعاقب انما هو
في اللفظ لعدم مساعدة الالة ونظيره وقوع الحروف دفعة في الختم وادلة
الحدوث يجب حملها على الصفات المتعلقة بالكلام دونه جمعا بين الادلة
وقال الدواني مبدا الكلام النفسي فينا صفة تتمكن بها من نظم الحروف
وترتيبها على ما ينطبق على المقصود وهي صفة ضد الخرس مبدا للكلام
النفسي وهي غير العلم اذ قد تتخلف عنه فانه في الناس من تديعلم الكلام
للغير ولا يقال انه كلامه بل من كلام رتبه في نفسه فكلامه تعالى الكلام
المرتب في علمه الازلي الذي هو مبدا للنظم وتاليفه وهو صفة قديمة وكذا
الكلمات بحسب وجودها العلمي وليس كلاما له الا ما اوجده مرتبا بغير
واسطة ولا تعاقب فيه قبل الوجود الخارجي وهذا مما لا محذور فيه
ومن هنا علم ان المعتزلة انكروا الكلام وقدم الالفاظ وقالوا معنى تكلم
الله خلقه الكلام فالمراد بما ذكره المصنف ان ما عبر عنه بالماضي اما ان يحدث
بعد مضيه اولا وعلى الثاني يلزم الكذب لانه اخبار لا عالم بمضي بانه مضى
وهو محال فلزم حدوثه والحادث لا يقوم به فالمراد بتكلمه خلقه له والمراد
بالمخبر عنه النسبة التي يصدق بها لا المحكوم عليه فاجيب عنه بان المضي
ونحوه بالنسبة الى بعض التعلقات مع بعض اخر ومعنى ان الذين كفروا
مثلا بعد ان بينا لكن من اصر على الكفر كذا والمعنى بالنسبة الى الارسال
ونحوه ولا يلزم من حدوث التعلق حدوث المتعلق بالكسر كما ان حدوث
المعلوم وتعلق العلم به لا يلزم منه حدوث نفس العلم ومما يشير اليه
قول الاصوليين المضي وغيره بالنسبة الى زمان الحكم لا الى زمان

المتكلم كذا ينبغي ان يفهم كلام المصنف من غير نظر لبعض الاوهام فما
قيل من انه ذهب الى قدم الالفاظ تبعا للشهرستاني وما قيل من انه اشارة
الى جواب الغزالي عن هذه الشبهة بان نحو انا ارسلنا نوحا قايم بذاته
ومعناه قبل ارساله انا نرسله وبعده انا ارسلناه واختلاف اللفظ
باختلاف الاحوال ولا محل له غير هذا مع ان ما ذكره الغزالي لا يظهر
له وجه مع انهم قالوا مدلول اللفظي بعينه هو النفسي فتامل فان
قلت ليس هذا اول ماض وقع في التنزيل وقد سبق انعمت ورزقنا
فلم ذكره هنا قلت قد اشرنا الى انه بالنسبة الى زمان الحكم لا التكلم
وانعمت ماض بالنسبة للهداية وكذا رزقنا بالنسبة للانفاق
وكذا انزل بالنسبة الى الايمان فلا يتاتي الاحتجاج به بخلاف ما هنا
فانه كلام مبتدا وزمان الحكم والتكلم فيه واحد ولارباب الحواشي
هنا كلمات راينا الضرب عنها صفحا انفع من ذكرها قوله خبر
ان الى اخره هو جار على الوجهين اما اذا كان مبتدا وخبرا فظاهر
واما اذا كان ما بعده فاعله فكذلك لكن اجرى الاعراب على جزئيه
الاول كما في ان زيدا قايم ابوه لصلاحيته له بخلاف زيد يقوم
وقام فان الخبر الجملة لا الفعل وحده قوله اسم بمعنى الاستوا الى
اخره اراد بالاسم اسم المصدر وهو المراد منه اذا قرن بالمصدر
كما هنا وفي غيره يراد به الجامد او العلم واسم المصدر ما دل على معناه
ولم يجر على فعل ابنية المصادر كالكلام وللنحويين خلاف في اعماله
عمل مصدره والاصح الجواز وقوله نعت به كما نعت بالمصادر اي
المصادر القياسية والا فهو مصدر بحسب الاصل كما قاله الراغب
ونعت به بمعنى وصف به والنعت والوصف بمعنى وقد فرق بينهما
بعضهم فقال النعت لا يقال الا في غير الله كنعت الثوب والفرس
والرجل ولا يقال نعوت الله بخلاف الوصف والصفة وهما يكونان
بمعنى التابع النحوي وبمعنى اثبات صفة للشي مطلقا سوا كان
تابعا اولا وهو المراد هنا لان ما نحن فيه كذلك فان ارادة الاول
لقوله بعده الى كلمة سوا لانه نعت نحوي ويعلم حكم غيره بالقياس

عليه

عليه تكلف من غير داع اليه واشار بقوله كما ينعت بالمصادر الى فائدة
ولا ينافيه تفسيره بمستو لانه بيان لحاصل المعنى المراد منه وفي
الكشاف اسم بمعنى الاستوا وصف به كما يوصف بالمصادر الى اخره
فقال قدس سره اي كما تجري المصادر على ما اتصف بها كذلك
تجري سوا على ما يتصف بالاستوا اي يجعل وصفا له معنويا
اما نحويا نعتا كما في كلمة سوا واما غيره كما في هذه الاية فان سواهما
في موقع مستوا ما خبرا عما قبله ومسندا لما بعده كما يسند الفعل
الى فاعله فيجب حينيذ توحيده واما خبرا عما بعده فيكون ترك
تثنيته لجهة المصدرية وكانه نبه على ذلك حيث قال او لا مستو
عليهم وثانيا سوا عليهم واختار بعضهم الوجه الثاني لانه اسم غير
صفة فالاصل فيه ان لا يعمل وايضا المقصود من الوصف بالمصادر
المبالغة في شان محالها كانها صارت عين ما قام بها فزيد عدل
كانه تجسم منه فاذا اولت باسم الفاعل او بتقدير مضاف فات
المقصود انتهى وفيه بحث لان ما نقله من الاختيار واقره ليس
بشي لان قوله ان الاصل فيه ان لا يعمل لا وجه له لانه مصدر والاصل
فيه العمل على القول الاصح فكان هذا القايل توهم ان معنى الاسم في كلامهم
اسم الجنس الجامد وقد علمت انه غير مراد وقوله المقصود من الوصف
الى اخره هو هنا ايضا كذلك كما ستسمعه عن ابن الحاجب وصرح به
الطيبي رحمه الله وقد مر توجيهه فلا حاجة الى ما قيل من انه اذا
اسند الى الفاعل لا يفيد المبالغة وان كان له وجه ولذا ما قيل من
ان المبالغة تكون بحسب اللفظ وبحسب المعنى وهو يفيد الاولى
لحذف اداة التشبيه واذا كان خبرا فقال في المفصل تقديمه
على سبيل الوجوب وفي ايضاح ابن الحاجب الظاهر انه مما التزم فيه
التقديم لانه لم يسمع خلافه مع كثرته وسره ما فهم من المبالغة
في معنى الاستوا حتى نعلوا ما ذكرناه من التعبير فناسب تقديمه
تنبيها على المبالغة وقول ابي علي سوا مبتدا لان الجملة لا تكون مبتدا
مردود بان المعنى سوا عليهم الاستغفار وعدمه وبانه كان يلزم

عود ضمير اليه ولا ضمير يعود في هذا الباب كله انتهى وما قيل من انه لا يحتاج
الى رابط لان الجملة عين المبتدا قيل انه لا وجه له لانه مخصوص بضمير الشان
كما في كتب العربية وليس كذلك فانهم صرحوا بسماعه في غيره كقوله
تعالى واية لهم الليل نسلخ منه النهار وسياتي فيه كلام في سورة يس
ان شا الله تعالى قوله رفع بانه خبر ان الى اخره هذا احد الوجوه
في مثل هذا التركيب وتقديمه يوذن بترجيحه وقد اعترض عليه
ابو حيان بان فيه وقوع الجملة فاعلا والجمهور على ان الفاعل لا يكون
الا اسما مفردا وستسمع ما يدفعه عن قريب ومن الناس من لم يتنبه
له فجزم بوروده وقوله في هذا لوجه مستو وفي الثاني سيان اشارة
الى ان حقه في الاول الافراد وان اول بمستو وفي الثاني التثنية الا انها
تركت لانه في الاصل لا يثنى ولا يجمع ولذا قالوا ان العرب لم تثنه استغنا
بتثنية سيان عنه الا شذوذا وفي قول المصنف سيان ايما اليه
وهمزة سوا مبدلة من يا واصله سواي قوله والفعل انما يمتنع
الى اخره شروع في دفع ما اورد على ما ذكروهو امور الاول ان الفعل
لا يكون مخبرا عنه الثاني انه مبطل لصدارة الاستفهام الثالث
ان الهمزة وام موضوعان لاحد الامرين وسوا وكل ما يدل على الاستوا
لا يسند الا الى متعدد فلذا يقال استوى وجوده وعدمه ولا يصح
ان يقال او عدمه ولذا اختار الرضي وجها رابعا وقال الذي
يظهر لي ان سوا في مثله خبر مبتدا محذوف تقديره الامران
سوا ثم بين الامرين بقوله اقمت ام قعدت كما في قوله فاصبروا
او لا تصبروا سوا عليكم اي الامران سوا عليكم وسوا لا تثنى ولا
تجمع وكانه في الاصل مصدر انتهى فقوله والفعل الى اخره جواب عن
الاول ولو بدل الاخبار بالاسناد وقال يمتنع الاسناد اليه كان احسن
ليدفع ما يرد على ما قبله ايضا لكنه خصه لان الكلام فيه وكون
الفاعل مثله يعلم بالمقايسة ايضا واليه يشير قوله بعد هذا الاسناد
اليه وقيل عليه المخبر عنه الجملة لا الفعل وحده واعتذر له بان جعل
الفعل مع فاعله المضمر فعلا تسمح شايع ولا حاجة اليه لان

الاخبار

الاخبار في الحقيقة عن الفعل المقيد بالفاعل فهو قيد للمسند
اليه لا جزء منه فان قلت على تقدير كون سوا خبرا كيف صح تقديمه
مع التباسه بالفاعل قلت قد صرح النحاة بتخصيصه بالخبر الفعلي
نحو زيد قام دون الصفة فاذا لم يمتنع في صريح الصفة فعدم امتناعه
هنا اولى على كلام فيه سياتي في محله وقوله على تمام ما وضع له الى اخره
تمام ما وضع له هو الحدث والزمان والنسبة الى شي ما وهو الفاعل
واما نفس الفاعل فلا يدل عليه وضعا فما قيل تمام ما وضع له مجموع
ثلاثة امور معنى المصدر وذات الفاعل وزمان مخصوص من الازمنة
الثلاثة غفلة عما حقق في الرسالة الوضعية والاطلاق بمعنى استعماله
وهو اعم من الوضع والمراد بمطلق الحدث الحدث المجرد عن الزمان لا الحدث
الغير المنسوب الى فاعل فلا يرد عليه ما قيل من ان المراد في قوله تسمع
بالمعيدي وفي قوله يوم ينفع ليس مطلق السمع والنفع بل سماعك ونفع
الصدق وهو وهم ظاهر واذا لم يرد تمام معناه فاما ان يراد جزوه
وهو مدلوله التضمني المشار اليه بقوله ضمنا او معنى اخر لم يوضع له
وهو لفظه سوا اجرد عن المعنى نحو زعموا مطية الكذب اولا كما في قولوا امنا
فان هذا اللفظ المراد معناه وكون اللفظ لم يوضع لنفسه كما هو ظاهر
كلام المصنف او وضع له بوضع غير قصدي مشهور وقد مر في اخر الفاتحة
والمراد من الوضع اذا اطلق القصدي فلا يرد عليه شي على هذا ايضا والاتساع
كالتوسع المراد به التجوز وهو اعم منه لانه قد يتوسع في بعض الالفاظ
بنحو تقديم وتاخير من غير تجوز وهو اعم منه لانه قد يتوسع وكون الفعل
في الاضافة بمعنى المصدر صرح به النحاة وهو مراد المصنف قال
ابن السراج في كتاب الاصول القياس انه لا يضاف اسم الى فعل ولكن
العرب اتسعت في بعض المواضع فخصت اسما الزمان بالاضافة الى
الافعال لان الزمان مضارع للفعل لان الفعل بني له وصارت اضافة
الزمان له كاضافته الى مصدره ومما يدل عليه ما قرره ابن جني في
قول طرفة بن سديف يوم هاج الصنبر انه كما ذكره المصنف رحمه الله
كما في الكشاف من تصحيح الاسناد الى الفعل بقوله هو من جنس الكلام

المهجور فيه جانب اللفظ الي جانب المعني وقد وجدنا العرب يميلون
في مواضع من كلامهم مع المعاني ميلا بينا من ذلك قولهم لا تاكل السمك
وتشرب اللبن معناه لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن وان كان
ظاهر اللفظ علي ما لا يصح من عطف الاسم علي الفعل انتهى وما في الكشاف
هو المطابق للمنقول والحق الحقيق بالقبول وما ذكره المصنف لا وجه له
لانه ادعي انه استعمل فيه اللفظ في جزء معناه وهو الحدث تجوزا فلذا
صح الاخبار عنه كما يجوز الاخبار عما يراد به مجرد لفظه نحو ضرب ماض
مفتوح البا وهو ما صرحوا به لكن قوله ان نحو قالوا امنا منه
يقتضي ان كل مقول القول مما قصد به مجرد لفظه اتساعا وليس
بصحيح فان اريد به معناه الموضوع له ولفظه انما يدل علي ارادته
القول لا نفسه كما في المثال السابق الا تري قوله تعالى وقالوا نشهد
انك لرسول الله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فلو لم يرد معنا
الخبري لم يكذبوا وما قيل ان قوله علي الاتساع متعلق بارادة مطلق
الحدث فانها هي المبنية علي التوسع والتجوز لا ارادة اللفظ فانها لا تجوز
فيها عند التفتازاني لا يسمن ولا يغني من جوع لمن له ادنى تدبر
وكذا قوله ان الفعل المضاف اليه في قوله يوم ينفع الصادقين
جرد للحدث اتساعا فان ينفع اريد به نفع فيما يستقبل من يوم القيمة
فكيف لا يدل علي الزمان وادعا سلبه مكابرة الا ترى قوله يوم ولدت
ويوم اموت وقوله وتكون الجبال كالعهن المنفوش فانها ناطقة
بارادة الزمان والذي ذكره القوم انه نظر فيه الي المصدر ولوحظ
لانه خص به ولا يلزم من التاويل خروجه عن حقيقته كما سياتي
وهذا هو الميل مع المعني ففي كلام المصنف خلل ظاهر يصدق
قولهم كم ترك الاول للاخر والعجب انه لم يتنبه له شراح هذا
الكتاب وقال قدس سره الفعل اذا نظر الي لفظه واعتبر معناه
علي ما يقتضيه ظاهره امتنع الاخبار عنه لكن هجر ها هنا مقتضى
لفظه واول بمعنى مصدر مضاف الي فاعله فصح الاخبار عنه ولو
اجري لا تاكل السمك الخ علي ظاهره لزم عطف الاسم وهو شرب

المنصوب

المنصوب علي الفعل بل الفرد علي جملة لا محل لها فهو من قبيل ما هجر فيه
جانب لفظه الي معناه من حيث انه اول لا تاكل السمك بما فيه اسم يصح
ان يعطف عليه ان تشرب اي لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن
لا من حيث انه جعل في تاويل مصدر علي حد الا تذرتهم الي اخره فان الفرق
بين فان قيل هذه الواو بمعني مع اذ المنهي هو الجمع فلو جعل ما بعدها
مفعولا معه كما في ما صنعت واباك استغني عن التاويل قلنا بل يحتاج
اليه لان ما بعد الواو لا يصلح لمصاحبة معمول لا تاكل بل لمصاحبة
معمول فعل يمال اليه اي لا يكن منك اكل السمك مع شرب اللبن يعني
انه نظر الي المصدر في الاية وفي لا تاكل الي اخره وان كان بينهما بون فان
ما نحن فيه تركت فيه الحقيقة من كل وجه وفي ذاك الجملة باقية علي حالها
مستعملة في معناها لكن هجر الاصلي نظرا الى العطف لا الى نفسها
كما في الكشاف وهذا ما اتفق عليه الشراح وما ذكره من السوال وجوابه
ما سبقه اليه الفاضل المحقق وهو مخالف لما حققه الرضي في بحث
الحروف حيث قال تبعا للمالكي في ضوء المصباح لما قصدوا معنى الجمعية
فيما بعد واو الصرف نصبوا المضارع بعدها ليكون الصرف عن سنن
الكلام المتقدم مرشدا من اول الامر الي انها ليست للعطف فهي اذن
اما واو الحال واكثر دخولها علي الاسمية فالمضارع بعدها في تقدير
مبتدا محذوف الخبر واما بمعني مع وهي لا تدخل الا علي الاسم فقصدوا
ها هنا مصاحبة الفعل للفعل فنصبوا ما بعدها ولو جعلنا الواو
عاطفة للمصدر علي مصدر متصيد من الفعل قبله كما قاله النحاة
لم يكن فيه نصوصية علي معنى الجمع وكون واو العطف للجمعية
قليل نحو كل رجل وضيعته والاولي في قصد النصوصية في شيء علي
معنى ان تحمل علي وجه يكون ظاهرا فيما قصد النصوصية عليه
انتهى والثقة بالفاضلين تابى غفلتهما عما قاله نجم الائمة نور الله
مثواه فكانهما لم يرتضياه لان ما قرره النحاة في باب المفعول
معه ينافيه بحسب الظاهر وليس هذا محل تفصيله ثم ان ما ذكره
المصنف ايضا يرد عليه ان ما ذكره من التجوز في الفعل بارادة جزء

معناه وهو الحدث لا يتاتي فيما اذا كان المعادلان بعد همزة التسوية
او احدهما جملة اسمية كما في قوله سوا عليكم ادعوتموهم ام انتم صامتون
لكنه يدخل في البيع العين وقد نقل ابن جني في اعراب الحماسية عن ابي
علي رحمه الله انه قال الجملة المركبة من المبتدا والخبر تقع موقع الفعل
المنصوب بان اذا انتصب وانصرف القول به والراي فيه الى مذهب
المصدر كقوله تعالى هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم
فانتم فيه سوا ووجدت انا في التنزيل موضعا لم يذكره وهو قوله تعالى
اعنده علم الغيب فهو يرى اي فيرى الا ترى ان الفا جواب الاستفهام
وهي تصرف الفعل بعدها الى الانتصاب بان مضمرة وان والفعل
المنصوب مصدر لا محالة حتى كانه قال اعنده علم الغيب فرؤيته
كما ان قوله تعالى فانتم فيه سوا في معنى هل لكم شركة فاستوا
هذا وجه السماع انتهى وهذا من مقتبس الفوايد وستاتي تتمته في محله

قوله تسمع بالمعيدي خير من ان تراه فتسمع فيه بمعنى السماع
على ما مر وهو مبتدا وخير خبر وما قالوه هنا انما يتاتي على رفع تسمع
من غير تقدير ان المصدرية فيه وهو رواية وفيه روايات اخر نصب
تسمع بان مقدرة فيه وفي شرح الفصيح روي لان تراه وكان الكسائي
يقول ان تسمع ويدخل فيه ان والعامة لا تدخلها وقال ابو عبيد
حذف ان اشهر ويقولون تسمع بالرفع وبالنصب وقال الاستاد ليس
فيه اسناد الى الفعل كما ظنه بعضهم مستدلا به وبقوله تعالى ومن
اياته يريكم البرق وقول الشاعر وحق لمثلي يا بثينة يجزع
جعله مسندا اليه ونايب فاعل وهو فاسد لان الفعل وضع لان يخبر به
لا عنه وما ذكروه ان مقدرة فيه فهو اسم وقال الفرا تسمع بالمعيدي
لا ان تراه لغة بني اسد وهي العليا وقيس يقول لان تسمع بالمعيدي
الى اخره والمعيدي قال الكسائي تصغير معدي منسوب الى معد
بالتشديد وكان يروي المعيدي بالتشديد ولم يسمع من غيره وقال
سيبويه خفف لكثرة دوره ولو حقر معدي في غير المثل شدد والمثل
يضرب لمن تراه حقيرا وقدره خطير وخبره اجل من خبره واول من قاله

النعمان

النعمان بن المنذر وقيل المنذر بن ما السما والمعيدي رجل من بني نهد
وقيل من بني كنانة واختلف في اسمه فقيل مصعب بن عمرو وقيل
شقة بن ضمرة وقيل ضمرة التميمي وكان صغير الجثة عظيم الهيبة
ولما قيل له ذلك قال ابيت اللعن ان الرجال ليسوا بجزر تراد
بها الاجسام وانما المرء باصغريه وقال الميداني عدي تسمع بالبا
لتضمنه معنى تحدث وظاهر كلامهم انه يعدى بها حقيقة وقال
قدس سره في بعض كتبه الفعل كضرب يشتمل على حدث ونسبة مخصوصة
بينه وبين فاعله وتلك النسبة ملحوظة بينهما على انها الة لملاحظتها
على قياس معنى الحرف فلا يصح ان يحكم عليه بشي ولا ان يحكم به نعم جزؤه
وهو الحدث ماخوذ من مفهوم الفعل على انه مسند الى شي اخر فصار الفعل باعتبار
جزيه محكوما به واما باعتبار مجموع معناه فلا يكون محكوما عليه ولا به اصلا
انتهى وفيه بحث لا يخفى وهو لا ينافي قولنا لعلامة الفعل انه اخبر وقد يراد

قوله وانما عدل ههنا الى اخره جواب عن سوال تقديره اذا صح
الاسناد اليه لتجرده لمعنى الحدث وكونه بمعنى المصدر قليل فلو لم يوت
بالمصدر على الاصل والحقيقة فقال عدل عنه لنكتة ومعنى وسبب العدول
وجه واحد وهو ايهام التجدد او وجهان معنوي هو المذكور ولفظي
وهو حسن دخول الهمزة وام لان الاستفهام بالفعل اولى وقد اختار
الثاني كثير من ارباب الحواشي بناء على ان قول المصنف رحمه الله حسن
دخول الهمزة حسن فيه اسم مجرور لعطفه على مجرور من قبله وهو
ايهام التجدد وفيه احتمالات اخر كما سياتي بناء على ان السبب واحد
وهو المطابق لما قاله الامام فانما الذي ابدى هذه النكتة فقال في جواب
السوال معناه سوا عليك انذارك لهم وعدمه بعد ذلك لان القوم
كانوا بالغوا في الاصرار واللجاج والاعراض عن الايات والدلايل الى حالة
ما بقي فيهم البتة رجا القبول بوجه وقبل ذلك ما كانوا كذلك ولو قال
انذارك وعدم انذارك لما افاد ان هذا المعنى انما حصل في هذا الوقت
دون ما قبله ولما قال اانذرتهم الى اخره افاد ان هذه الحالة انما حصلت
في هذا الوقت فكان ذلك بعيد حصول الياس وقطع الرجا منهم المقصود

من هذه الاية ذلك انتهى فان قلت التجدد له معنيان مطلق الحدوث
وهو الموجود في كل ما ضيا كان او غيره لان المفيد له مقارنة الزمان والحدوث
في المستقبل مطلقا وهو الاستمرار التجددي ويختص بالمضارع والاول
محقق والثاني لا وجود له رسا فما الذي اراده المصنف قلت قيل اراد الاول
والفعل انما يدل عليه اذا بقي على اصل معناه اما اذا جرد عن الزمان للحدث
كما هو هنا لم يتحقق فيه ذلك وانما يتوهم نظرا لظاهر الصيغة وقيل المراد
الثاني لان الماضي بمعنى المضارع بقرينة قوله لا يومنون لكنه نظرا لظاهر
الصيغة فذكر الايهام والاول اوفق بالمقام وكلام المصنف والثاني
مناسب لقلة تقيدا بالايهام الا انه لا يخلو من شي لان القول بانه بمعنى
المضارع مع القول بتجرده للحدث جمع بين الضب والنون فان قلت
ما وجه ايهام التجدد هنا قلت الدلالة على نه احدث ذلك واجده
فادى الامانة وبلغ الرسالة وانهم لم يومنوا السبق الشقا ودرك القضا
لا لتقصير منه فهو وان افاد اليا س فيه تسلية للنبي عليه الصلاة
والسلام ايضا فلا يخفى ما فيه من الفوايد السنية **قوله** وحسن
دخول الهمزة وام الى اخره حسن بفتح الحا وضم السين ماض او ضم الحا
وسكون السين اسم مجرور كما تقدم او مرفوع بالابتدا والجار والمجرور
خبره وعلى الاول هو متعلق بحسن او بدخول وعلى الثاني بحسن
او بقوله لتقرير وكلام الامام الذي هو ماخذه يسعد الاول وخير الامور
اوسطها والتقرير التحقيق والتثبيت وهو قريب من التوكيد فهو
كالتفسير له وانما عدل المصنف رحمه الله عن تقرير الاستوا الاخصر
الاظهر الى قوله معنى الاستوا لانه اراد به مجرد مفهومه بقطع النظر
عن الذهن والخارج لانه المتبادر من المعنى لانه مطلق المفهوم وهو
المراد بقوله او الاسم بمعنى الاستوا فاعاد المعرفة برمتها ليدل على
انها عينها ولا يصح ان يريد به مدلول سوا هنا لانهما متغايران ومقتضى
التغاير التاسيس فتاكيده لما في ضمنها من المطلق وما قيل من ان
المحال معنى لان اصل معنى الاستوا قد حصل في علم المستفهم الذي قدر
منه ان يستفهم بقوله االذرتهم ام لا لا معنى له وبتقريرا لتقرير
سقط

سقط ما قيل انه ظاهر على تقدير الفاعلية واما على الابتدا فالوجه
انه لما تاخر المبتدا لفظا بذكر ما تضمنه الخبر المتقدم مع المبتدا المتاخر
لا يجعل الخبر لغوا بل مقررا وموكدا وظن بعضهم ان ما ذكره المصنف
رحمه الله عين ما في شروح الكشاف وليس كذلك لان الاستوا المستفاد
من ام والهمزة عندهم غير ما يستفاد من سوا فلا تاكيد ولا تقرير على
تقريرهم انتهى **قوله** فانهما جردتا عن معنى الاستفهام الى اخره كلام المص
رحمه الله هنا منتخب مما نقله الزمخشري عن سيبويه رحمه الله وما
على الرسول الا البلاغ وعبارة سيبويه في باب ترجمته باب ما جرى
على حرف الندا وصفاله وليس بمنادى يعني الاختصاص قال اجرى
هذا على حرف الندا كما ان التسوية اجرت ما ليس باستخبار ولا
استفهام على حرف الاستفهام لانك تسوى فيه كما تسوي في الاستفهام
وذلك قولك ما ادري افعل ام لم يفعل فجرى هذا كقولك ازيد عندك
ام عمرو اذا استفهمت لان علمك قد استوي فيهما كما استوى عليك الامران
في الاول فهذا نظير الذي جرى على حرف الندا قال السيرافي يعني بحرف الندا
انها لا انها لا تستعمل الا في الندا وليس هنا بمنادي ولا يجوز دخول حرف الندا
عليه ولكنه استعمل للتخصيص لانك تخص المنادي من بين من يحضرك
بامرك ونهيك وغير ذلك فاستعير لفظ احدهما للاخر حيث شاركه
في الاختصاص كما جعل حرف الاستفهام لما ليس باستفهام لما اشتركا
في التسوية الى اخره وكذا قال ابو علي كما راينا في تاليفه وزبدة ما محصه
الافهام ان ام المعادلة للهمزة حقيقتها هنا الاستفهام عن احد امرين
بمعنى الكائن كذا ام كذا اي الامرين كان ولا يستفهم عنهما الا من تصورهما
فقد استويا في علمه واستوت اقدامهما على سطح فهمه من غير تقديم
رجل على اخرى وهذا مما يلزم الاستفهام لزوما بينا فلما لم يرد بهمزة
التسوية ومعادلها حقيقتهما من الاستفهام تجوز بهما عن معنى الواو
العاطفة الدالة على اجتماع متعاطفيها في نسبة ما من غير دلالة
على تقدم او تاخر وهذا مراد سيبويه بالتساوي والمعادلة كما اشار
اليه السيرافي في شرحه ومثل هذا المعنى وان كان مرادا ولازما

الا انه لا يلاحظ في عنوان الموضوع بعد السبك كما لا يلاحظ معنى
العاطف فلا يقال في الترجمة هنا الا الانذار وعدمه سوا من غير
نظر الي التساوي حتي يقال انه اذا كان تقدير المبتدا المتساويان
يلغو حمل سوا عليه كما لغا سبه الجارية مالكها فيدفع بان التساوي
فيه تساوي في علم المستفهم وتساوي المحكوم به في عدم الفايدة في الخارج
كما قالوا ولو كان ما ذكر لهذا لم يصح ذكره في نحو ما ادري وما ابالي اقمت ام قعدت
ولا حمل فيه لسوا وقد حام حول الحمي المولي الفناري فيما قاله من ان التجريد
لمعنى الاستوا الحديث اللغوية على ما يفهم من ظاهر قول المصنف انه
مقرر وموكد وفيه انه لا يحصل المقصود بدون الحكم به فان قوله
اانذرتهم ام لم تنذرهم بدون سوا لا يفهم منه حقيقة وما فهمه الشراح
من الكشاف ان الاستوا الذي تضمنه الهمزة وام استوا في علم المستفهم
وما بعده في نفس الامر فالمعنى الانذار وعدمه المستويان في علم
المستفهم مستويان في عدم الفايدة وقال الجلال الا انه في هذا كله تكلف
لا يلايمه المقام اذ لا وجه للتعرض لعلم المستفهم فضلا عن التعرض
لاستوا الامرين فيه وانما الكلام في ان الهمزة وام لما انسلخا عن معنى
الاستفهام عن احد الامرين وكانا مستويين في علم المستفهم جعلا
مستويين في تعلق الحكم بكليهما فانتقل قوله اانذرتهم الي اخره عن ان يكون
المقصود احدهما الي ان يكون المراد كليهما وهذا معنى الاستوا الموجود
فيه فالحكم بالاستوا في عدم النفع لم يحصل الا من قوله سوا عليهم اانذرتهم
وظفرت بمثله عن ابي علي الفارسي انتهي وقال قدس سره ان صاحب
الكشاف اراد ان هذا معناهما في اصلهما ليظهر تضمنهما للاستوا فيصح
الحكم بتجريدهما لان الاستوا في علم المستفهم مقصود هنا كيف وهما
بعد التجريد لم يبقيا في كلام مستفهم وقيل اراد به ان الاستوا الذي
جرد ثالثه استواهما في علم المستفهم عند استعمالهما في الاستفهام وهنا
قد ذهب وبقي الاستوا في العلم وهذا اقرب الي الحقيقة واليق بقولهم
جردتا لمعنى الاستوا منسلخا عنهما الاستفهام لا اقتضائه ان المراد
بالاستوا هو الذي كان وان لم يكن تجريدا والمستفاد من سوا الاستوا فيما

سيق

سيق الكلام له كانه قيل المستويان في علمك مستويان في عدم الجدوي
وهذا معنى ما نقل عن المصنف ومحصوله من ان هنا سوالا مقدرا وقع
عقبه فاشير الي الاستوا في علم ذلك المستفهم كانه سال ربه اانذرتهم ام لا
وعن ابي علي رحمه الله ان الفعلين مع الحرفين في تاويل اسمين معطوفين
بالواو وهما الواقعان موقع الفاعل او المبتدا ثم اختار ان سوا خبر مبتدا محذوف
اي الامران سوا علي ثم بينهما بقوله اقمت ام قعدت والفعلان في معنى الشرط
والاسمية قبله دالة علي جوابه اي ان قمت او قعدت فالامران سوا ولذا كان
الماضي في معنى المستقبل لتضمن معنى الشرط واستهجن الاخفش كما في المحصل
ان يقع بعدها جملة ابتدايية ولولا تقدم الفعلية في قوله تعالى سوا عليكم ادعوتموهم
ام انتم صامتون لم يجز واستقبح المضارع بعدها ايضا ويبعده انه في التنزيل
ماض وانما افادت الهمزة الشرط لان ان في العروض في الاغلب والاستفهام
يستعمل في ما لم يتيقن فقامت مقامها وكذا جعلت بمعنى او لانها مثلها في افادة
احد الشيين ومما يرشد الي ان سوا في مقام جواب الشرط لا اخبار ان معنى سوا
اقمت ام قعدت ولا ابالي بمعنى واحد وليس خبرا فيه بل بمعنى ان قمت او قعدت
لا ابالي بها وكذا قوله

سيان عندي ان بروا وان فجروا . فليس يجري على امثالهم قلم
وانما اختصت الهمزة وام في التسوية بما بعد سوا وما ابالي وما يجري
مجراهما لان المراد التسوية في الشرط بين امرين فاشترط فيما يقع
خبرا ان يشتمل علي معنى الاستوا اقتضا لحق المناسبة ولذا وجب تكرير الشرط
وعلي هذا الجملة الشرطية خبر ان انتهي اقول قد عرفت المراد بالتسوية
هنا علي وجه يزيل هذه التكلفات وان قولهم التجريد يوهم انه مجاز مرسل
استعمل فيه الكل في جزيه وهو اما استعارة او مستعمل في لازم معناه
بلا مرية وما ذكر من السوال لا وجه له خصوصا والسورة مدنية وهو صلى الله
عليه وسلم قد امر بالتبليغ قبل الهجرة فكيف يتاتي السوال وما نقل
عن ابي علي صرح في التصريحات بخلافه وقال انه لا يجوز العطف باو بعدها
حتى قال في المغني انه من لحن الفقها وقال السيرافي في شرح الكتاب سوا
اذا دخلت بعدها الف الاستفهام لزمت ام كقولك سوا علي اقمت ام

قعدت فاذا عطف بعدها احد اسمين علي اخر عطف بالواو ولا غير نحو سوا
عندي زيد وعمرو فاذا كان بعدها فعلان بغير استفهام عطف احدهما علي
الاخر باو كقولك سوا علي قمت او قعدت فان كان بعدها مصدران نحو سوا
علي قيامك وقعودك فلك العطف بالواو وباو وانما دخلت في الفعلين بغير
استفهام لما فيهما من معني المجازاة فاذا قلت سوا علي قمت او قعدت فتقديره
ان قمت او قعدت فهما علي سوا انتهى وهذا مخالف لما نقل عن ابي علي رحمه الله
وقوله واستهجن الاخفش الي اخره يعارضه قول السيرافي ايضا البدو بالفعل
هاهنا احسن وقد يعادل بالفعل والفاعل المبتدا والخبر لاستوا في ذلك كقوله تعالي
سوا عليكم ادعوتموهم ام انتم صامتون وان شيت قلت سوا عليكم انتم داعون
لهم ام صامتون عنهم وسوا عليكم اهم مدعون لكم ام انتم متروكون انتهى وما ذكره
من العطف باو لا يا باه تصريحهم بجلاله وان معنى الشرط انما يلاحظ اذا لم
يكن استفهام وما ذكره من البيت لا حجة فيه كما صرح به في اواخر شرح الكافيه
لابن سينا وكلام مثله لا يستانس به فضلا عن ان يحتج به وهو في الحقيقة
من تصنيد داولما
يا ربع نكوك الاحداث والقدم. فصار عينك كالاثار تتهم
قوله كما جردت حروف النداعن الطلب الي اخره المراد بالطلب طلب
اقبال المنادي لان الندا انشا اذ ليس المراد اخبار المتكلم بانه ينادي وانث
حروف لتانيث الجمع وهو حروف جمع حرف وفي نسخة حرف بالافراد
فتقوا جردت بنا الفاعل المخاطب وهذه وان كانت اقل فهي اتعد والمراد
بحرف الندا انها لا تستعمل الا في الندا فالحرف بمعني الكلمة واثر المصنف
هذه العبارة تبركا لانها عبارة سيبويه والمتقدمين فجمعها باعتبار افرادها
وايتها بضم التانيث اي وهي يجوز تانيثها اذا وصفت بمونث كقوله تعالي
يا ايتها النفس المطمينة وقد كان منادي مبني وها وما بعده حرف تنبيه
ويلزم وصفه بمعرف بال او بموصول او اسم اشارة كما ذكره النحاة ويلزم رفع
صفتها كما في الندا لانه منقول منه الي الاختصاص ومجموع ايتها العصابة
في محل نصب لوقوعه موقع الحال اي مختصا من بين الرجال والطوايف ونحوه
مما يقتضيه لفظه والعصابة صفته ومعناه طايفة من الناس وقيل

هو من العشرة الي الاربعين كالعصبة ويختص بالرجال وجمعه عصب
كغرفة وغرف والاختصاص لغة والتخصيص الانفراد والافراد وفي
اصطلاح النحاة قصد المتكلم بعد ضمير ونحوه الي ذكر اسم ليخصه بحكم
ينسبه اليه فياتي به علي صورة المنادي مجريا علي احكامه الا ذكر حرفه
لما بينهما من المناسبة اذ المنادي يختص بالخطاب من بين امثاله فنقل من
الاختصاص بالخطاب الي الاختصاص بالحكم كما نقلت الهمزة وام من
الاستفهام الي التسوية كما مر والمراد بالتخصيص الاختصاص في الاثبات
والذكر وهو اعم من الحصر فما قيل من ان استعمال الندا في الاختصاص محل
خفا بنا علي انه فهم منه الحصر ليس بشي واعلم ان علي هنا باعتبار اصل معناه
لانه يتعدي بعلي يقال استوي علي الارض قال تعالي استوي علي العرش
وقيل انها بمعني عند وفي المعني علي نحو للظرفية ولذا فسره في اللباب
بمستو عندهم وقيل علي هنا للمضرة كدعا عليه وليس بشي لان سوا استعمل
مع علي مطلقا فتقول مودتي دايمة سوا علي ازرتني ام تزرني وبما مر
علم انه ليس في قوله حرف الندا خلل كما قيل انه غير مطابق لنفس
الامر لان باب الاختصاص لم تجرد فيه حروف الندا بل لا وجود لحرف
الندا فيه اصلا لا لفظا ولا تقديرا كما اتفق النحاة عليه وعبارة الكشاف
في غاية الحسن لسلامتها مما ذكر وقد تاول العبارة علي انه اراد بالحروف
الكلمات الجارية في الاختصاص وهي الاسما التي علي صورة المنادي لا
الحروف التي هي يا واخواتها انتهى قوله والانذار التخويف الي اخره
كون معناه لغة التخويف قول مشهور وقيل معناه فيها الابلاغ
قال في المصباح انذرته انذارا ابلغته يتعدي الي مفعولين واكثر
ما يستعمل في التخويف واما استعماله في القران بمعني التخويف
من عذاب الله فاما ان يجعل منقولا من العذاب او بطريق النقل
والتخصيص في عرف الشرع او لانه في تاويل مصدر معرف بتعريف
عهدي وقيل انه من استعمال المطلق في بعض افراده مجازا
وقال ابن عطية رحمه الله لا يكاد يكون الا في زمان يسع زمانه
الاحتراز فان لم يسعه فهو اشعار لا انذار والمفعول الثاني

هنا محذوف تقديره اانذرتهم العذاب ام لم تنذرهم اياه والاحسان لا
يقدر له مفعول ليعم كما في الدر المصون وغيره فقوله من عذاب الله
كا مر اشارة للمفعول اوالتاويل والاول اقرب واولي وقوله اقتصر
الي اخره قيل مراده محتمل لعدم ذكرا لبشارة بطريق الاقتصار
عليها او بالاشتراك بان يذكرا معا لانها تفهم بطريق دلالة النص لان
الانذار اذا وقع واولي كما اشار اليه المصنف فاندفع ما قيل من ان هذه
النكتة لا تفيد ترك الجمع فالوجه ان يقال الكافر ليس اهلا للبشارة
فتامل قوله وقرئ اانذرتهم الي اخره قالوا تحقيق الهمزتين لغة
تميم فلا عبرة بمن انكرها وتخفيف الثانية بين بين لغة الحجاز
وكذا ادخال الالف بين الهمزتين تحقيقا وتسهيلا كقوله
فيا ظبية الوعسا بين جلاجل وبين النقا آانت ام ام سالم وروي
عن ورش ابدال الثانية الفا محضة فقال الزمخشري وتبعه المصنف
انها لحن لان الهمزة المتحركة لا تبدل الفا ولانه يودي الي جمع الساكنين
علي غير حده وهو خطا لثبوتها تواترا في القراات السبعة كما ذكرناه
وما طعنوا به ليس بشي لانه ورد عن فصحا العرب ابدال الهمزة
المتحركة وان كان اقل من ابدال الساكنة كما في قوله لا هناك المرتع
وقوله سالت هذيل رسول الله فاحشة والتقا الساكنين على
حده في اصطلاح اهل العربية والادا ان يكون الاول حرف
لين والثاني مدغما نحو الضالين وخويصة ثم خصوا الوقف بجواز
التقايهما مطلقا لكونه عارضا فتلخص من كلامهم انه لا يجمع بين ساكنين
وصلا في غير ما ذكروا وانما اغتفر في الادغام لعروضه ولان المدغم
والمدغم فيه كحرف واحد فكانه متحرك وضمير على حده للجمع والحد
بمعني حكمه الذي لا يتعداه ويجوزه جوازا كما في قوله تعالى لئلا يعلموا
حدود ما انزل الله اي احكامه اللايقة به واجيب عن التقا الساكنين
بان من قلبها الفا اشبع مد الالف بزيادة الف او الفين ليكون ذلك
فاصلا بين الساكنين كما ذكروه في قراءة محياي بسكون اليا وصلا
وهذا مما اتفق عليه القرا وقالوا التخلص من التقا الساكنين اذا كان
عل

علي غير حده بالتحريك او الحذف او زيادة الف في المد ولا يخلو من اشكال
وان سلموه لهم هنا لان الالف المزيده ساكنة ايضا فكيف يتخلص
بها من التقا الساكنين وقد زيد ساكن ثالث وقال ابو حيان القراة
المتواترة لا تدفع ببعض المذاهب وكون حد التقا الساكنين ما مر
مذهب البصريين ولا يجب اتباعه مع انه في المطرد المقيس وكلام
الله مما يقاس عليه لا مما يقاس على غيره فاذا جا نهر الله بطل نهر
معقل على انه عارض والاصل انه لا يعتد به ثم ان هذه القراة من قبيل
الادا ورواية البغداديين عن ورش التسهيل بين بين على القياس
فليس الطعن فيها طعن في القران المتواتر بل في كيفية ادائه او في روايته
علي انه لا يبالي بذلك وما ذكره المصنف رحمه الله احسن من قوله
في الكشاف فقري بتحقيق الهمزتين والتخفيف اعرب واكثر اي ادخل في
العربية وافصح والشراح على ان هذه جملة معترضة بين المتعاطفين
قدمت اهتماما واصلها التاخير قيل وهو مبني على ان التخفيف بمعني جعلها
بين بين وليس هنا مراده بل مراده التخفيف باسقاط احدهما قرينة
بعد التحقيق كما يشهد به الذوق وليس بشي لان الحذف سياتي في
عبارته ايضا والتاخير لا يدفع التكرير ولو قيل التخفيف المراد
به هنا اعم من الحذف والتسهيل بين بين على ان ما بعده تحقيق
للتخفيف وتفصيل له كان احسن فتامل قوله بين بين ظرف
مكان مبهم وهما اسمان ركبا وبنيا على الفتح كخمسة عشر وجعلا
اسما واحدا بتقدير بين التحقيق والابدال او بين الهمزة والمد وقوله
وبحذف الاستفهامية الي اخره في الكشاف وبحذف حرف الاستفهام
وبحذفه والقا حركته على الساكن قبله كما قري قد افلح المتهي وتبعه
المصنف رحمه الله وقد اشكل على شراحه باسرهم قال قدس سره
هذه القراة والتي بعدها من الشواذ والباقية متواترة وانما جعل
المحذوف همزة الاستفهام لكثرة حذفها كما في قوله بسبع رمين
الجمرام بثمان دون حذف همزة الافعال في الماضي والظاهر
ان الضمير في قوله حركته راجع الي حرف الاستفهام المحذوف فالقراة

بفتح الميم والهمزة معا وهي مع كونها غير مروية عن احد مخالفة
للقياس موجبة للثقل فلذا قيل الضمير راجع للحرف الذي بعد حرف
الاستفهام فالقراءة عليهم نذرتهم بلا همزة اصلا ويشهد له قوله
قد افلح انتهى وقد اختلف الناس بعدهم الى مسلم ومحب كما قيل ان
اباشامة نقل عن بن مهران ان للقراء في الهمزة بعد هم الجمع ثلاثة
مذاهب الاول نقل حركتها للميم مطلقا فتحة كانت او ضمة او كسرة والثاني
ضمها مطلقا لانه حركتها الاصلية والثالث نقل الضمة والكسرة دون
الفتحة فقولهم غير مروية عن احد مندفع وفي شرح الشاطبية
ان لحمزة في الهمزة بعد هم الجمع وجوه منها النقل وقد قرا اانذرتهم ونحوه
بنقل الاولى وتسهيل الثانية فلك ان تحمل هذه العبارة على ظاهرها
من غير ارتكاب تعسف او شذوذ غايته انهم تركوا التصريح على
ظاهرها من غير ارتكاب تعسف بالتسهيل وهو سهل فتدبر قوله
جملة مفسرة الى اخره الجار والمجرور اعني لاجمال متعلق بقوله مفسرة
وهو الظاهر وقيل انه مستقر اي مسوقة لاجمال الى اخره والاجمال
لغة الاتيان بجملة الشيء من غير تفصيل ويكون بمعنى فعل الجميل
كما في قول المتنبي انا لفي زمن ترك القبيح به من اكثر الناس احسان
واجمال والمفسرة جملة مبينة لجملة سابقة او لبعض مفرداتها
ولا محل لها من الاعراب على القول المشهور بين النحاة نظرا هذا بالنظر
الى مفهوم اللفظ مع قطع النظر عن انه اخبار عن الكفار المصرين فانه
حينئذ لا يبقى اجمال والعجب من بعض شراح الكشاف اذ ذهب الى ان
لها محلا من الاعراب وليس بشيء لان كفرهم وعدم نفع الانذار في الماضي
بحسب الظاهر مسكوت فيه عن الاستمرار والدوام وقوله لا يؤمنون
دال عليه ومبين له واما كون الجملة المفسرة لها محل من الاعراب
الذي عده من العجب فهو من العجب لانه مذهب الشلوبين كما في المغني
لانها عنده عطف بيان وكذا قال قدس سره لها محل من الاعراب
اذا جعلت بيانا للجملة واجريت مجرى التوابع والمعنى ان استوا
الانذار وعدمه في عدم النفع انهم لا يتصور منهم ايمان ابدا والمراد بالمحل

ان

انه لو حل محلها اسم مفرد لعرب بذلك الاعراب قوله او حال مؤكدة الى اخره
الحال المؤكدة عندهم اذا اطلقت فالمراد بها نحو زيد ابوك عطوفا وقد
اشترط النحاة فيها الوقوع بعد جملة اسمية طرفاها معرفتان جامدان
وعاملها محذوف ابدا وقد يراد بها ما يؤكد شيئا ما قبله وهو المراد ومن
توهم ان المراد الاول فقد خبط خبط عشواء وصاحب الحال الضمير في عليهم
او انذرتهم والبدل اما بدل اشتمال لاشتمال عدم نفع ما مر على عدم الايمان
او بدل كل من كل لانه عينه بحسب المال وقال ابو حيان لا يؤمنون لا محل
له من الاعراب خبر بعد خبر او خبر مبتدا محذوف اي هم لا يؤمنون وقد جوز
فيه ان يكون حالا وهو بعيد ويحتمل ان لا يكون له محل على ان الجملة تفسيرية
او دعائية وهو بعيد وما قيل من ان عبارة الكشاف اما جملة مؤكدة للجملة
قبلها او خبر لان ولم يذكر الحالية وكلام المصنف منسوج على منواله فكان النساخ
حرفوا الجملة بالحال تركه اولى من ذكره قوله او خبر ان والجملة الى اخره
في الكشف كونه جملة مؤكدة اولى من المقابل سواء جعل لا يؤمنون تاكيدا
كما ذكره او بيانا لعدم الاجداء المقصود من الكلام لان جعل سواء الجملة اعتراضا
وان حسن فيه اذ من حق الاعتراض ان يساق مساق التاكيد لما عسى يختلج
في وهم وان يتم المقصود دونه لفظا ومعنى ولا كذلك ما نحن فيه لانه اقوى
في الانباء بما سيق له الكلام من قوله لا يؤمنون على ما لا يخفى واما جعل
لا يؤمنون خبرا بعد خبر او حالا مؤكدة فلا يخفى ما فيه من فوت محاسن المعنى
وتبعه قدس سره هنا وارتضى ما ارتضاه يعني ان جملة التسوية
ادل على ما قصد من النظم في السياق بالوحدة وهو ان المومنين بما جاء به
وبما انزل به وانزل من قبله هم المهتدون الفائزون بخير الدارين وحق
هؤلاء ان يقابلوا بكفار مصرين انذار الرسل والكتب سواء لديهم والعدم
وكذا سياق ما بعده من ختم المشاعر وتغطية البصائر انما ياخذ
بحجزة عدم الانتفاع بالايات والنذر على ما لا يخفى واما ما قيل عليه
من انه اراد بما سيق له الكلام وصف الكتاب بما هو شانه فكما ان في الحكم
بالاستواء ادماجا لوصف الكتاب بانه لا يجدي فكذا هو في قوله
لا يؤمنون فهما متساويان والثانية ابين دلالة على المراد فلو اظهر

واقوى وجعله ركنا من الكلام اوجه واولى وان اراد به عدم نفع
الدعوة كقوله سوا عليكم ادعوتموهم ام انتم صامتون فنفي الايمان ايضا
ادل عليه خصوصا وما قبله معلل ومؤكد له فسوا والعدم على ما دقق
النظر واحسن الورد والصدر وقيل الاعتراض ان يؤتى في اثنا الكلام او بين
كلامين متصلين معنى بجملة لا محل لها من الاعراب لنكتة سوى دفع الايهام
وجوز بعضهم كونه لدفع الايهام وكونه في اخر الكلام واما اشتراط كونه للتاكيد
فما لم نسمعه وهذا ان كان ما قبله جملة فان كان اسم فاعل وفا علا تعين
ان يكون لا يؤمنون بيانا وتقريرا له لان الاعتراض لا يكون الا جملة
وهو يرد على عامة الشراح وقد اغتر به المولى بن كمال والحق معهم رواية
ودراية اما الاول فلانه لو لم يؤكد كان ترقيعا للديباج بالخيش واما الثاني
فلقوله في الكشاف في سورة الزمر حق الاعتراض ان يؤكد المعترض بينه
وبينه وقال ابن مالك في التسهيل الجملة الاعتراضية هي الجملة المفيدة
تقويه وبعد هذا المقال ما بعد الحق الا الضلال وقول المصنف رحمه الله
بما هو علة الحكم فيه اشارة اليه ووجهه انه يدل على قسوة قلوبهم وعدم
تاثرهم بالانذار وهو مقتض لعدم الايمان وما قيل من انه ليس في الاخبار
عن الذين كفروا بعدم الايمان فايدة الا ان يقيد بقيد وهو خلاف الظاهر
وقد دفع بان الموضوع دل على عدم ايمان في الماضي والمحمول على استمراره
في المستقبل وما اورد عليه من ان مراد المعترض انه لا فايدة تناسب
ما سيق له الكلام لانه اذا جعل بيانا افاد ان عدم ايمانهم لقصور فيهم
لا في كمال الكتاب الذي سيقت الاية لشانه غير مسلم وما روي من الوقف
على قوله ام لم تنذر والابتدا بقوله هم لا يؤمنون على انه مبتدا وخبر
مردود لا يلتفت اليه وان نقله الهذلي رحمه الله في كتاب الوقف والابتدا
كما في الدر المصون قوله والاية مما احتج به الى اخره هذا مما زاده المصنف
على ما في الكشاف وهو من امهات المسايل الاصولية والمجادلة منها
ما ذكر كما يشير اليه قوله مما واطلاقه التكليف يتناول الوجوب وغيره
وتقريرهم ظاهر في ان الخلاف في الوجوب وفي الايات البينات
لا مانع من اجرايه في غيره وفي تحرير ابن الهمام القدرة شرط التكليف بالعقل
عند

عند الحنفية والمعتزلة لقبح التكليف بما لا يطاق واستحالة نسبة القبيح
اليه تعالى وبالشرع عند الاشاعرة في الممكن لذاته كحمل جبل واختلف
في المحال لذاته فقيل عدم جوازه شرعي لانه تعالى قال لا يكلف الله نفسا
الا وسعها فلو كلف الجمع بين النقيضين جاز عقلا وهذا منسوب للاشعري
وقيل عقلي وتحرير محل النزاع ان مراتب ما لا يطاق ثلاث ادناها ما يمتنع
لعلم الله بعدم وقوعه او لارادته ذلك او لاخباره به ولا نزاع في وقوع التكليف
به فضلا عن الجواز قال من مات على كفره ممن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه
يعد عاصيا اجماعيا باجماع اهل الاسلام وفرقه فان الامدي نقل عن
بعض السوفسطائية انه منع جوازه كما في شرح منهاج المصنف رحمه الله واقصاها
ما يمتنع لذاته كجمع الضدين وفي جواز التكليف به تردد بناء على انه يستدعي
تصور المكلف به واقعا وتصورا لممتنع واقتضايه تردد ليس هذا محل تفصيله
والحق جوازه لا وقوعه وان قيل به ايضا والمرتبة الوسطى ما امكن في نفسه
لكنه لم يتعلق بوقوعه قدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كصعود
السما وهذا هو الواقع فيه الخلاف على المشهور عند المحققين والمراد
بالتكليف هنا طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب
على تركه لا مطلق الطلب ولا الطلب قصدا للتعجيز واظهار عدم الاقتدار
على الفعل كما في طلب معارضة القران للتحدي ثم ان النزاع في هذا انما هو
في الجواز واما الوقوع فممتنع بحكم الاستقرا الشاهد عليه النصوص
كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الاية وبهذا ظهر ان كثيرا من
تمسكات الفريقين لم ترد على المتنازع فيه هذا محصل ما في شرح المقاصد
وكله مما طبق فيه المفصل الا قوله اخيرا ان النزاع انما هو في الجواز
فانه صرح في كثير من كتب الاصول بخلافه الا ان يقال انه لم يعتد بالخلاف
في الوقوع ثم ان بعض اهل الاصول فرق بين التكليف بالمحال بالبا الموحدة
وتكليف المحال بدونها وقال الكلام هنا في الاول وفي الثاني ايضا خلاف
الاشعري على ما في منهاج المصنف قوله لانه سبحانه اخبر عنهم بانهم
الخ بيان لوجه الاحتجاج ودفع لما يرد عليه من ان ما نحن فيه ليس محالا
لذاته ولا عادة بل عقلا فقط وهو واقع بالاتفاق كما مر فقرره على وجه

سه ويدفع ما يرد عليه وان جاز ووقع وهو مستلزم لاجتماع الضدين
لزمه وقوع المحال لذاته وما يستلزم المحال لذاته محال لذاته فالمستحيل
لذاته قد وقع لان ابا لهب مثلا قد امر بالايمان بكل ما انزله تعالى و بالتصديق
ومنه انه لا يومن فصار مكلفا بانه يومن بانه لا يومن او بانه يومن وبانه
لا يومن وهو جمع بين النقيضين وحاصله ان التكليف بالشي تكليف
بلوازمه ورد بالمنع لا سيما اللوازم العدمية وهذا يحتمل ان يكون دليلا
للقايلين بالوقوع فيدل على الجواز الذي ذكره المصنف بالطريق الاولى
ويحتمل ان يكون نقضا لاستدلالهم بالاستقرا المقرر في كلام القوم وقوله
فلو امنوا الى اخره لمامورة بالاخبار المناسب للمقام قرره بانقلاب خبره
كذبا ومن المتكلمين من قرره بلزوم انقلاب علمه جهلا وهو قريب منه
وفي شرح المقاصد لا يقال لا نسلم انه لو امن لزم انقلاب العلم جهلا بل يلزم
ان يكون العلم المتعلق به ازلا انه لا يموت مومنا فان العلم تابع للمعلوم
فيكون هذا تقدير علم مكان علم لا تغيير علم الى جهل كما اذا قدر من ياتي
بالقبيح اتيا بالحسن فانه يكون من اول الامر مستحقا للمدح لا منقلبا من
استحقاق الذم لاستحقاق المدح لانا نقول الكلام فيمن تحقق العلم بانه
يموت كافرا فعلى تقدير الايمان يكون الانقلاب ضروريا وكذا من اخبر
تعالى بانه لا يومن كابي جهل وقد عرف انه ليس محل النزاع فليس
الدليل في محله وعلى تقرير اكثر المحققين هو يدل على وقوع التكليف
بالمحال لذاته لجمع النقيضين وفي ارشاد امام الحرمين رحمه الله فان
قيل ما جوزتموه عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعا
قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعا فانه تعالى امر ابا لهب بان
يصدق ويومن في جميع ما اخبر عنه ومنه انه لا يومن فقد امره
ان يصدقه بانه لا يصدقه وذلك جمع بين النقيضين وكذا في المطالب
العالية للرازي وقال ايضا ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول
العلم بعدمه امر بجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان مستحيل
ان يحصل مع العلم بعدمه امر بجمع الوجود والعدم لانه يحوج الايمان
بمقتضى المطابقة وهي بحصول عدم الايمان وقيل ما ذكره لا يدل

على

علي المكلف به هو الجمع بل تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه مقدور
للعبد بحسب اصله وان امتنع لسابق علم او اخبار من الرسول صلى الله
عليه وسلم بانه لا يومن فيكون مما هو جايز بل واقع وفيه ان الكلام
فيمن وصل اليه هذا الخبر وطلب التصديق به على التعيين وقيل المطلوب
من مثل ابي لهب التصديق بما عدا هذا الاخبار وهو في غاية السقوط انتهى
وقال شيخنا رحمه الله في الايات البينات ان الاستحالة باعتبار الانقلاب
في العلم القديم وخبر الصادق عقلي لا دخل للعادة فيه والجواز العادي
باعتبار كون الشي مما يقع نوعه متكررا كايمان الكافر فلا مخالفة بين
كونه ممكنا عقلا ومحالا عقلا لذاته او لغيره فانه بخصوصه بعد قيام
الدليل ممتنع عقلا وعادة فان نظر لكون الدليل غير لازم لزوما بينا
فهو ممتنع لغيره وان قطع النظر عن الدليل كان ممكنا عقلا وعادة
نظرا لنوعه وهو نظر دقيق ان ساعده التوفيق قوله فيجتمع
الضدان هذه عبارة الامام في المحصول ومن تبعه من اهل الاصول
وعبر في الحاصل وشرح المقاصد وغيره بنقيضين بدل ضدين وكذا
عبر به المصنف في المنهاج ووجهه ان من نظر الى الايمان وعدمه
جعلهما نقيضين وهو الظاهر فان نظر الى ان العدم غير مكلف به وانه
انما يكلف بنفس الكف وهو فعل وجودي فهما ضدان بهذا الاعتبار
والحاصل ان تصديقه في انه لا يصدقه محال ممتنع لذاته لان فرض
وقوعه مستلزم لعدم وقوعه وكل ما يلزم من فرض وقوعه لا وقوعه
فهو ممتنع بالذات فيكون ممتنعا عادة بالطريق الاولى وبهذا استدل
بعضهم على ان التكليف بالممتنع لذاته واقع فاذا كان التكليف
بهذا التصديق واقعا كان التكليف بالمحال واقعا فتدبر قوله
والحق ان التكليف الى اخره هذا اشارة الى ان القايل بعدم التكليف
به من المعتزلة ماخذه انه لا فايدة في طلب المحال وفي شرح مختصر
ابن الحاجب ان ماخذه ان الامر يريد وقوع المامور به والجمع بين
علمه بعدم وقوعه وارادة وقوعه كالتناقض وهذا بنا على ان
الامر عندهم هو الارادة وان افعال الله تعالى معللة بالاغراض الى

هذا اشار المصنف رحمه الله بقوله لا يستدعي غرضا اي لا يقتضيه
يعني انه انما يستحيل الامر بما لا يقدر عليه المكلف اذا كان غرض الآمر
حصول المامور به وحكم الله لا يكون لغرض وان ترتب عليه فوايد
ومصالح كلها نافعة لانه الحكيم المتعال وقال امام الحرمين الامر بهذا
ليس للطلب بل انه كان ممتنعا لذاته فالامر به للاعلام بانه معاقب
لا محالة لانه تعالى له ان يعذب من يشا وان كان ممتنعا لغيره فالامر
به لفايدة الاخذ في المقدمات كما قرروه في اصولهم وعليه انه لا يتوجه
على المعتزلة لانهم يمنعون هذه القاعدة وقد مر في شرح المقاصد
ان الطلب التكليفي للاتيان بالفعل واستحقاق تاركه العذاب
واندفاعه ظاهر قوله لا سيما الامتثال الى اخره الامتثال هو
الاتيان بالمامور على الوجه المطلوب شرعا كما في كتب الاصول
فالمراد ان الامتثال احق شي بعدم الاستدعا لان يكون غرضا للامر
ولذا جاز النسخ قبل الفعل ولو كان الامتثال مقصودا لم يجز والمذكور
بعد سيما منبه على اولويته بالحكم لا مستثنى كما قاله بعض النحاة
ووجهه انه كانه اخرج عما قبله من حيث اولويته بالحكم فلم
استعماله بدون لا كما في عبارة المصنف لحن غير جايز فما في عبارة
المصنف كما في شرح المفصل والمغني خطا وهو غير وارد لان الحذف
للقرينة جايز والقرينة انه شاع استعماله معها وقد قال الرضي انه
يجوز تثقيل يايه وتخفيفها مع ذكر لا وحذفها وهو ثقة فقول الدماميني
انه لم ينقله غيره وانه لم يستعمله بدونها الا العجم سوء ظن بالثقة
وليس مثله من الحزم ويجوز في الاسم الذي بعده الرفع والنصب والجر كما قالوه في
يوم في قوله ولا سيما يوم بدارة جلجل وقوله للاستقرا هو ما ذكره القوم
في اسنادهم ولم يذكروا النص وهو قوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها
الاية لانه غير صريح فيه كما سياتي بيانه والاستقرا وهو السبر والتقسيم
الاستدلال بثبوت الحكم في الجزييات على ثبوته للكلي الشامل لها ماخوذ
من قرات بمعنى جمعت وسينه للطلب لان المستقري طالب للافراد
التي يجمعها لينظر اتفاقها يعني ان التكاليف تتبعت فلم يوجد فيها

محال

محال لانه قد وقع قوله والاخبار بوقوع الشي الى اخره يعني ان الاخبار
بوقوع شي او عدمه لا ينفي القدرة التي هي شرط التكليف وصحته ولا
ينافي كون الايمان وعدمه مقدورين في حد ذاتهما وان لزم امتناع الايمان
في بعض الاشخاص لمانع اخر لتخلف ما اخبر به الله او وجود ما يخالف
علمه او اجتماع ضدين الى غيره لكن من الامور الخارجة عنه فلا يقتضي
الامتناع الذاتي فيه لان علمه بعدم الشي واخباره عنه لا يجعله ممتنعا
كما ان علمه بوجوده واخباره به لا يجعله واجبا كما ستراه وهذا جواب
عما احتج به من خالف المذهب الحق وقد مر في توجيه الاحتجاج بهذه الاية
امران الاول انه تعالى اخبر بعدم ايمانهم وامرهم بالايمان فلو امنوا انقلب
خبره كذبا والثاني لزوم اجتماع ضدين لما مر ولان تصديقه للرسول
صلى الله عليه وسلم في ان لا يصدقه تصديق له في نحو قوله سواء
عليهم اانذرتهم الاية فلو صدر منه تصديقه للرسول صلى الله
عليه وسلم في هذا الخبر علم وقوع فرد من افراد تصديقه للرسول
صلى الله عليه وسلم وهو خلاف مضمون الخبر الذي صدق الرسول
صلى الله عليه وسلم فيه وهو انه لا يصدقه في شي اصلا والعلم بوقوع
ما يناقض مضمون الخبر مستلزم لتكذيب المخبر فيه فان العلم بوقوع
الخسوف في ساعة كذا من سنة كذا مستلزم عادة لتكذيب من قال
لا خسوف في تلك السنة اصلا فيكون تصديقه الرسول صلى الله
عليه وسلم في انه لا يصدقه مستلزم لتكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم
في انه لا يصدقه اصلا وتكذيبه فيه مستلزم لعدم تصديقه فيه لامتناع
اجتماع التصديق والتكذيب في شي واحد فيستلزم عين كل منهما نقيض
الاخر فتصديقه في انه لا يصدقه مستلزم لعدم تصديقه فيه كما قرره
بعض الفضلاء هذا ثم انه قيل ان هذا جواب عن الامرين اما الاول
فظاهر لان الكذب انما يلزم اذا وقع خلاف المخبر به والتكليف بالشي
لا يقتضي ايقاعه بالفعل بل القدرة عليه والاخبار بظهر في الشي لا ينفيها
واما الثاني فبان يقال انهم لم يكلفوا الا بتصديقه وهو ممكن في نفسه
مقصود وقوعه الا انه مما علم الله انهم لا يصدقونه لعلمه بالعاصين

واخباره لرسوله صلى الله عليه وسلم كاخباره لنوح عليه الصلاة والسلام
بقوله انه لن يومن من قومك الاية الا انه اخبرهم بذلك ولا يخرج الممكن
عن الامكان بعلم او خبر ولا ينفيان القدرة عليه الى اخره كما افاده المحقق
عضد الملة والدين يعني لا يلزم التكليف بما يستلزم نقيضه لانهم
كلفوا بتصديق الرسول صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به اجمالا
وفيما علموا مجيبه به تفصيلا وقوله سواء عليهم الى اخره ليس مما علموا
مجيبه به لانه اخبار للرسول صلى الله عليه وسلم عن حالهم وليس من
الاحكام المتعلقة بافعالهم حتى يجب تبليغه اليهم فلا يكلفون
بتصديقه والتصديق بغيره مما جاء به ممكن ووقوعه منهم عادة فلا يكون
التكليف به تكليفا بالمحال وتعلق العلم بالاخبار بعدم صدقه منهم
لا يخرجه عن الامكان لانهما تابعان للوقوع لا سببان له على انا لا نسلم
انهم امروا به بعد ما نزل انهم لا يومنون قوله كاخباره الى اخره هذا
تلخيص لما قاله الامام من ان ما يدل على العلم بعدم الايمان لا يمنع من
وجود الايمان لانه لو كان كذلك وجب ان لا يكون الله قادرا على شيء لان
ما علم وقوعه يكون حينئذ واجبا فليس للقدرة فيه اثر واما الممتنع
فلا قدرة عليه فلا يكون تعالى قادرا على شيء اصلا وهو كفر فثبت ان العلم بعدم
الشيء لا يمنع من وجوده والعلم متعلق بالمعلوم على ما هو عليه فان كان ممكنا فعلمه
به ممكن وان كان واجبا كان واجبا ولا شك ان الايمان والكفر في حد ذاته
ممكن فلو وجب بسبب العلم كان العلم موثرا في المعلوم وقد ثبت انه محال
وايضا لو كان العلم والخبر مانعا لم يكن العبد قادرا على شيء اصلا كالجماد وافعاله
كلها اضطرارية ونحن نعلم بالبديهة خلافه فدل على ان كلا منهما غير مانع
من الفعل والترك ولو منع العلم بالعدم عن الوجود كان امره تعالى الكافر
بالايمان امرا باعدام علمه وهو غير معقول والايمان في نفسه من الممكنات
فيجب ان يعلمه الله كذلك لئلا ينقلب علمه سبحانه جهلا او يجمع في شيء
واحد كونه واجبا وممكنا وهو محال وقوله باختياره قيد لفعل العبد
اشارة لما تقرر في الاصول من ان الاكراه الملجئ يمنع التكليف لزوال
القدرة عليه بالاتفاق واما غير الملجئ ففيه خلاف والاصح عند المصنف

انه

انه لا يمنعه كما ذكره في المنهاج قوله وفايدة الانذار الى اخره هذا تتمة
لما قبله فان المنكرين له كما في التفسير الكبير قالوا لا يجوز ورود الامر
بالمحال في الشرع لانه كامر الاعمى بنقط المصاحف والمقعد بالطيران
وهو كبعثة الرسل للجماد فاشار الى جوابه بما ذكر وينجع مضارع نجع
بنون وجيم وعين مهملة بمعنى افاد ونفع واصله من نجع الدواء اذا نفع
المريض ففيه تشبيه لانذار الرسل بالدواء النافع ولطفه ظاهر
كما قال تعالى وننزل من القران ما هو شفاء ورحمة والزام الحجة ان لا يبقى لهم
شبهة يحتجون بها او يقولون ما جاءنا من نذير وحيازة الرسول صلى الله
عليه وسلم اي تحصيله ووصوله لها من حازه اذا ضمه وجمعه كما في
القاموس وغيره وتفسيره بالاحاطة على انه من الحيز وهو المكان تكلف ولم
نقل عليك لان الانذار وعدمه ليس سواء لديه لفضيلة الانذار
الواجب عليه على تركه واذا اريد بالموصول ناس معينون على ان تعريفه
عهدي كما هو الاصل فيه كان فيه معجزة لاخباره بالمغيب وهو موت
هولاء على الكفر كما كان بخلاف ما لو كان للجنس لعدم التعيين وهو
ظاهر قوله للحكم السابق الى اخره اشارة الى انه ترك عطفه لانه
مستانف في جواب سوال عن مطلق سبب الاستواء واصرارهم على
على كفرهم كانه قيل ما بالهم استوى لديهم الانذار وعدمه فاجيب بانهم
ختم الله الى اخره وهذا لا ينافي كونه له سبب اخر كالانهماك الاتي وان
علل هذا ايضا بما دل عليه استواء الامرين من التصميم على الكفر ولذا
قيل ان هذا الاستيناف ورد لبيان علة تلك العلة سواء اريد بالحكم
ما تضمنه لا يومنون او الاستواء او مجموع ما مر وقوله وسيان الى اخره عطف
تفسيري وكونه نتيجة لما قبله خلاف الظاهر مع ان النتيجة تستعمل
بالفاء كما اعترف به هذا القايل وكون عطف ولهم عذاب عظيم عليه يعينه
اذ لا يصلح للعطف سياتي بيانه قوله والختم الكتم الى اخره في الكشاف
الختم والكتم اخوان اي بينهما مناسبة معنوية مع التوافق في العين
واللام واكثر الحروف وهو نوع من الاشتقاق عندهم يسمونه الاشتقاق
الاكبر وهو المراد بالاخوة في مثله وهذا احسن من تفسيره به كما فعله

المصنف رحمه الله فان حقيقة الختم الوسم بطابع ونحوه والاثر الحاصل
من ذلك وحقيقة الكتم الستر والاخفا وهما متغايران فلا وجه لتفسيره
به لكنه لما لزمه ذلك جعله كانه عينه مبالغة وهو ظاهر فلا غبار
عليه كما قيل وسمي به بمعنى اطلق عليه واستعمل فيه والتسمية تكون بهذا
المعنى وبمعنى وضع العلم والمراد الاول والاستيثاق استفعال من الوثوق
ومعناه سد الابواب والاقفال على ما وراها الحفظه والمنع ومن فعل ذلك
صار ذا وثوق فالاستفعال للصيرورة كاستحجر الطين وهو احد معانيه
المعروفة قال الراغب في مفرداته الختم والطبع يقال على وجهين
مصدر ختمت وطبعت وهو تاثر الشي بنقش الخاتم والطابع والثاني
الاثر الحاصل عن الشي ويتجوز بذلك تارة في الاستيثاق من الشي والمنع
منه اعتبارا بما يحصل من المنع بالختم على الكتب والابواب نحو قوله
تعالى ختم الله الى اخره وتارة في تحصيل اثر عن اثر اعتبارا بالنقش الحاصل
وتارة يعتبر منه بلوغ الاخر ومنه ختمت القران اذا انتهيت الى
اخره انتهى وهذا تفصيل لما اجمله المصنف وغيره من معناه لغة فقوله
البلوغ بالرفع معطوف على الاستيثاق عطف قسيم على قسيم وليس
معطوفا على الكتم فيكون من جملة تفسيره ومعناه الحقيقي كما توهم
وهو مراد لما نقل اليه مطلقا لا لما اريد به هاهنا حتى يرد عليه ان
ختم الكتاب متعد بنفسه وما هاهنا متعد بعلى مع انه لا اصل له فانه
يقال ختمت الكتاب وعلى الكتاب كما صرحوا به قوله بضرب الخاتم
الى اخره الضرب ايقاع جسم على اخر وضرب الخاتم ايقاعه على ما
يوثر فيه من شمع ونحوه كما سياتي وقوله لانه كتم له اي لانه يودي الى الاخفا
والستر وهو الغرض منه فجعل عينه مبالغة كما مر وهذا بيان للمناسبة
بينها وبلوغ الاخر الوصول اليه واخره مفعول من بلغت المنزل ونحوه
لا منصوب بنزع الخافض على ان اصله الى اخره وقوله نظرا الى اخره تعليل
لاطلاق الختم على بلوغ الاخر والاحراز جعل الشي في الحرز وهو ما يحفظ
ولذا سمت العامة ما يكتب ويعلق عوذة حرزا يعني ان من اتم شيا فقد
حازه بما يحاز به مثله كحفظ القران الى اخره فكانه استوثقه وفي كلام

المصنف

المصنف رحمه الله نظر من وجهين فانه يقتضي ان اطلاق الختم على بلوغ
الاخر معنى مجازي وهو خلاف المعروف في الاستعمال ولانه يقتضي ايضا
انه ماخوذ من الاستيثاق وكلام الراغب الذي هو ماخذه صريح في انه
مجاز براسه كما سمعته انفا وفي الكشاف سالم من هذا لانه قال الختم والكتم
اخوان لان في الاستيثاق من الشي بضرب الخاتم عليه كتمانا وتغطية
لئلا يتوصل اليه ولا يطلع عليه انتهى والجواب اما عن الاول فان
اشتهاره حتى صار حقيقة في عرف اللغة لا ينافي كونه مجازا بحسب
اصل اللغة وقد عده من المجاز في الاساس واما عن الثاني فالذي ذكره
الراغب انه مجاز عن مطلق المنع كالمشفر فلا ينافي كونه حقيقة
في المنع بضرب الخاتم عليه ويوخذ منه غيره فتدبر قوله والغشاوة
فعالة نقل بعض الافاضل عن جار الله ان فعالة هنا غير منصرفة
وكذا هو في نسخ الكشاف وقال ان الاصل في امثاله ان ما كان موزونه
غير منصرف فانه يستعمل غير منصرف البتة وما كان موزونه منصرفا
ففيه وجهان الصرف وتركه بشرط ان لا يدخل عليه رب وله تفصيل
في الايضاح والرضي وذهب بعض علما اللغة الى ان هيات الكلم قد
تدل على معاني مخصوصة وان لم تكن مشتقة ومنه ما هنا فان
فعال بكسر الفا ان لم تلحقه ها التانيث فهو اسم لما يفعل به
الشي كالالة كامام وركاب وحزام لمن يوتم به ولما يركب به او يحزم
ويشد به كما مر في كتاب فان لحقته الها فهو اسم لما يشتمل على الشي
ويحيط به كاللفافة والعمامة والقلادة وهذا في غير المصادر واما
فيها ففي لابي علي في سورة الكهف فعال بالكسر في المصادر يجي لما كان
صنعة ومعنى متقلدا كالكتابة والامارة والخلافة والولاية
وما اشبه ذلك وبالفتح في غيره انتهى وقال الزجاج كل ما اشتمل
على شي مبني على فعالة نحو العمامة والقلادة وكذا اسما الصناعات
فان الصناعة مشتملة على ما فيها نحو الخياطة والعصارة وكذلك
ما استولى على شي نحو الخلافة والامارة يقتضي عدم الفرق بينهما
ونقل عن الراغب ان فعالة لما يفعل به ذلك الفعل كاللفافة

في اللغافة فان استعملت في غيره فعلى التشبيه كالخلافة والامارة فتنفى
انه كالمجرد من الهاء وهو مخالف لما والظاهر هو الاول والفعل للمتقدم
وسلمت واو الغشاوة لعدم تطرفها ولو تطرفت قلبت همزة كالغثا
وقال ابو علي رحمه الله لم يسمع منها فعل الا يائي قالوا ومبدلة من اليا
ورد بانه لا تقتضي المقلب فلعل له مادتين وعشي كغطا لفظا ومعنى
والعصابة ما يعصب على الراس ويدار عليها قليلا فان زاد فعمامة
وهي معروفة قوله ولا ختم ولا تغشية الى اخره توطية لبيان المراد
واشار الى قرينة المجاز العقلية والى ضعف حمله على الحقيقة كما نقله
الراغب عن الجبائي من انه تعالى جعل ختما على قلوب الكفار ليكون دليلا
للملايكة على كفرهم فلا يدعون لهم وليس بشي لان هذه الغشاوة ان
كانت محسوسة فمن حقها ان تدركها اصحاب التشريح والافهم باطلاعهم
على اعتقادهم واحوالهم مستغنون عنها وسياتي في كلام المصنف
رحمه الله ما يشير اليه وما قيل من انه لم يحمل على الحقيقة تحاشيا
عن نسبة الظلم والقبيح ليس بشي لانه ليس مذهب اهل السنة
وكذا ما قيل انه لا يتصور في شانه وحمله على حقيقته غني عن الرد
وما روي عن الحسن من ان الكافر اذا بلغ في الغواية غايته
زين في قلبه الكفر وعلم الله منه انه لا يومن فذلك هو الختم دليل
على المجاز لا الحقيقة كما توهم واما اسناده بعد التجوز فحقيقة
عند اهل السنة مجاز عند المعتزلة لمنعهم من اسناد القبيح الى الله
تعالى كما نقل مفصلا عن الكشاف القاشاني قوله وانما المراد
ان يحدث في نفوسهم الى اخره لما لم تصح الحقيقة علم امتناع الكناية
ايضا والكناية المتفرع عليها المجاز مجاز بحسب نفس الامر
فتبقى انه مجاز مرسل او استعارة كما ستراه والاحداث والايجاد
بمعنى والمراد بالنفوس الذوات المشتملة على الجوارح والمشاعر
والهيئة الصفة والحالة التي هم عليها والتمرن الاعتياد يقال مرن
على الشي مرونا من باب قعد ومرانة بالفتح اذا اعتاده وداومه
واصله التليين وتسبب متعلق بيحدث ويجوز تعلقه باستحباب

واستقباح

واستقباح وتنازعهما فيه والغي الضلال والانهماك التوغل واللجاج
وتعاف بمعنى تكره وتنفر ويحدث بضم اليا التحتية وكسر الدال
فهيئة منصوب والمحدث هو الله تعالى ويجوز قراءته بفتح التا
الفوقية وضم الدال ورفع هيئة على الفاعل وجملة تمرنهم صفة
لهيئة وقوله فتجعل بالمثناة الفوقية مرفوع معطوف على قوله
تمرنهم والضمير المستتر فيه للهيئة والاسناد مجازي او بالتحتية
وهو منصوب معطوف على يحدث على الاول وفاعله المستتر
لله والاسناد حقيقي وقوله فتصير ضميره للاسماع والقلوب
وقوله ابصارهم معطوف على اسماعهم او قلوبهم وتجتلي بمعنى
تنظر او بمعنى تراها مجلوة عليها كالعروس ففيه استعارة مكنية
وتخييلية وقوله كانها بدل من قوله لا تجتلي وفي نسخة فتصير كانها
وحيل مجهول بمعنى وقعت الحيلولة وقوله كانها مستوثق الى اخره
بيان للمناسبة بين ما اريد به ومعناه الحقيقي كما مر وليس هذا
معنى مجازي حتى يكون المراد كان المرسن محتاجا للتوجيه
المشهور وقد مر انه لا خلاف بين اهل السنة والمعتزلة في المجازية
وانما الخلاف في الاسناد بعد التجوز وقال الامام الراغب اجرى
الله العادة ان الانسان اذا تناهى في اعتقاد باطل وارتكاب
محظور فلا يكون منه تلفت به الى الحق يورثه ذلك هيئة تمرنه
على استحسان المعاصي وكانما يختم بذلك على قلبه وعلى ذلك
قوله تعالى اولئك الذين طبع الله على قلوبهم وعلى هذا النحو
استعارة الاغفال في قوله اغفلنا قلبه عن ذكرنا واستعارة
الكن في قوله وجعلنا على قلوبهم اكنة واستعارة القساوة في قوله
وجعلنا قلوبهم قاسية انتهى وهو كلام حسن ومنه اخذ المصنف
رحمه الله ثم اعلم ان البزار روى حديثا مرفوعا عن ابن عمر
انه ان الطابع معلق بقائمة العرش فاذا عمل العبد بالمعاصي واجترأ
على الله بعث الله الطابع فيطبع على قلبه فلا يعقل بعد ذلك
شيا فقيل انه روي مثله في كثير من الاحاديث فحملها من لم يتضلع

من الحديث على المجاز والاقوى كما في شرح السنة للبغوي اجراوها على
الحقيقة اذ لا مانع منها والتاويل خلاف الاصل ولا يخفى انه مذهب
الظاهرية والحس والعقل شاهد للتاويل فلا يغرنك كثرة
القال والقيل قوله وسماه بتذكير الضمير كما في اكثر النسخ وهو راجع
الى الاحداث او الحدوث وفي بعض النسخ سماها بتانيثه والظاهر
رجوعه للهيئة وهي الكيفية والحالة محسوسة كانت او لا فاما
ان يكون بتقدير مضاف اي احداثها او لا يقدر لما سياتي من ان الهيئة
مستعارة لها ايضا في بعض الوجوه قوله على الاستعارة الى اخره
الاستعارة تستعمل بمعنى المجاز مطلقا وبمعنى مجاز علاقته المشابهة
مفردا كان او مركبا وقد يخص بالمفرد منه ويقابل بالتمثيل كما في مواضع
كثيرة من الكشاف والتمثيل وان كان مطلق التشبيه غلب على
الاستعارة المركبة ولا مشاحة في الاصطلاح وحاصل ما قرروه
هنا ان الختم استعير من ضرب الخاتم على الاواني ونحوها لاحداث
هيئة في القلب والسمع يمنع من خلوص الحق اليهما كما يمنع الختم
فهي استعارة محسوس لمعقول بجامع عقلي هو الاشتمال على منع
القابل عما من حقه ان يقبله ثم اشتق منه الماضي ففيه استعارة
تصريحية تبعية ويلزم من التشبيه الذي يتضمنه هذه
الاستعارة تشبيه القلوب والاسماع بالاواني كما في جوامع الكلم
ويل لاقماع القول الا انه هنا تابع لذلك التشبيه لم يقصد ابتدا
فبطل ما توهم من ان في القلوب والاسماع مكنية تخييلها بالختم اذ رد التبعية
في مثله الى المكنية غير مرضي ومنه تعلم ان ما في العبارة من قوله يجعل
قلوبهم واسماعهم كانها مستوثق منها بالختم لا يدل عليه كما تخيلوه ومر
كقولهم في نطقت الحال انها جعلت لكونها دالة كانها ناطقة مع ان المراد
تشبيه دلالتها بالنطق لا تشبيهها بالناطق فهو بيان لحاصل الكلام
ولذا قيل لفظة كان كثيرا ما تستعمل عند عدم الجزم بالشيء من غير قصد
الى تشبيه نحو كان زيدا اخوك فكني بها هنا عن عدم القصد من
الفحوى وهو كلام حسن وكثيرا ما تراه في كلامهم ولفظ الغشاوة

استعير

استعير من معناه الاصلي لحالة في ابصارهم مقتضية لعدم اجتلاء
الايات والدلايل فهي استعارة اصلية مصرحة من محسوس لمعقول
كما صرح السعد كما سياتي ودعوى ان الابصار مكنية لاباء الحكم بان الختم
في التغشية مجاز وقد عرفت انه غير مقبول ويوضحه ما ذكره المدقق
في الكشف من انه انما يحسن اذا اتضح كون التخييل من روادف
المسكوت عنه وكان شايعا لا يحتاج تشبيهه بالمستعار منه
كما في نحو ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه وعالم يغترف منه
الناس اذ لا فرق بينهما سوى ان النقض تمهيد لكون المنقوض حبلا
والاغتراف منه لكونه بحرا وان لهما مزيد اختصاص بالحبل والبحر
وتشبيه العهد والعالم بهما مستفيض لا كتشبيه القلوب بالاواني
فانه انما يوخذ من ايقاع الختم عليها والمشبه احداث ذلك والمشبه
به ضرب الخاتم وقيل شبه عدم نفوذ الحق في القلوب وتحقيق نبوا
الاسماع عن قبوله بكونها مختوما عليها وتغطي عليها تثبت
بقوله كانها مستوثق منها بالختم واعترض عليه بانه اذا كان المشبه
به المختومية كان استعارة في المصدر المبني للمفعول واجيب
بان مصدر الفعل المتعدي يشتمل على معنى المصدر المبني للمفعول
كما صرح به قدس سره في بحث متعلقات الفعل من شرح المفتاح
والمقصود هنا استعارة المختومية لحالة القلوب والاسماع واظهار
المشابهة بينهما ويلزم ذلك استعارة خاتمية تعالى بالتبعية
فالمستعار لفظ المصدر المبني للفاعل المتعدي لكن المقصود
نسبته الى المفعول التي هي جزء منه والتشبيه به بل التشبيه
بلازم هذا الجزء الذي هو الهيئة والحالة لكن اداؤه بالفعل
لا يمكن الا باحدى النسبتين فالظاهر حينئذ ان يجعل المشبه
الهيئة التي يلزمها عدم نفوذ الحق لكن المقصود ما ذكرنا وبهذا
علم ما وعدته في تانيث ضمير سماها قوله وتغشيه قد قدمنا
لك ان هذه الاستعارة اصلية تصريحية لا تبعية وقد قيل
ان ظاهر تقرير المصنف والزمخشري حيث جعلا المشابهة

بين عدم احتلا الابصار والتغشية وحيث قال الاختم ولا تغشية
والية ذهب الرازي في شرح الكشاف وتابعه بعضهم فيه وايده بعض
المدققين بانهم جعلوا الاستعارة تبعيه في اسما الزمان والالة وساير
المشتقات لان المقصود الاهم فيها هو المعنى القايم بالذات لا نفس الذات
فينبغي ان يعتبر التشبيه فيما هو الاهم فتكون تبعية فان جعلنا
الغشاوة اسم الة كما ذكر في لفظ الازار والامام فيجب ان تكون تبعية
والا فلا يخلو عن خفا انتهى وقيل المفهوم من هذا ان في قوله تعالى على
ابصارهم غشاوة استعارة تبعيه كما في ختم فكانهم جعلوه بمعنى غشى
الماضي كما يدل عليه قوله سابمعنى الختم وتغشية الابصار ويويده قراة
النصب على تقدير وجعل على ابصارهم غشاوة فيوافق ما في سورة
الجاثية وهو قوله تعالى وجعل على بصره غشاوة او على حذف الجار
كما سياتي وهو مخالف لما في شرح الكشاف من انه استعارة اصلية لا تبعية
والذي يخطر بالخاطر الفاتر ان الجملة باقية على اسميتها والنكتة في تغيير
الاسلوب افادة الدوام والثبات الذي يقتضيه المقام لما تقرر في الاصول
من ان سبب الايمان حدوث العالم وتغيره المدرك بالبصر فكل عاقل
شاهده بعين الاستبصار والاعتبار استدل به ومن ترك الافكار ولم
يومن كانه لم يبصره لغشاوة خلقته على بصره وهو معنى الثبات
والدوام واما ما في سورة الجاثية فالمقام يقتضي لبيان عدم تنبههم
النصح وما لانهم بالمواعظ المتعاقبة عليهم حينا بعد حين فيناسبه
الفعل الدال على التجدد وهذا مما تفردت به ثم قال والى ما صل ان استعارة
الختم تبعية كما مر بيانه وكذا ما في قوله وعلى ابصارهم غشاوة لكن بالتاويل
الذي سمعته فظهر ان كلام شراح الكشاف بالنظر لظاهر الاية وكلام
المصنف ومن حذا حذوه بالنظر للتاويل اقول لو كان المقام مقتضيا
للثبات والدوام لم يكن لتصديره بالفعلية هنا وجه اصلا لان الاستبصار
والاعتبار بالقلب فاذا تجدد لزمه تجدد الختم ايضا واما قراة النصب
على الوجهين فالغشاوة فيها مصدر فكيف تكون استعارة تبعية
بمقتضى النظر السديد ولو سلم ان المقام يقتضي الثبات في الجملة

الثانية

الثانية تكون قراة النصب مخالفة لمقتضى المقام ومثله من وساوس
الاوهام فالحق ان العدول انما هو للايجاز وان منشا الخلاف انما هو
ان الاسم الجامد اذا اول بمشتق هل ينظر لاصله فتجعل استعارته
اصلية اولما قصد به لانه بمعنى الشي المغشي فتجعل تبعيه واما كونه
اسم الة كالازار فصحيح من غير تراض للخصمين لان الذي ادعوه هنا
انه اسم لما يشتمل على الشي كالعمامة وان ذهب له الراغب كما مر فالحمد لله
الذي هدانا بفضله لتوفيقه قوله او مثل قلوبهم ومشاعرهم الى
اخره مثل فعل ماض من التمثيل والظاهر انه معطوف على سماه لقربه
منه وتناسب جملتيهما في الفعلية والمراد بالاستعارة المقابلة للتمثيل
المجاز في المفرد كما مر وفي الحواشي انه معطوف على قوله المراد وهو بعيد
لفظا ومعنى وان قيل انه بني معناه على التمثيل ولو بناه على الاول
لم يتعرض له وفيه نظر وهو بيان لكونها استعارة تمثيلية بان
يشبه حالة قلوبهم واسماعهم وابصارهم مع الهيئة الحادثة فيها المانعة
من الاستنفاع بها في الاغراض الدينية التي خلقت هذه الالات لها
بحال اشيا معدة للانتفاع بها في مصالح مهمة مع المنع من ذلك بالختم
والتغطية ثم يستعار للمشبه اللفظ الدال على المشبه به فيكون
كل واحد من طرفي التشبيه مركبا من عدة امور والجامع عدم الانتفاع
بما اعد له بسبب عروض مانع يمكن فيه كالمانع الاصلي وهو امر
عقلي منتزع من تلك العدة فتكون الاستعارة حينئذ تمثيلية
وليس لاسنادا الى الخاتم والغشي فيها ثبت الفعلية مدخل في هذا
التمثيل كما لا مدخل له في قولك اراك تقدم رجلا وتوخر اخرى وهل
هذا التمثيل تبعي في الفعل وحده او في لفظ مركب ملحوظ بعضه ومنك
في الارادة ارتضى الشريف المرتضى الثاني وغيره الاول وعليه انما صرح
بالختم والتغشية لانهما الاصل والعمدة في تلك الحالة المركبة فيلاحظ
بازا الاجزا بالفاظ متخيلة اذ لابد في التركيب من ملاحظات قصدية
متعلقة بتلك الاجزا ولا سبيل الى ذلك الا بتخيل الفاظ بازايها وقد
قدمنا لك ما له وعليه في تحقيق الاستعارة في قوله تعالى على هدى من

ربهم فليكن على ذكر منك وقد يتوهم من ظاهر العبارة ان المشبه القلوب
والاسماع وان الختم تخييل كما ذهب اليه بعضهم ولله در العلامة حيث قال
غير انه اذا كان الغرض الاصلي الواضح الجلي تشبيه المصدر وذكر المتعلقات
بالتبع فالاستعارة تبعية كما في قوله تفرك الرياح رياض الحزن مزهرة
اذا جرى النوم في الاجفان ايقاظا فان حسن التشبيه بحسب الاصالة
انما هو فيما بين هبوب الرياح والفرك لا فيما بين الرياض والضيف او الايقاظ
والطعام واذا كان في المتعلق وذكر الفعل تبعا كما في ينقضون عهد الله
فاستعارة بالكناية لشيوع تشبيه العهد بالحبل وان كان الامران
على السوا كما في نطقت الحال فيحتمل ذكرا من تشبيه الدلالة بالنطق
والحال بالناطق حسن كما مر **قوله** ومشاعرهم الموقدة الى اخره المشاعر
الحواس وقوله وانتم لا تشعرون معناه لا تدركون بالحواس وهو جمع
مشعر بفتح الميم وكسرها لانه محل الشعور والنتقا الا انه لا يعرف
في الاستعمال كالجمع والموفة بزنة معونة بفتح فضم يليه واو ونون وهاء
التي اصابها ما افسدها وابطل احساسها وهي اسم مفعول من الانه بمعنى
العاهة اعل اعلال مقوله الا انه فعله لازم وقولهم اف الزرع اذا اصابته
افة وقد سمع تعديه في قولهم ايف الزرع بزنة قيل بصيغة المفعول
على هذا مقيسه وعلى ما قبله على خلاف القياس ولذا انكره بعض
اللغويين وفي كتاب الافعال للسرقسطي اف القوم وايفوا اذا دخلت
عليهم مشقة ويقال في لغة ايفوا قال الكسائي طعام مؤوف اذا اصابته
افة وانكر ابو حاتم طعام مؤوف انتهى وضمير بها للنفوس وقد سقط
من بعض النسخ والبا بمعنى في وعوده على الهيئة والبا للسببية جائز
وباسيا متعلق بمثل والاستنفاع طلب النفع وكانه اثره على الانتفاع
مع انه المعروف في الاستعمال لانه ابلغ فانه اذا حيل بينه وبين طلب
النفع فقد حيل بينه وبين الانتفاع بالطريق الاولى وختما وتغشية
منصوبان على التمييز ومنه تعلم انه يجوز ان يكون مجازا مرسلا
باستعماله في لازم معناه وهو المنع والحيلولة ولم يتعرضوا له لان
الاستعارة انسب وابلغ **قوله** وقد عبر عن احداث هذه الهيئة

الى اخره

الى اخره هذا ماخوذ من كلام الراغب بعينه كما قدمناه يعني انه كما عبر عن
احداث هذه الهيئة بالختم عبر عنه بما ذكر فالطبع تصوير الشيء
بصورة ما كطبع السكة وطبع الدراهم فهو اعم من الختم واخص من
النقش والطابع الخاتم وقد يفسر الطبع بالختم والطبع ايضا الجبلة
التي خلق عليها كالسجية يقال طبعت الكتاب وعليه اذا ختمته ويجري
في الطبع ما مر بعينه واما الاغفال فهو استعارة من اغفال الكتاب
التي تركه غفلا بزنة قفل اي غير منقوط ومشكول وهو ضد العجم
وقوله تعالى ولا تطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا معناه تركناه غير
مكتوب فيه الايمان كما قاله الراغب رحمه الله فلا اشكال في كلام المص
رحمه الله ومنهم من فسره بجعل الشخص غافلا فاعترض عليه بانه
غير احداث الهيئة المذكورة وغير مستلزم لها فاعتذر عنه بعضهم
وهو غفلة عن الاغفال واما القسوة فهو من قولهم درهم قسي اي مغشوش
فهو استعارة ايضا كما ذكره الراغب وسياتي تحقيقه في سورة المائدة
والاقتصار ذكر لحاصل معنى جعلها قاسية فلا يتوهم انه ليس في النظم الاقتصار
بل القوة الا انها لغة غير فصيحة ولذا عدل عنها في القران مع انها اخصر
قوله وهي من حيث ان الممكنات الى اخره هذا رد على قوله في الكشاف
من ان القصد الى صفة القلوب بانها كالمختوم عليها واما اسناد الختم
الى الله تعالى فلينبه على ان هذه الصفة في فرط تمكنها وثبات قدمها
كالشيء الخلقي غير العرضي ثم قال وكيف ما خيل اليك وقد وردت الاية
ناعية على الكفار شناعة صفتهم وسماجة حالهم وسط بذلك الوعيد
بعذاب اليم فصرف الاسناد الى الله تعالى عن ظاهره وجعله غير حقيقي
بناء على مذهبه من ان افعال العباد مخلوقة لهم فلا تسند المعاصي
والقبائح الى الله سبحانه وتعالى على ما تقرر في الكلام وضمير هي
راجع الى الامور المذكورة المعلومة من السياق من ختم القلوب
والغشاوة وتابعها ويجوز ارجاعه الى الهيئة وهو مبتدا خبره
جملة اسندت ابتداء الى الله والرابط الضمير المستتر في اسندت
ومن حيث الاول متعلق باسندت مقدم عليه للاهتمام او الحصر

بالنسبة [illegible] وحيث مضافة الى الجملة المصدرة بان المكسورة
والممكنات اسمها ومستندة وواقعة خبران لها بغير عطف لما بينهما
من شبه الاتحاد او الثاني بدل او عطف بيان والواو الداخلة على من
حيث الثانية عاطفة لجملة وردت على سندت ومن حيث متعلق
به مقدم لما مر والرابط لهذه الجملة ضميرانها وقيد الحيثية هنا للتعليل
وله معنيان اخران الاطلاق نحو الماء من حيث هو بارد بالطبع والتقييد
نحو الانسان من حيث انه ينشأ بدارنا لا يصح تملكه وهذا مع انه امر
مكشوف ذكرته لما قيل عليه من ان في تركيبه اشكالا لان الظاهر
ان قوله ومن حيث انها معطوف على من حيث ان الممكنات فيلزم
ان يكون قوله وردت الاية الى اخره خبرا لهي ولا مجال له لخلوه عن
الرابط ويمكن ان يقال الواو داخلة في الحقيقة على وردت وهو مع ما تقدم
من قوله من حيث الى اخره معطوف على مجموع وهي من الى اخره وهو مما يقضى
منه العجب واعجب منه ما قيل في توجيهه من ان الاية منصوب
على الظرفية والتقدير من حيث انها مسببة عما اقترفوه وردت
في الاية ناعية عليهم فاستسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرم وحاصل
ما رد به المصنف رحمه الله عليه ان الممكنات كلها واقعة بايجاده
وقدرته وان كانت معاصي قبيحة لانه لا قبح في ايجادها بل في كسبها
والاتصاف بها كالمصور لصورة قبيحة اذا تم محاكاتها فانه يدل
على جودة تصوره وتصويره والقبح انما هو في ذي الصورة لا في
التصوير قوله مسببة عما اقترفوه الى اخره اقترفوه بمعنى
اكتسبوه من القبائح لانه من القرف وهو قشر اللحا عن العود
والجليدة عن الجرح ثم استعير للاكتساب مطلقا الا انه متعارف
في القبح والاساءة كما قيل الاعتراف يزيل الاقتراف وهو المراد
هنا وفيه اشارة الى ان الباء في الاية سببية كما سيأتي في محله
وناعية بمعنى مظهرة ومنادية بتشهير قبائحهم وفيه ايماء الى ان
قبائحهم كانت مهلكة وقاتلة لهم كانهم قتلوا بها انفسهم قتل المسيء
بما جنته نفسه حتفا وقاتل نفسه في النار وفي الاساس عن الزا

النعي

النعي رفع الصوت بذكر الموت وكانت العرب اذا مات من له قدر ركب
راكب وسار في الارض قائلا نعاء فلانا ثم قيل مجازا نعى عليه هفوته
اذا شهرها والشناعة كالقباحة وزنا ومعنى والوخامة بفتح الواو
والخاء المعجمة كالوخام مصدر وخم البلد والمرعى بالضم اذا كان فيه
وباء وفساد هواء يضر ساكنه فاستعير هنا لكون العاقبة غير
حميدة وهو اشارة لقوله ولهم عذاب عظيم كما ان ما قبله لما قبله
وهذا رد على ما ادعاه من ان القباحة ونعيها يابى اسناده الى الله
على الحقيقة فان الاسناد للاحداث والايجاد والنعي لاتصافهم بما
اقترفوه من الفساد ولا منافاة بينهما قوله واضطربت المعتزلة
الى اخره اي تخالفت اقوالهم فيما اسند اليه تعالى مما مر ونحوه لمخالفته
لما ادعوه مما نحن في غنية عن اعادته لشهرته في كتب الاصول والاضطراب
افتعال من الضرب يقال اضطرب امره وهو في امره اذا اختلف
اختلافا يؤدي الى الاختلال قوله الاول ان القوم لما اعرضوا الى اخره
هذا ما ذكره الزمخشري بقوله القصد الى صفة القلوب الى اخره كما
ذكرناه انفا وقد قال قدس سره انه يعني ان الاسناد اليه تعالى كناية
عن فرط تمكن هذه الصفة التي هي الهيئة الحادثة المانعة وثبات
رسوخها في قلوبهم واسماعهم فان كونها كذلك يستلزم كونها مخلوقة لله
صادرة عنه فذكروا اللازم لينتقل منه الى الملزوم المقصود فيفيد قوة
الا تراهم يقولون هو مجبول على كذا ولا يعنون خلقه عليه بل ثباته
وتمكنه فيه ولما لم تمكن حقيقة الاسناد على مذهبه وجب عده مجازا
متفرعا على الكناية كما ذكره في قوله تعالى ولا ينظر اليهم وان اصله فيمن
يجوز عليه النظر كناية ثم جرد في غيره لمعنى الاحسان مجازا عما وقع كناية
فيمن يجوز عليه فظهر انه اذا امكن المعنى الاصلي كان كناية والا فمجازا
عما وقع كناية فيجوز على اطلاق الكناية عليه باعتبار اصله وان
انقلب مجازا لتغاير اعتباري ولذا جعل بسط اليد وغلها في المائدة
مجازا وفي طه كناية كالاستواء على العرش ولا منافاة بين قوليه ولا حاجة
الى الدفع بانه قد يشترط في الكناية امكان المعنى الاصلي وقد لا يشترط

فقد سبق الى بعض الاوهام من قوله كالمختوم عليها ومستوثق منها بالختم
ان المشبه به الختم المبني للمفعول دون الفاعل ولذا قيل المشبه
عدم نفوذ الحق في القلوب والاسماع لا احداث الهيئة المانعة فيها
وفساده ظاهر لانه استعير المصدر المبني للمفعول اشتق منه
فعل مبني له كما يشتق من المبني للفاعل ما بني له فينبغي ان يقال
ختم على قلوبهم الى اخره وايضا كون الشي مختوما عليه مستلزم لعدم
النفوذ فيه استلزاما ظاهرا فهو مجاز مرسل وجعله استعارة
تعسف ثم قد يشبه كون القلب مثلا قد احدث فيه هيئة مانعة
من ان ينفذ فيه الحق بكون الشي مختوما عليه وتنقيحه ان المشابهة
التامة انما هي بين النقش الحاصل في الختام والهيئة المانعة الحادثة
في القلوب والاسماع لمنعهما من النفوذ فحينئذ جاز ان يشبه
احداث هذه الهيئة باحداث ذلك النقش ويبنى منه الفعل للفاعل
وان يشبه كون القلب محدثا فيه هذه الهيئة بكون الشي محدثا
ذلك النقش ويبنى منه الفعل للمفعول وعدم النفوذ من تتمة
وجه الشبه لا مشبه ولا مشبه به والمقصود بالصفة التي نبه
باسنادها اليه تعالى على ثبات نفوذها وتمكنها هو الهيئة الحادثة
لا احداثها فتبصر انتهى اقول اتفقت كلمة محققي الشراح هنا
على ان مراده انه كناية في الاثبات كما ينعت لذاته الا انه وقع
النزاع بينهم فيما ستراه عين اليقين وترد على ما قاله الشريف
مماحذا فيه حذوهم امور منها ان الزمخشري لما لزمه بنا على
مذهبه ان لا يسند الختم الى الله حقيقة وقال بان افعال
العباد مخلوقة لهم وانما خلق الله فيهم اجسامهم وطبايعهم وقواهم
ونحوه من الاجرام والامور القارة فاسند اليه افعالهم للدلالة
على الرسوخ والثبات فيها لجعلها بمنزلتها فهو اسناد مجازي احد
طرفيه مجاز كاحيى الربيع الارض فاي داع الى ادعا مدعاه المودي
الى التعب والنزاع والتعب وليس في كلامه ما يقتضيه اصلا
وهو من الاسناد المجازي او الى السبب البعيد لانها باقداره وتمكينه

كما لا يخفى

كما لا يخفى والتمثيل له مجهول يؤيد ما قلناه والداعي لارتكابه ما سياتي
من عدة الاسناد المجازي وجها اخر وستقف فيه ان شاء الله تعالى
ومنها ان ما ذكره من المجاز المتفرع على الكناية وان تبع فيه غيره
لا يخفى ما فيه من التكلف من غير داع فان الجمع بين المجاز والكناية
في شي واحد مما لم يعهد مثله وما ذكره الفاضل المحقق في التوفيق
بين كلامي العلامة ليس ما بعد مما ارتكبوه بل لو دقق النظر في امثلة
الكناية شوهد فيها ما يؤيده والنظر السديد لا يستبعد للتقليل على انه
ذكره في الكناية التي وقع التلازم فيه في المعنى الوضعي كالنظر لا في الستر
والاثبات وبينهما بون بعيد فتدبر ومنها ان ما خطا فيه الفاضل المحقق
وادعى ظهور فساده في المصدر المبني للمفعول فهو وان تراى في النظرة
الاولى وروده اذا امعن فيما النظر علم انه غير وارد الا انه يستدعي
تقديم مقدمة هي ان المصدر اما مصرح به او في ضمن الفعل والاول
قد ذكروا فيه انه يكون مبنيا للفاعل وللمفعول ولقدما النحاة فيه
اختلاف فذهب البصريون الى انه مشترك بينهما وقالوا انه اذا
اضيف لمفعول يجوز ان يتبع بالجر والنصب والرفع على تقديره بان
والفعل المجهول كما في الحديث امر بقتل الابتر وذو الطفيتين بالرفع
اي بان يقتل الابتر وذو الطفيتين فيجوز عندهم ان يحل بحرف
مصدري وفعل مجهول فيرفع به نائب الفاعل وهو ثمرة الخلاف
فيه وارتضاه ابن مالك كما في شرح التسهيل لابي حيان وخالفهم فيه
بقية النحاة وانما معناه الحدث بقطع النظر عن ذلك وهو التاثير وقد
يراد اثره تسمحا فيظن مبنيا للمفعول وعليه الشارح المحقق في شرحه
ولذا قال بعض المتاخرين ان صيغ المصادر حقيقة في اصل النسبة
مجاز في الهيئة الحاصلة منها للمتعلق معنوية كانت او حسية للفاعل
في اللازم كالمتحركية وله وللمفعول في المتعدي كالعالمية والمعلومية
وقولهم المصدر مبني للفاعل وللمفعول تسامح يعنون به الهيئتين
اللتين هما مبنيا الحاصل بالمصدر وقد قال قدس سره في حواشي
الرضي ان النحاة جعلوا المفعول الحقيقي الذي هو الاثر عين الفعل

الذي هو التاثير بناءً على انهم لا يميزون بينهما الى اخر ما ذكره بعض
المتاخرين في تعليقة له في الفرق بين المصدر والحاصل بالمصدر
وهذا في صريح المصدر واما معنا ما الذي تضمنه الفعل فلا مانع من
ملاحظة المعنيين في كلا الصيغتين اذا كان الفعل متعديا كما هنا
فدلالة ختم المبني للفاعل على المصدر المبني للمفعول جار على السداد
من غير فساد وقد حام حول الحمى من قال الفعل المتعدي كما
يشتمل على نسبة مصدره الى فاعل ما يشتمل على نسبته الى
مفعول ما كما في شرح المفتاح والمقصود هنا استعارة مختومية
لحالة الكنار واظهار لتشابههما ويلزمها استعارة خاتمية الله
اياها وابراز المناسبة بينهما على طريق القصد فالمستعار لفظ المصدر
المبني للفاعل المتعدي لكن القصد الاصلي للتشبيه بجزء معناه
اي النسبة المفعولية لا الفاعلية بل ملازم الجزء اي هيئة المختوم
وحالته عند الختم واذا هذا المقصود في ضمن الفعل لا يمكن الا باعتبار
الاستعارة في احدى النسبتين ولا يخفى انه لا يقصد اصالة عند ادائه
الى اعتبار الاستعارة في النسبة الفاعلية بل يكفي في النسبة المفعولية
ولا بعد في اعتبار الاستعارة نظرا الى الجزء كما في استعارة الافعال
باعتبار الزمان او الحدث دون النسبة فاندفع اعتراضه قدس
سره واما ما قيل في دفعه بانه تحاشى العلامة عن تشبيه
فعل العبد بفعله تعالى صريحا واوجب ان يشبه عدم نفوذ
الايمان في قلوبهم بكون الشي مجبولا عليه فلزم منه تشبيه احداث
العبد الهيئة في نفسه بختم الله فعل بهذا اللازم وقيل ختم ولم
يعمل بمقتضى صريح التشبيه لانه لو لم يذكر الفاعل لم يفهم حمل
فعل العبد بمنزلة الامر الخلقي ولا يخفى اضطرابهم في هذا التوجيه
فتعسف لا طائل تحته ومنها ان قوله ان كون الشي مختوما عليه
مستلزم لعدم النفوذ فيه يقتضي ان يكون مجازا مرسلا وحمله
استعارة تعسف لا وجه له لان اللزوم لا بد منه في جميع المجازات
الا ترى ان استعارة الطيران لشدة العدو استعارة لا شبهة

في حسن

في حسنها والجامع بينهما السرعة اللازمة للطيران لزوما ظاهرا ولم يقل احد
انه ينبغي ان يكون مجازا مرسلا عن السرعة اللازمة له وكما في النطق
والدلالة عليها بين في المعاني قوله تشبيه بالوصف الخلقي المجبول
عليه لم يرد بالتشبيه التشبيه الذي يفاد بنحو الكاف بل الجهة التي
راعاها المتكلم خبرا عطي للوصف الذي اوجده العبد حكم الخلقي
في اسناده الى الخالق كما قال في دلائل الاعجاز ان تشبيه الربيع
بالقادر في تعلق وجود الفعل به ليس هو التشبيه الذي يكان
بالكاف ونحوها وانما هو عبارة عن الجهة التي راعاها المتكلم
واذا جاز ان يشبه الفاعل من حيث هو فاعل بالفاعل يستلزم
ان يشبه فعله بفعله في امر ما وقد ذكر في شرح التلخيص ان
المجاز الاسنادي ليس بمقصور على ما ذكروه فاي مانع من ان
يقصد في الاسناد تشبيه الفعل بالفعل خصوصا اذا تضمن
معنى بديعا فلو قلت في عدم تحرك عظيم وثباته الا اذا غزا
فيتحرك بحركته ما سواه انما يتحرك الارض اذا زلزلت شبهت
حركته بحركتها واسندت ماله الى محله من غير نظر لتشبيهه
بالارض فهنا ايضا شبه فعل العبد بفعل الله في الثبات
والرسوخ ولم ينظر الى الفاعل تادبا عن تشبيه السيد بعبيده
وان لزم كما قيل كلما يصح للمولى على العبد حرام فبطل ما قيل من ان
المراد انه استعارة تبعية شبه اعراضهم عن الحق المانع عن
نفوذه بالوصف الخلقي للشي المانع عما هو مطلوب منه في التمكن
والاستقرار ولم يصرح بالمشبه بل كنى عنه بالختم المسند الى الله
وهذا مقتضى عبارة الكتاب وسقط ما قيل من انه مضطرب
من وجوه اما اولا فلان المجاز في الاسناد انما يكون بالاسناد الى ملابس
غير ملابس هو له تنزيل الملابس منزلة ما هو له ولم يجي الاسناد
لتنزيل الفعل منزلة غير الملابس الذي هو له على ان الزمخشري
جعل هذا الوجه مقابلا للوجه الثالث الذي ذكره المصنف
وصرح فيه بانه اسناد مجازي فلو كان هذا من المجاز الاسنادي

كان ذلك التفصيل هنا لتقدمه واما ثانيا فلان اسناد الختم اليه
تعالى انما يفيد كون الاعراض عن الحق متمكنا في قلوبهم لو كان كما
يحدثه الله في العبد خلقيا لا ازالة له وليس كذلك واما ثالثا فلان
اسناد القبيح اليه تعالى وان كان مجازا مما لا يقدم عليه عاقل ومجبول
بمعنى مطبوع مخلوق من الجبلة بكسرتين وتثقيل اللام وهي
الطبيعة والخليقة والغريزة وجبله الله على كذا فطره فهو
مجبول قوله الثاني ان المراد به تمثيل حال قلوبهم الى آخره
هذا ملخص قوله في الكشاف يجوز ان تضرب الجملة مثلا كقولهم
سال به الوادي اذا هلك وطارت به العنقا اذا اطال الغيبة
وليس للوادي ولا للعنقا عمل في هلاكه ولا في طول غيبته وانما
هو تمثيل مثلت حاله بحال من طارت به العنقا فكذلك مثلت
حال قلوبهم فيما كانت عليه من التجافي عن الحق بحال قلوب ختم
الله عليها نحو قلوب الاغنام التي هي في خلوها عن الفطن كقلوب
البهائم او بحال قلوب البهائم نفسها او بحال قلوب مقدر ختم الله
عليها حتى لا تعي شيا ولا تفقه وليس له عز وجل فعل في تجافيها
عن الحق ونبوها عن قبولها وهو متعال عن ذلك انتهى وفي قوله
تضرب الجملة اشارة الى الفرق بين هذا التمثيل والتمثيل السابق
وهو ان العمدة ثمت والتصرف في الختم وهنا في مجموع الجملة
وتحقيقه انه لما ذهب الى ان القبائح الصادرة من العباد
مخلوقة لهم ولا يجوز صدوره عنه تعالى بنا على قاعدة الحسن
والقبح فلا يجوز حينئذ ان تنسب حقيقة الى الله بنا على
زعمهم كما فصل بقوله وردا في الاصلين وشهرته تغني عن ذكره
توجه السوال على اسناده في الاية فاجاب اولا بانه انما يمتنع حقيقة
وهو هنا اسناد مجازي للدلالة على تنزيله منزلة الجبلي المطبوع
عليه وثانيا بانه لو سلم اسناده اليه على الحقيقة فليس الختم
فيه بالمعنى السابق حتى يلزم المحذور على زعمهم اذ المراد به خلقهم
على فطرة خالية عن الفطنة غير قابلة لانتقاش صور كثيرة عن

المدركات كالبلة المجاذيب او البهائم الغلف ومثله مما ينسب
الى الله بالاتفاق لخلقه الذكي والاحمق والمعتزلة يأولون ما يدل
على خلقه تعالى للافعال بجعلها عبارة عن التوفيق ومنح الالطاف
في الحسن والخذلان ومنعها في ضده ونحو ذلك من افاضة الاستعداد
وعدمها ثم شبهت حال هولا في الاعراض عن الحق والاصغا له بحال
اغنام او اغنام ختم الله على مشاعرهم بخلقها كذلك فالختم بمعنى
ذلك الختم مجاز لكنه مسند الى الله حقيقة لصدوره ذلك المعنى
المجازي عنه ومجموع ختم الله مجاز مركب قد تجوز في بعض مفرداته
ومثله مشهور لا تكلف فيه او شبهت حالهم بحال مخلوق لا غرض له
قد ختم الله على قلبه من غير واسطة بطابع حقيقي فالاستعارة
تمثيلية لا يجوز في شي من مفرداتها الا ان المشبه به امر متخيل لا تحقق
له في الخارج وسياتي في قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات
والارض ومنه ما يحكى على السنة الجماد والحيوان والتمثيل يكون بالامور
المحققة نحو اراك تقدم رجلا وتوخر اخرى ويسمى تمثيلا تحقيقيا
وبالامور المفروضة كما في الاية السابقة ويسمى تمثيلا تخييليا كما
فصله العلامة في سورة الزمر وقال قدس سره ان هذا الجواب
تغيير للدعوى وهو ان لا يحمل الختم على الاستعارة ولا على التمثيل المذكوره
بل على تمثيل آخر يكون وجها ثالثا وهو ان تشبيه حال قلوبهم
فيما كانت عليه من التجافي والنبو عن الحق بحال قلوب محقق ختم
الله عليها كقلوب الاغنام او البهائم او بحال قلوب مقدر ختمه عليها
ثم تستعار الجملة اعني ختم الله على القلوب كما هي بتمام الجملة مع اسناده
من المشبه به للمشبه اما على سبيل التمثيل التحقيقي او التخييلي
فيكون المسند الى الله سبحانه اسنادا حقيقيا ختم تلك القلوب
المحققة او المقدرة حتى لا تعي شيا ولا تبح فيه اصلا سواء كان ختما حقيقيا
او مجازيا كما هو الظاهر لا ختم قلوب الكفار لان الاسناد اليه تعالى
داخل في المشبه به فلا مدخل له تعالى في تجافي قلوبهم ونبوها كما لا مدخل
للمتردد في اراك تقدم رجلا وتوخر الاخرى في تقديمها الرجل وتاخيرها اذ

كل منهما داخل في المشبه به وان فرض انه عبر عنهما او عن احدهما بلفظ
مجازي كالختم آذا حمل على المجاز الذي هو المختار اقول ما حققه صاحب
الكشاف تحقيق حقيق بالقبول الا ان ما ذكره من تغيير المدعى امر سهل
لانه ليس على حقيقته لانه تمثيل وان اختلف وجه التمثيل والمعنى
متقارب فيهما وانما غيره ليثبت ما ادعاه من ان الاسناد لا يجري
على الحقيقة الظاهرة منه وقد تحققت مما مر ان الختم في الاول
مجاز وفي الثاني حقيقة فلا وجه للتردد فيه تبعا للكشف وقد
انكشف لك اتم كشف واما ما اورد عليه من انه خلاف المتبادر
من العبارة بل هو استعارة تمثيلية متفرعة على الاستعارة الاولى
ولا بعد فيه لانه شاع مجاز المجاز كما عرف تفرع المجاز على الكناية في الوجه
الاول وبيانه ان حقيقة الكلام ضرب الخاتم على الاواني بحيث يمنع
الوصول اليها ثم استعير لاحداث الهيئة المعلومة في القلوب ثم اريد
حال قلوب الكفار فيما كانت عليه من النبو عن الحق فالمقصود تشبيه
تلك الحال بحال من تلبس بالاحداث المشبه بضرب الخاتم لا حال من
يتصف بضرب الخاتم حقيقة ففيه مبالغة كاملة انتهى ولا يخفى
ان ما ادعى تبادره مع انه ابعد مما ارتضاه الشريف المرتضى لا
يلائم عبارة الكتاب ولا يجدي نفعا فيما قصده من توجيه الاسناد
الى الله تعالى مع انه لا يسند مثله اليه على زعمهم لان الاحداث المذكور
من افعال العباد القبيحة فلا يصح اسناده الى الله وحال قلوب
الكفار بعينا من هذا القبيل فاي فائدة فيما ارتكبه بل هذا مما يكاد ان
يكون غفلة عن مرمى انظارهم ومغزى افكارهم وقوله مقدر مجرور
نعت سببي لقلوب وختم الله بصيغة المصدر نائب فاعله وجعل
القلوب قلوب بهائم لا يجري عليها التكليف اسلم من المحذوف الذي ادعوه
وانما اخروه لان اضافته الى ضمير العقلاء يا باه الا ان يدعى انه من قبيل
التجريد **قوله** ونظيره سال به الوادي الى اخره قد سمعت انفا
تفصيل الجواب الثاني وعرفت ان التمثيل على قسمين تحقيقي وتخييلي
وانهما محتملان هنا في النظم فعلى تقدير القلوب قلوب الاغنام

اوالاغنام

اوالاغنام يكون محققا وسال الوادي مثاله لان السيل واهلاكه
للناس امر محقق وعلى تقديرها قلوبا مقدرة مفروضة يكون
تخييليا ونظيره طارت به العنقا في كلامه لف ونشر وسال به
الوادي مثل يضرب لمن هلك كما قاله الزمخشري وقال الميداني
يقال لمن وقع في امر شديد به والظاهر الاول وكذا طارت به العنقا
ايضا مثل لما هلك اولمن طالت غيبته والعنقا بالف التانيث
الممدودة في اخره اسم طائر سمي به لانه في عنقه بياض كالطوق ويقال
عنقا مغرب كمبعد لفظا ومعنى بالاضافة والتوصيف قيل انه
كان بارض الرس جبل مرتفع تنزل فيه طيور كثيرة منها العنقا
وكانت عظيمة الخلق جدا ولها وجه كوجه الانسان واجنحة
كثيرة وفيها من كل حيوان شبه وكانت تاكل الطير ثم جاعت فاختطفت
صبيا ثم جارية فشكوها النبي كان ثمة قيل اسمه حنظلة بن صفوان
وقيل خالد بن سنان فدعا عليها فهلكت وقطع الله نسلها وقيل غير
ذلك وقيل انها لا حقيقة لها ولم توجد اصلا كالغول ولذا قال الصفي الحلي
لما رايت بني الزمان وما بهم **قوله** خل وفي للشدايد اصطفى
ايقنت ان المستحيل ثلاثة **قوله** الغول والعنقا والخل الوفي
وما قيل من انها اسم ملك ضعيف جدا تنبيه اسقط المصنف
رحمه الله قول الزمخشري نحو قلوب الاغنام اشارة الى نوع ما بعده
وجه واحد اوجه مستقر كما توهمه عبارته ولان الثاني انسب
بمدعاه كما بيناه لك وكذا قيل القلوب المقدر ختمها قلوب العقلاء
لانه لا يجوز عند المعتزلة ختم الله عليها الا بطريق العرض بخلاف
قلوب البهائم والزمخشري جعل الاغنام ممن ختم على قلبه وهم الجهال
او من لا ينفع وهو حزم لمذهبه لانه منع للطف عن العبد وهم يجوزونه
وقد عرفت بما قررناه لك سقوطه وان كان اسقاطه اولى فعبارته
اخصر واظهر وهذا مما ينبغي ان يتفطن له فان المصنف قدس سره
لا يعدل عن شيء مما في الكشاف الا لنكتة ونحن ان شاء الله لا نهمل شيئا
منها **قوله** الثالث ان ذلك فعل الشيطان الى اخره يعني انه اسناد مجازي

من اسناد الفعل الى المسبب كبنى الامير المدينة والمسند مجاز فيه نحو
احيى الارض الربيع وفاعله حقيقة الشيطان او الكافر واورد عليه
انه يلزمه اسناد افعال الكفرة والشياطين وقبائح الشرور كلها الى الله
تعالى فان قيل اسندتموها انتم اليه حقيقة فلم تنكرون اسنادها مجازا
قلنا نحن نسند خلقها اليه لا نفسها ولو سلم فلا قبح في ايجادها
عندنا بل في الاتصاف بها كما عرفوا انتم تدعون قبحها ولك ان تقول
هو غير وارد راسا فانهم لم يقولوا بجوازه وانما قالوا اما ورد منه موهما
للقبح ناوله كما اتفقوا على تاويل اليد ونحوها مما يوهم التجسيم
وان لم يجز اطلاقنا الجارحة عليه نعم الاقدار والتمكين من القبيح
قالوا انه قبيح ايضا كما منع الشرع من بيع آلات القتال من اهل الحرب
فما كان جوابهم فهو جوابنا فان قلت على ما ارتضيناه من الوجه السابق
فيه مجاز في الاسناد ايضا كهذا فهو تكرار محض وهو الداعي لشراح الكشاف
باسرهم على جعله كناية اياه في الاثبات كما مر وان كان تكلفا
لكنه كما قيل تدعو الضرورات في الامور الى سلوك ما لا يليق بالادب
قلت التجوز في الاسناد على وجهين لانه يكون بجعل الفعل كالفعل
في معنى كالثبات والرسوخ السابقين او الفاعل كالفاعل للملابسة
بينهما وكل منهما مجاز حكمي الا ان الاول فيه حشمة وادب عندهم فلذا قدم
لا يقال لم يجئ الاسناد لتنزيل الفعل منزلة الفعل ولم يتعرض له احد من
اهل المعاني وانما جاء لتنزيل الفاعل لانا نقول هذه شهادة نفي لا تسمع
ولو قبلت قلنا اذا شبه الفعل بالفعل لزم منه تشبيه الفاعل
بالفاعل والملابسات لا تنحصر كما مر فلا نظن السراب بحرا واي باس
في جعل وجهي المجاز الحكمي جوابين وقد فعل مثله في التمثيل من غير ان
يستبعده احد من شراحه وما قيل ههنا من انه نفي وجه اخر
لم يذكروه وان يستعار الختم للاقدار والتمكين من الاعراض الكلي
عن الحق الموجب لعدم نفوذه ووصوله الى محال القلوب تشبيها
لاعطاء القدرة على تلك الاعراض المساد لطرق النفاد بالختم وهو من
الله لان الاقدار والتمكين لا يقبح عندنا وعندهم ليس بقبيح لانه يصير

المعنى

المعنى حينئذ اقدرهم الله على الختم ومراده انه اقدرهم على احداث
الكفر والمعاصي فان قيل المعنى اقدرهم على الختم المتجوز به عن احداث
ذلك فهو تعسف بلا قرينة ثم ان المصنف رحمه الله اسقط تمثيله
في الكشاف بناقة صبوث وقوله اذا ردعا في الغدر من يستعيرها
لانه غير متعين لما مثل له كما في شروحه مع ان شهرة المجاز الحكمي تغني عن
التمثيل ولذا اسقط ما فيه من التفصيل ثم ان قوله فعل الشيطان او الكافر
تبع فيه الزمخشري وهو مناف لمذهب المعتزلة لانهم قالوا لو لم يكن العباد
خالقة لافعالهم لكان اثابة بعضهم بالايمان وتعذيب بعضهم بالكفر قبيحا
والله تعالى منزه عن فعله فالظاهر ان احداث ما يمنع عن قبول الحق من
نفس العبد لكنه نقل عنهم ان الاضلال والاغواء من فعل الشيطان كما نقله
الجنيد فتنبه قوله الرابع ان اعراقهم الى الحد الذي يظهر بعد امعان
النظر ان المراد بهذا انه لما ذكر في الاية السابقة كفرهم وغلوهم فيه بحيث
لا ينجع فيه الايات والنذر ونحوه مما يقتضي الاعراض عن الحق وعدم قبول
الايمان علم منه انه لم يبق طريق الى ايمانهم غير القسر والالجاء اليه وهو
مناف للتكليف فدل السياق والسباق على انه شبه ترك الالجاء
والقسر بختم وطبع فرضي على مشاعرهم لان الختم يمنع من الوصول
الى ما ختم عليه والنفوذ فيه وفي الالجاء الى الايمان رفع للمانع عنه وفي تركه
ابقاؤه وابقاء المانع من القادر على رفعه مانع معنى كما قيل ان السفيه
الظالم فيه بامور وهذا وان لم يخل من البعد ليس بمستبعد منهم
فانهم يركبون اطراف الاسنة في سلوك طرق الضلالة وقال
قدس سره الختم عبارة عن ترك القسر والالجاء الى الايمان فيجوز
اسناده الى الله حقيقة وتحريره ان الختم على القلوب يستلزم
ترك القسر والالجاء الى الايمان فمعنى ختم الله على قلوبهم انه لم يقسرهم
عليه وليس هذا المعنى اعني ترك القسر مقصودا في نفسه
بل لينتقل منه الى ان مقتضى حالهم الالجاء لولا ابتناء التكليف
على الاختيار وينتقل من هذا المقتضي الى ان الايات والنذر
لا تغني عنهم وان الالطاف لا تجدي عليهم وينتقل من عدم الاغناء

والالجاء الى تناهيهم في الاصرار على الضلال فاطلق الختم على ترك القسر
مجازا مرسلا ثم كني به عن ذلك التناهي فيكون هذا وجها مستقلا
في الاية كالجواب الثاني وهذا ما يقتضيه ظاهر قوله عبر عن ترك القسر
الى اخره ومنهم من قال حاصله ان الختم المستعار لما مر جعل مجازا عن
ذلك الترك بعلاقة اللزوم فهو مجاز بمرتبتين ولا يجوز ان يستعار
الختم من معناه الاصلي لترك القسر المشابه له في المنع عن وصول
الحق في شان هو لا خاصة لان الختم احداث مانع محسوس وترك
القسر رفع مانع معقول واستعارة الاحداث للعدم بعيدة على
على ان معنى المنع في ترك القسر غير ظاهر الا بعد سبق العلم
بحالهم والاية لبيانها قوله ما ذكره من ان الختم على القلوب
يستلزم ترك القسر والالجاء الى الايمان ان اراد به ان الحقيقي
الفرضي يستلزمه فلا استلزام فيه بوجه من الوجوه وان اراد
الختم المجازي السابق فهو من المجاز بمرتبتين الذي لم يرضه ههنا
وقوله ينتقل منه الى ان الايات والنذر لا تغني عنهم الى اخره لا يخفى
انه صريح معنى قوله ان الذين كفروا سواء عليهم اانذرتهم ام لم تنذرهم
لا يؤمنون كما مر تقريره فما معنى تكلف الكناية عنه بعد التصريح
به وما المقتضي لهذا التكلف بعد النداء عليه وهذا لم يظهر له
وجه اصلا وقوله ولا يجوز ان يستعار الختم الى اخره اذا تدبرت
ما قررته لك انما ظهر ما فيه فتدبر فان هذا المقام من مزالق
اقدام الافهام ومما ينبه ما يتحير الناظر فيه كما قيل ان هذا ليس وجها
مستقلا كما هو الظاهر وان قال به الشارحون بل مبني على
الاستعارة السابقة فان الختم الحسي بمعنى ضرب الخاتم الحسي
ليست لزم ترك القسر والالجاء الى الايمان فان الالجاء والاحداث
متنافيان فلا يليق ذلك بشانه تعالى على زعم المعتزلة قوله
لم يقسرهم يقال قسره على الامر قسرا من باب ضرب بمعنى
قهره والجاه والترامي تفاعل من الرمي والمراد به التزايد والترقي
فيه يقال رميت على الخمسين وارميت اذا زدت كما في الاساس صيغة
التفاعل

التفاعل للمبالغة وهو المناسب لما بعده لان فرط الزيادة تؤدي
الى التناهي اي بلوغ النهاية والوصول الى الغاية وقيل هو مجاز
عن التناهي لان المتناظرين في الرمي يبذلان جهدهما فيه فهو
مكرر مع ما بعده ورسوخ الاعراق كما في كتب القوم كناية عن الثبات
والتصميم كما يقال له اعراق في اللوم قال
جرى طلقا حتى اذا قيل قد جرى • تداركه اعراق سوء فبلدا
ومن فسره بضمايرهم المحتجبة بابدانهم لم يصب وعرق الشجر
والنبات اصله وسنبته وجمعه عروق واعراق وقوله ابقاء على
غرض التكليف اشارة لما تقرر في الاصول من ان الالجاء والاكراه
الملجي يمنع صحة التكليف بالمكره عليه لانه لا يبقى للشخص معه
مقدرة واختيار والتكليف مبني على ذلك فان القادر هو الذي
ان شاء فعل وان شاء ترك واستحكمت بمعنى قويت واصله بمعنى
اتقنت يقال احكمت الامر اذا اتقنته فاستحكم وقوله الاشعار
على الى اخره الاشعار بمعنى الاعلام ويتعدى بالباء والمصنف عداه
بعلى لانه ضمنه معنى التنبيه وهم بينما هم لون في الضلالات
قوله حكاية لما كانت الكفرة الى اخره يحتمل انه حكاية له بلفظه
اذ لا مانع من ان يقوله بعينه وحينئذ يقطع النظر فيه عن كونه
حقيقة او مجازا لكنهم اطبقوا هنا على انه حكاية بالمعنى فان
كون القلوب في اكنة هو معنى الختم عليها كما ان وقرالاذان ختم
عليها وثبوت الحجاب تغشية الابصار فيكونه عبارة المحكي ما في
الاية الاخرى قال الشارح الفاضل رحمه الله هو حكاية لكلام
الكفرة واما ان الختم على هذا حقيقة او مجاز ففيه تردد ذكر في
قوله وقالوا قلوبنا غلف ارادوا انها في اغطية جبلة وفطرة وفي
قوله قالوا قلوبنا في اكنة انها تمثيلات لنبو قلوبهم عن الحق
انتهى وقال قدس سره الاسناد الى الله حينئذ حقيقة لانهم يجوزون
اسناد القبيح اليه تعالى فان جعل الختم حقيقة كان هذا وجها
مستقلا وان جعل مجازا كما هو الاولى كان راجعا الى ما تقدم وقوله

معلوم من حال الكفرة مع اجماعهم انهم من ادعا انهم يجوزون اسناد
القبيح اليه فانه لا دليل عليه بل على خلافه فانهم لما ادعوا بطلان ما جاء
به لم يكن الاعراض عنه وعدم قبوله قبيحا بل مستحسنا كما لا يخفى
ثم انه يرد عليهم ان الختم هنا مجاز قطعا لان معناه ضرب الخاتم
كما مر وهو مفقود بنا على ان معناه ما في الاية الاخرى وكونها اغطية
جبلية لا يشعر بذلك بل بخلافه ثم انه ليس في عبارة المحكي اسناد
الى الله اصلا والكلام مسوق لتوجيه الاسناد وكون الكلام تمثيلا
لا ينافي حقيقية الاطراف والجواب بان مجازية الختم اعم من كون التجوز
فيه نفسه ومن كونه في الكلام المشتمل عليه كما قيل لا يجدي نفعا
واورد على هذا الجواب ان المقصود من هذه الاية تاكيد ما قبلها
ولذا لم يعطف وعلى تقدير الحكاية ليفوت هذا وقيل في رده ان قولهم
هذا يدل على كمال اصرارهم على الكفر فيؤكد عدم ايمانهم وعدم نفع
الانذار فيهم وهذا بين وان خفي على السعد والسيد وكم من بين
يخفى لدقته وهذا غريب فان الذي في شرح الفاضل اعتراضه
على الوجه الثالث دون هذا والذي في شرح السيد ما نصه اعترض
على الخامس بانه يا باه سوق الكلام فان القصد بختم الله الى تقرير
ما تقدم من حال الكفار وتاكيده سوا جعل استينافا او لا
انتهى ومراده انه ليس فيه ما يدل على الحكاية لعدم لفظ القول
ونحوه وقصد الاستهزا والتهكم غير قصد التقرير والتاكيد
وان كان مال معناه اليه فتدبر **قوله** تهكما واستهزا الى اخره التهكم
والاستهزا بمعنى هنا وهو ظاهر وفي شروح الكشاف انه يفهم بالذوق
السليم ووجه بانه اذا نقل كلام احد مع ظهور بطلانه يفهم منه
الاستهزا وهذا كما في قوله تعالى لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب
والمشركين منفكين حتى تاتيهم البينة رسول من الله يتلو
صحفا مطهرة لان الكفار كانوا يقولون قبل مبعث النبي صلى الله
عليه وسلم لا ننفك عما نحن فيه حتى ياتينا النبي الموعود به في
التوراة والانجيل فلما جاءهم كفروا به فحكى الله كلامهم تهكما على

سبيل

سبيل الوعيد والتهديد ولو كان اخبارا لزم تخلفه والتشبيه في الحكاية
فقط او في الحكاية والتهكم كما في شروح الكشاف وسياتي معنى هذه
الاية في محله **قوله** ان ذلك في الاخرة الى اخره وهذا ليس بقبيح
لان الاخرة ليست بدار تكليف ولانه جزاء سيئة وقبح الا عمالهم
في الدنيا فليس بظلم بل عدل ويؤيده معنى قوله تعالى ونحشرهم
الى اخره وكذا عطف قوله ولهم عذاب عظيم لان المراد به عذاب
الاخرة وفي الاستشهاد بالاية اشارة الى ان الختم مجاز عن ابطال
المشاعر ففيه حينئذ تجوزان في المادة لما ذكرنا وفي الصيغة لانه
مستقبل عبر عنه بالماضي لتحققه فقولك فقيل بمعنى يضرب
وقد اورد عليه ما اورد على الخامس ايضا ويدفع بالعناية فتامل
قوله ان المراد بالختم وسم قلوبهم الى اخره يعني ليس المراد به
ما مر حتى يمتنع اسناده الى الله بل هو سمة وعلامة في قلوبهم
لتعرفهم الملائكة فلا يدعون لهم ولا يخفى ضعفه وان نقل
عن الحسن البصري واختاره الجبائي ووضع العلامة على القبيح
ليجتنب غير قبيح بل حسن كما قيل
عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه • والختم على هذا ليس بحقيقة
بل استعارة تبعية ويحتمل ان يكون مجازا مرسلا كالمشفر
بمعنى مطلق الشفة اذ الختم علامة مخصوصة وقوله في الدر المصون
الختم لغة الوسم بطابع او غيره ان اراد هذا فسلم والا فلا وجه له
وقوله لغة لا يا باه والقول بان الختم كناية عن الوسم لان الشي
عند بلوغ اخره يوضع عليه علامة يتميز بها بعينه وقد رد هذا
بانه غير مناسب لقوله وعلى ابصارهم غشاوة ايضا وقوله وعلى هذا
الى اخره المنهاج كالمنهج الطريق اي جرى على هذا الاسلوب الخلاف
بيننا وبين المعتزلة في كل ما ينسب اليه تعالى من هذا القبيل فنحن
نقول هو مسند اليه حقيقة ولا قبح فيه كما قيل
من عرف الله ازال التهمه • وقال كل فعله لحكمة • وهم يتكلفون
تاويله بما مر ونحوه على ما هو معروف في الاصول وانما اشبع الكلام

فيه هنا الا انه اول اية وقع فيها ذلك **قوله** وعلى سمعهم معطوف الى اخره
لما احتمل ان يكون على سمعهم وما عطف عليه خبرا مقدما للغشاوة او
عاملا فيه على التنازع مع ان عطف على قلوبهم اولى واحسن
معنى لتعينه في الاية التي ذكرها فيه لان القران يفسر بعضه بعضا
واما تقديم القلب هنا وتاخيره هناك فلان المراد هنا بيان اصرارهم
على الكفر وعدم قبول الايمان الذي معناه او عمدة معناه التصديق وهو
متعلق بالقلب فمقتضى هذا المقام تقديمه والمقصود هنا بيان عدم قبول
النصح والعظة وهي مما يتعلق بالسمع فالمناسب ثمة تقديمه وقيل في توجيهه
ان الختم على السمع مقدمة لمنع القلب عن الفهم فلذا قدم في النظم ولكون
القلب واحواله مقصودة بالذات يوخر في محل اخر وهو مع ما فيه من الابهام
غير مخل بالتمام والوفاق فذكر على سمعهم يقتضي دخوله تحت الختم وهو ظاهر
وفي قول المصنف على قلوبهم الهام لاحتمال عطف مجموع الجار والمجرور
على مثله كما هو الظاهر المتبادر وعطف المجرور فقط لان الجار لتكرره
في حكم الساقط ولذا لم ينقل قوله على قلوبهم مع ان صنيعه اخصر ويفهم
مما ذكره ان قوله على ابصارهم غشاوة ابتدا لا تعلق له بما قبله كما في
الاية المذكورة وقد صرح به في الكشاف وادعا ان المصنف نظر في
تركه من قصور النظر وكيف يتوهم هذا وقد صرح به فيما سياتي حيث
جعله مبتدا او قال انه من عطف الجمل فلو ذكره هنا كان تكريرا
بلا فايدة **قوله** لانهما لما اشتركا الى اخره هذا وجه اخر لا نصاله بما قبله
متضمنا للسبب ومعناه ان فعل القلب وهو الادراك لا يختص
بجهة فما نعه يمنعه من جميع الجهات ايضا وان اختص وقوعه
بجانب الا انه لا يتعين فجعل الختم عاما لمنعه وقارن السمع لانه يدرك
الاصوات من جميع الجهات وكل قرين بالقارن يقتدي واما ادراك
البصر فلا يكون الا بالمحاذاة والمقابلة فجعل المانع له ما يمنع منها
ايضا وهو الغشاوة لانها في الغالب كذلك كغاشية كما قال تعالى لهم
من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش فخصها بجهة العلو المقابلة وقد
يكفي في النكات ولا يضره ستره لجميع الجوانب كالازار وقيل الغشاوة

انما

انما تكون بين الرائي والمرئي فتختص بالمقابلة وهو واضح لا سترة فيه
وقوله في الكشف فيه نظر لان الغطا والغشاوة ولا ينبي عن خصوص
جهة المحاذاة فالوجه ان الغشاوة مشهورة في امراض العين فهي
انسب بالبصر من غير حاجة لما تكلفوه يعلم ما فيه مما قررناه وقال
في القلب والسمع خاص فعلهما دون المعنى لما سياتي وفي الانتصاف
الاسماع والقلوب لما كانت مجوفة كان استعارة الختم لها اولى والابصار
لما كانت بارزة وادراكها متعلق بظاهرها كان الغشي بها اليق والنكات
لا تتزاحم **قوله** وكرر الجار الى اخره الشدة لان الختم على الشي وعلى
ما يوصل اليه اشد من الختم عليه وحده او عليهما معا فان ما يوضع
في خزانة اذا ختمت خزانته وختمت داره كان اقوى في المنع منه
واما الاستقلال فلان اعادته تقتضي ملاحظة معنى الفعل المعدى
به حتى كانه ذكر مرتين ولذا فرق النحاة بين مررت بزيد وعمرو
ومررت بزيد وبعمرو بان في الاول مرورا واحدا وفي الثاني مرورين
والعطف وان كان في قوة اعادة العامل ليست ظاهرا في افادته
كاعادته لما فيه من الاحتمال وهذا معنى ما في الكشاف مع ان هذا
اوضح واظهر لانه قال فيه لو لم يكن تكرير لكان انتظاما للقلوب
والاسماع في تعدية واحدة وحين استجد للاسماع تعدية على حدة
كان ادل على شدة الختم في الموضعين انتهى فان قوله في الموضعين
اشارة الى الاستقلال الذي صرح به المصنف وقيل ختم يستعمل
تارة متعديا بنفسه يقال ختمه فهو مختوم واخرى بعلى فاذا
عدي بعلى دل على شدة الختم لان زيادة اللفظ تدل على زيادة
المعنى وليس هنا معنى مناسب سوى الشدة والاستقلال
لما مر هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام والعجب ان صاحب الكشاف
ذكر الفايدة الاولى دون الثانية ولم يتعرض لحلها جمهور الشراح
وبعض افاضل المتاخرين بينها بما هو بيان للثانية انتهى يعني
الشريف حيث قال في شرحه لقوله ادل على شدة الختم لان ملاحظة
معنى الجار في كل منهما يقتضي ان يلاحظ مع كل واحد معنى الفعل

المعدي به فكان الفعل منكورا تقديرا انتهى ولا يخفى ما فيه فانه ان اراد بزيادة
المعنى زيادة الكم فهو بعينه ما بعده فيتبع فيما قرر منه وان اراد زيادة
الكيف فليس فيما ذكره ما يدل عليه والحكم في كلام المصنف التشبيه
او المحكوم به وهو الختم قوله ووحد السمع للامن الى اخره رفع لما يختلج
في الخواطر من ان مقتضى انتظام الكلام ان تجري المذكورات على نمط واحد
فيوتى بها كلها مفردة او مجموعة فلم افرد هذا دون اخويه فوجه بانه
يطرد افراد ما حقه الجمع اذا امن اللبس كما في قوله
كلوا في بعض بطنكم تعفوا ❊ فان زمانكم زمن خميص ❊ فذكر بطنكم في موضع
بطونكم لذلك فلو البس مثله لم يجز كما في ثوبهم وفرسهم في محل يحتمل
الاشتراك وهو غير مراد او لانه مصدر في الاصل والاصل فيه الافراد
لصدقه على القليل والكثير فلا يجمع ما لم يرد تنوعه لمحا للاصل وهذا
صحيح وقيل انه مرجح لانه الاصل ولا مقتضى للعدول عنه وفيه انه
عند السايل له مقتضى لا ينكر وهو مجانسة اخويه وتعدده في الواقع
فالظاهر ما قيل من ان المرجح الاختصار والتفنن مع الاشارة الى نكتة
هي ان مدركاته نوع واحد ومدركاتها انواع مختلفة وقيل الجواب
انه اذا تساويا فتعيين الطريق ساقط ودلالة افراده على وحدة
متعلقة لا يعلم من اي الدلالات هي ورد بانها دلالة التزامية فهي يكتفي
فيها باي لزوم كان ولو بحسب الاعتقاد في اعتبارات البلغاء وعلى تقدير
مضاف مثلا وعلى حواس سمعهم او مواضع سمعهم فالسمع بالمعنى المصدري
لانه كما قال الراغب قوة في الاذن تدرك بها الاصوات وفعله يقال
له السمع ايضا ويعبر تارة بالسمع عن الاذن وتارة عن فعله كما انهم
عن السمع لمعزولون والحواس جمع حاسة وهي القوة التي يدرك
بها الاعراض الجسمية والحواس هي المشاعر الخمس انتهى فما قيل
عليه من انه مجرد تجويز نحوي لان حمل السمع على المعنى المصدري بدون
ذكر هذا المضاف بعيد وفي تقديره نظر لا وجه له وقرا ابن ابي عبلة
في الشواذ وعلى اسماعهم واستشهد له بقوله
قالت ولم تقصد لقيل الخنا ❊ مهلا لقد ابلغت اسماعي ❊ وما قيل

في توجيه

في توجيه الافراد ان المراد سمع كل واحد وهذا وان كان حقه الافراد
الا ان حمل الجمع على كل فرد فرد جايز لا واجب كما قيل في قوله تعالى يخرجكم
طفلا على وجه واعلم انه قال في المثل السائر ان مما هو من صناعة
البلاغة بمنزلة عليته اختلاف الالفاظ فمنها ما لا يحسن استماعه
الا مجموعا كاللب فلذا لم ترد في القران مفردة لان الجمع فيها احسن
وبضده ما ورد مفردا ولم يرد مجموعا كالارض واما المصادر فالافراد
فيها هو الحسن ومما جاء منها مجموعا قول عنترة فان تبرا فلن
انفث عليه وان يفقد فحق له الفقود فهذا غير سايغ ولا لذيذ وان
كان جايزا وكله يرجع الى الحاكم الذوق السليم فان قلت الدلالة الالتزا مية
من توابع الوضعية واللزوم معتبر فيها بالنسبة لمدلول اللفظ وضعا
سواء كان لزوما عقليا كما اعتبره اهل الميزان او اعم منه فيشمل العرفي
وغيره كما هو عند الادباء واهل المعاني ومدلول السمع الحاسة او فعلها
كما مر ولا دلالة لذلك على وحدة المتعلق او تعدده وهذا هو الذي
قصده المدقق في الكشف فما وجه رده قدس سره قلت اراد ان
الكلام البليغ الملقى للمخاطب اذا قصد به ما اتضح دلالته عليه بعد
تصريحا فان قصد ما يستلزمه يكون كناية لزومية وان لم يكن
ذلك مما وضع له كما قرر في شرح قول السكاكي ان اخراج الكلام
لا على مقتضى الظاهر يسمى كناية وهو مما خفي على بعض شراحه
او نقول وحدة اللفظ تدل على وحدة مسماه وهو الحاسة
ووحدتها تدل على قلة مدركاتها في بادي النظر ومثله يكفي في اللزوم
عرفا وقيل اعتبار البلغاء دلالة رابعة كما ان العادة طبيعة خامسة
وهذا مخالف لما قرره في شرح المفتاح فليحرر التوفيق بينهما
فانه يحتاج لمزيد تدقيق ومنه تنبيه لوجه جمع القلوب
كثرة والابصار قلة وان كان ذلك هو المعروف في استعمال
العرب في جمعها قوله الا بصار جمع بصر الى اخره في الكشاف البصر
نور العين وهو ما يبصر به الرائي ويدرك المرئيات كما ان البصيرة
نور القلب وهو ما به يستبصر ويتامل وكانهما جوهران لطيفان

خلق الله فيهما ليتبين الابصار والاستبصار انتهى وعدل المصنف
عنه لما فيه من التطويل والخفا والبصر في الاصل مصدر بمعنى ادراك
العين واحساسها كما في كتب اللغة ثم تجوز به عن القوة التي هي سببه
وعن العين التي هي محله وشاع هذا حتى صار حقيقة في العرف تتبادره وهو
المناسب للختم والغشاوة لتعلقهما بالاعيان والقوة واحد القوى وهي
في العرف العام معنى يصدر به عن الحيوان افعال شاقة وعندها الضعف
وعند الحكما معنى راسخ هو مبدا للتغير وصدور الاثار والقوة البصرية
عندهم معنى في ملتقى العصبتين الواصلتين من الدماغ الى الحدقتين
من شانه ادراك الالوان والاشكال وتفصيله معروف في محله ومحل
هذه القوى اجسام لطيفة بخارية تتكون من لطيف الاخلاط وتسمى
ارواحا عند الاطبا واشتهر اطلاق النور عليها فيقولون في الاعشى ضعف
نور بصره وفي الاعمى فقد نور بصره وقال الامام الغزالي في كتاب المشكاة
اسم النور بالنور الباصر احق منه بالنور المبصر وهذا مراد الزمخشري
وفيه كلام في الشروح ايراده هنا من الفضول وقد كفانا المصنف
رحمه الله مؤنته بتركه قوله ولعل المراد بهما في الاية الى اخره العضو
بضم العين ويجوز كسرها وبضاد معجمة يليها واو الظاهر انه اراد به
جزء من اجزا البدن مطلقا الا ان اهل اللغة كما في العين وغيره قالوا
انه مخصوص بالجزء المشتمل على لحم على عظم كاليد والرجل فعلى هذا هو
هنا مجاز ولا ضير فيه وفي قوله اشد اشارة الى ان في الاخر مناسبة
ايضا باعتبار محله او التقدير فيه كما مر لا انه يتوجه عليه اذا كان
البصر مصدرا انه كيف يتم ما مر في توجيه افراد السمع بانه لمح اصله
ووجه المناسبة تقدم تقريره وهو جار على التجوز نظرا لاصله
او لان احداث المصيبة يكون فيها واتى بلعل لعدم جزمه به والظاهر
انه تادب منه في التفسير بغير الماثور وهذا دابه وداب السلف
نفعنا الله ببركاتهم وفي الكشاف ان الزمخشري يعبر بكان فيما لم
يسبق فيه بنقل ولذا قال كان هنا وقيل انما عبر بكانه فيه لانه ناشئ
عن ظن وتخمين كسائر الامور العقلية التي يدعونها واما كيفية

الابصار

الابصار فليس هذا محلها قوله وبالقلب ما هو محل العلم الى اخره
الظاهر انه الجسم الصنوبري المعروف لانه اشهر في الايات
والاحاديث ولسان الشرع انه محل العلم وكونه في الدماغ او مشترك
بينهما مبني على ثبات الحواس الباطنة التي لم يثبتها الشرع والكلام
فيها مشهور وقيل انما قال ما هو الى اخره ليشمل الدماغ ولا يخفى
ضعفه والقلب في الاصل مصدر سمي به لتقلبه او لانه لبه ولذا سمي
العقل لبا ايضا قوله وقد يطلق ويراد به العقل والمعرفة
الاطلاق لغة فك القيد والعقال ونحوهما والمراد به هنا الاستعمال
وقد يراد به استعمال بدون قيد وشرط وهو فيهما حقيقة عرفية
والعقل يقال للقوة المتهيئة لقبول العلم وللعلم المستفاد بها واصل
معناه الامساك بعقال ونحوه كما قال
قد عقلنا والعقل اي وثاق وصبرنا والصبر مر المذاق
وفي جمع المصنف بين يطلق والعقل ايهام تضاد وفيه لطف لا يخفى
والعقل هنا ان كان العلم بالكليات والمعرفة العلم بالجزئيات
كما هو احد معانيها فذكره للتعميم وان كان مطلق الادراك فهو
المراد بالمعرفة ايضا وقيل العقل بمعنى التعقل وعطف المعرفة
عليه عطف تفسيري لئلا يراد به القوة العاقلة واستشهد
بالاية على ان المراد بالقلب فيها العقل بعلاقة الحالية والمحلية
كما اشار اليه بتبيله وقد قيل عليه انه مخالف لما فسره به في سورة
ق من قوله اي قلب واع يتفكر في حقايقه وتنكيره وابهامه
تفخيم واشعار بان كل قلب لا يتفكر ولا يتدبر وقال الشيخ في الدلايل
بعدما نقل تفسيرهم القلب في الاية بالعقل منكرا على من
فسره به ان المرجع اليه لكن ذهب عليه انه كلام مبني على
تخييل ان من لا ينتفع بقلبه فلا ينظر ولا يعي بمنزلة من عدم
قلبه جملة كما في قول الرجل غاب عني ولم يحضرني يريد
انه يخيل الى السامع انه غاب عنه قلبه بجملته ويريد انه لم يكن
علمه هناك وكذا اذا قال لم اكن هناك يريد غفلته عن شيء فهو

يضع كلامه على التخييل وفي الايضاح كلام الشيخ حق لان المراد بالاية
الحث على النظر والتوبيخ على تركه فان اريد بهذا التفسير ان المعنى
لمن كان له عقل مطلقا فهو ظاهر الفساد وان اراد ان المعنى لمن كان
له عقل ينتفع به ويعمله فيما خلق له من النظر فتفسير القلب
بالعقل ثم تقييده بما قيد به عار عن الفايده لصحة وصف القلب
بذلك بدليل قوله تعالى لهم قلوب لا يفقهون بها اقول هذا ليس
بشي لان المقصود بصدده بيان معاني القلب لغة وبيان وجوه
استعماله في النظم فذكرها احدها هنا تبعا لغيره كالراغب تتميما
للفايدة ثم لاينافي ذكره لوجه اخر ثمت وتفسيره به هذا بحسب
جليل النظر واما بحسب دقيقته فالمال واحد لان من فسره بالعقل
وسكت عن توصيفه جنح ايضا الي ما جنح اليه الشيخ من تنزيل
الموجود منزلة المعدوم لعدم غنا به فكان من لا يتدبر لا عقل له
راسا كان الشيخ لما ابقاه على اصله وحقيقته اشار الى ان من
لا يعي ولا يفهم بمنزلة الجماد الذي لا قلب له ومن قدر الصفة نظر الى
الظاهر وسلك الطريق الواسع فما في الايضاح لا وجه له نعم كلام
الشيخ فيه من لطف التخييل والجري في ميدان البلاغة العربية
ما لا يخفى وقد الم بمثله الشعرا وعدوه من لطيف المعاني كما قيل
قالت وقد سالت عنها كل من ٭ لاقيته من حاضر او بادي
اناني فؤادك فارم طرفك نحوه ٭ ترني فقلت لها واين فؤادي ٭ وفي ذريعه
الشريعة لما كان تاثير هذه القوة من الدماغ قيل مسكن الفكره وسط
الدماغ ومسكن الخيال مقدمه ومسكن الحفظ والذكر موخره ولما كان
قوام الدماغ بل الجسم كله من القلب الذي هو منشا الحرارة الغريزيه
عبر الناس عن هذه القوى مرة بالدماغ فقيل لمن قويت قوه المدركه
له دماغ ولمن ضعفت فيه خالي الدماغ وتارة بالقلب وهو اكثر وعليه
قوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب انتهى **قوله** وانما جاز امالتها
الى اخره يعني ان الصاد حرف مستعل وهو عند النحاة واهل الادا
مناف للامالة فيمنع منها لانها ان تنحو بالفتحة نحو الكسره وبالالف

نحو اليا

نحو اليا وذلك مقتض للتسفل الصوت والاستعلا مقتض لخلافه
فوجهوه بان سببه هنا الكسرة الواقعة على الرا وهو كما بينوه
في مباحث مخارج الحروف وصفاتها حرف مكرر لتكرره على اللسان
في النطق به فانه يرتعد واظهر ما يكون التكرير اذا شدد او وقف
عليه فكسرته بمنزلة كسرتين فتقوى السبب حتى ازال المانع وهذا
معنى ما في الكشاف من ان الرا المكسورة تغلب المستعليه لما فيها
من التكرير كان فيها كسرتين وذلك اعون شي على الاماله وان
يمال ما لا يمال ولم يرتض هذا الامام الجعبري في شرح الشاطبية
والرايية فقال وجه الامالة مناسبة الكسرة واعتبرت الكسرة
على الرا دون غيرها لمناسبة الامالة الترقيق لا ما توهمه المعللون
لقوتها بالتكرير لعدمه يعني ان طايفة فهموا من قولهم ان الرا حرف
مكرر انه حقيقة وليس معناه الا ان اللافظ بها يجب عليه المحافظة
عليها لئلا يقع تكرير وهو خطا عظيم اذ لم يقل احد بان في نحو ضرب
راين انتهى ولا يخفى ان فيها تكريرا تاما يدركه الطبع السليم وان كان
في الوقف والتشديد اظهر وما ذكره العلامة مما تتفق عليه اهل
العربية وايده الوجدان فتدبر **قوله** رفع بالابتدا عند سيبويه
الى اخره هذا مذهب الجمهور وخص سيبويه لانه مقدمهم والاخفش
يجعله فاعلا بالظرف وان لم يعتمد على ما يجب الاعتماد عليه من النفي
والاستفهام واخواتهما وهو محل الخلاف والاخفش لا يمنع صحة كونه
مبتدا كما توهم والالتباس مخصوص بالخبر الفعلي كما مر فلهذا كان فيه
الوجهان اذا اعتمد بالاتفاق وان اختلف في الارجح لانه اجمال
لا لبس والفرق بينهما مما خفي على كثير حتى توهم اتحادهما وهو فاسد
قطعا والفرق بينهما ان في الالباس فهم خلاف المراد وفي الاجمال
عدم الفهم مطلقا لانه لا يفهم من المجمل شي بدون بيان ولا ضرر
في عدم الفهم انما الضرر في فهم غير المراد كذا افاده شيخنا في حواشي
شرح التسهيل وقيل الرفع بالابتدا لا يختص بسيبويه لاتفاق
ما عدا الاخفش عليه اذا لم يعتمد على ما يجب اعتماد اسم الفاعل عليه

حتى يعملوا والذي اختص به سيبويه انه لا يكتفي بالاعتماد على ما سوى
الموصول ويشترط كون المرفوع حدثا وقال الرضي اذا لم يعتمد الظرف
على احد الاشيا الستة ولم يقع بعده ان المصدرية فالمرفوع مبتدا
مقدم الخبر وعند الكوفيين والاخفش في احد قوليه هو فاعل الظرف
لان الكوفيين لا يجوزون تقديم الخبر على المبتدا واما الاخفش فيجوز
ارتفاعه على الابتدا ايضا لتجويزه عمل الصفة بلا اعتماد وله
في الظرف قولان قوله ويويده العطف على الجملة الفعلية اي يويد
راي الاخفش عطفه على جملة ختم الفعلية لان الاصل الاقوى
في متعلقه ان يقدر فعلا لا سيما اذا وجد ما يقتضيه كالعطف
على مثله وما قيل من انه لو قدر وصفا ضعف من وجهين عمل اسم
الفاعل والظرف من غير اعتماد ضعفه اقوى منه وحينئذ فقوله
ولهم عذاب عظيم مثله ويفيد ايضا بنصب غشاوة وقيل ان
التحقيق ان جعل اسمية معطوفة على الفعلية وعدل عن فعليتها
للدلالة على الثبوت والدوام الذي اقتضاه المقام لان سبب الايمان
على ما تقرر حدوث العالم وتغيره وهو لا يدرك الا بحاسة البصر وكون
الجملتين دعائيتين ليس بشي هذا والظاهر انا ان لم نقل بان هذه الجملة
وما عطف عليها حالية ثابتة على كل حال وعليه الاشكال فوجه العدول
عن الفعلية الى الاسمية وترك التناسب المطلوب انه قصد فيه الى ان
غشاوة البصر ثابتة جبلية فيهم كما قال تعالى ان في خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب فمن لا لب له لا ينظر
نظر استبصار في الانفس والافاق بخلاف عدم التصديق وعدم
الاصغا للنذر فانه متجدد فيهم قديما وحديثا فدل النظم على انهم كلما لم
يمتثلوا اوامر الرسول لم يجبروا على مقتضى العقول لخبث طينتهم
والطبع على طويتهم وهذا هو السر في التعبير بالغشاوة الخلقية
في العين وهذا من بدايع التنزيل التي ينبغي العض عليها بنواجذ التعويل
قوله وقرئ بالنصب الى اخره هذه القراآت كلها شواذ الا المشهورة
منها وهي غشاوة بكسر الغين المعجمة مع الالف بعد الشين والرفع

ولذا عبر

ولذا عبر المصنف بقرئ المجهول والنصب نصب غشاوة ثانيا المكسور اوله
وقال قدس سره لا بد في النصب مطلقا من تقدير فعل كجعل واحداث
على طريقة قوله علفتها تبنا وماء باردا وفيه مناقشات منها انه
نقل عليه انه يرد نصبه قول المصنف وغيره انه على حذف الجار وايضا
انه يحتمل كما في البحر ان يكون غشاوة اسما وضع موضع مصدر من
معنى ختم كقعدت جلوسا لان معنى ختم غشى وستر فكانه قيل
تغشية على سبيل التاكيد ويكون قلوبهم وسمعهم وابصارهم مختوما
عليها مغشاة وايضا ليس هو من قبيل علفتها تبنا وماء باردا سوا
قدر فيه جعل او نصب على نزع الخافض لان الغشاوة ليس مما
يختم عليه كالقلب والسمع بل مما يختم به وبين المختوم عليه والمختوم
به فرق ظاهر وقد صرح به في الحاشية في قوله تعالى افرايت من اتخذ
الهه هواه واضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره
غشاوة فمن يهديه من بعد الله افلا تذكرون فجعل البصر مختوما
عليه بالغشاوة فان قلت هل في تغاير اسلوب ما هنا وثمة نكتة غير
التفنن فانه عكازة اعمى قلت لما ذكر هنا الكتب السماوية وهداية
من اهتدى بها من المومنين وهم السعدا ازلا وابدا ثم عقبهم باضدادهم
الذين لم يفدهم الانذار اصلا بين ذلك وعلله بان مشاعرهم مجبولة
على الغواية وعدم قبول الحق وافادان بصرهم وبصيرتهم مستمرة
ثابتة على عدم نظر الايات البينات قبل الدعوة وبعدها فلذا عدل
فيها الى الاسمية اذ ترك التصريح بالفعل وثمة ذكر من عرف الحق ثم
عدل عنه كاهل الكتاب الذين لما جاءهم ما عرفوا كفروا به فناسب التصريح
بجعل متجددا للغشاوة ولذا صدرت بقوله افرايت وقدم السمع فيها وما
قيل من انه في الحاشية قصد بيان عدم قبول النصح وعدم المبالاة
بالمواعظ المتواصلة اليهم حينا بعد حين فناسب الفعل الدال
على التجدد لا يصلح وجها لمدعاه فان قوله تعالى سواء عليهم الى اخره
ادل على ما ذكره لصراحته فيه كما لا يخفى فهذا غفلة او تغافل
اقول ما ذكره قدس سره من قوله علفتها تبنا وماء باردا كقوله

ستقلدا سيفا ورمحا وقوله فزججن الحواجب والعيونا وهو اصل
من اصول العربية معناه انه اذا عطف على معمول عامل معمول اخر
لا يليق عطفه عليه بحسب الظاهر لمانع منه معنوي او صناعي وفيه طرق
احدها التقدير والثانية ان يضمن العامل المذكور معنى عامل عام
لهما او يتجوز به عنه كما نقلتها في الاول وحاصلا وحسن فيما بعده وذكر
الثعالبي رحمه الله انه من المشاكلة ووجه ما قاله من انه يتعين
كون ما ها هنا من هذا القبيل ان القران يفسر بعضه بعضا وقد
صرح في غير هذه الاية باخراج الابصار عن حكم الختم الى التغشية المغايرة
له بعينه وهذا انما جعله مصدر الختم من معناه كما في البحر ويقتضي
عدم انتصابه بنزع الخافض لانه لم يقدر له فعل يقتضي اشتراك
القلوب والاسماع فيه والا كان فيه تعسف لانه اذا ارتكب التقدير
فليقدر فعل متعد بنفسه وقد قيل عليه انه يزيفه الوفاق على
الوقف على سمعهم وفوت نكتة تخصيص الختم بما عدا الابصار
ويحتمل ان يكون غشاوة مفعول ختم والظروف احوال اي ختم
غشاوة كائنة على هذه الامور لئلا يتصرف فيها بالرفع والازالة
انتهى وفيه نظر قوله وبالضم والرفع الى اخره اي قرئ في الشواذ
بضم الغين ورفعه وبفتح الغين المعجمة ونصبه وضم الغين وفتحها
لغتان وقرئ غشوة بكسر المعجمة مرفوعا وبفتحها مرفوعا والتخصيص
في مثله يقال لا يبالي عن وجهه وعشاوة بفتح المهملة والرفع وجوز
فيه الكسر والنصب من العشى بالفتح والقصر وهو الرؤية بالنهار
دون الليل ومنه الاعشى والمعنى انهم يبصرون الاشيا ابصار
غفلة لا تنظر غير الواضح لا ابصار عبرة او انهم لا يرون ايات الله
في ظلمات كفرهم ولو زالت تلك الظلمة لابصروها وقال الراغب
العشا ظلمة تعرض في العين وعشي عن كذا عمي قال تعالى ومن
يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا وعلى هذا معناه ظاهر قوله
وعيد وبيان لما يستحقونه الى اخره الظاهر انه معطوف على ما
قبله فيكون بيانا لاصرارهم بان مشاعرهم ختمت وان الشقوة

في الدارين عليهم ختمت وهو غني عن البيان وليس استينافا ولا حالا
وقيل انه دفع لما يتوهم من عدم استحقاقهم العقاب على كفرهم لانه
بختم الله وتغشيته وفي استعمال اللام المفيدة للنفع وجعل فائدتهم
ونفعهم العذاب العظيم تهكم بهم ولا وجه له فان اللام انما تفيد النفع
وتقع في مقابلة على في الدعا وما يقاربه ولم يقل به احد هنا ولا يقال
عليهم العذاب فلا تهكم فيه وهي لام الاستحقاق وفي المغني لام الاستحقاق
هي الواقعة بين معنى وذات نحو الحمد لله والامر لله وويل للمطففين
ولهم في الدنيا خزي ومنه وللكافرين النار اي عذابها انتهى وهذه
الجملة ولهم في الدنيا خزي اسمية قدم خبرها استحسانا لان النكرة
موصوفة ولو اخر جاز كما في قوله تعالى واجل مسمى عنده وسيأتي تفصيله
ويجوز ان يقال تقديمه للتخصيص وقيل انه تهويل لما يستحقونه
من القتل والاسر في الدنيا والعذاب الدائم في العقبى ومن وجوه
تهويله بيان ان ما يستحقونه من العذاب مخصوص بهم فلا يعذب
عذابهم احد ولا يوثق وثاقه احد قوله والعذاب كالنكال الى اخره
اما اتحادهما في البنا وهو الوزن فظاهر واما في المعنى فبينه
بقوله نقول الى اخره وقد اختلفوا في اصله فقيل انه من قولهم عذب
الرجل اذا ترك الاكل والشرب والنوم فالتعذيب حمله على ان يجوع
ويظما ويسهر وحاصله الامساك ومنه العذب لمنعه من العطش
كما قيل ما بال ريقك ليس ملحا طعمه ويزيد في عطشي اذا ما ذقته
ويقمع بمعنى يزيل واصل معنى القمع الكف والردع المنع والزجر ويقال
لغراب الما البارد العذب ايضا بنون وقاف وخاء معجمة اخره وكذا
الفرات وفي الكشاف ويدل عليه تسميتهم اياه نقاخا لانه ينقخ العطش
اي يكسره وفراتا لانه يرفته على القلب اي يفتته ويكسره وعلى
القلب وزنه فعال الا انه قيل عليه انه تعسف لانه لم يرد رفات
بمعنى فرات قط وقد يقال مراده انه يلاحظ فيه معنى اعتبره الواضع
حتى اذا لم يوجد صريحا تصرفوا في مادته بالتقديم والتاخير
فليس لنا قلبا حقيقيا وهذا كثيرا ما يذكره في العين والتهذيب ولبعده

توهم بعضهم ان القلب فيه بمعنى الجارحة ولا وجه له وقال ابن الصايغ
انه لم يرده ولكنه اوهمه كما يقال للثقيل خفيف على القلب واما كون
الوقت الكسر وللذكور اولا المنع وبينهما فرق فقد دفع بان
الكسر يعبر به عن المنع كما يقال كسر سورته اذا كفها فبينهما
مناسبة او الردع موثر ولا تاثير اعظم من الكسر **قوله** ثم انتسح
فاطلق على كل قادح الى اخره انتسح مبني للمجهول واصله انتسح
نيه فهو لمشترك ولو قرىء معلوما جاز لكن الاول اولى والقادح
اسم فاعل من قدح بقاف ودال وحا مهملتين بمعنى مثقل والمراد
مولم شاق مطلقا وان لم يكن ما يقارا دعاء وقال السجاوندي
العذاب ايصال الالم الى الحي مع الهوان فايلام الاطفال والبهايم
ليس بعذاب وقوله فهو اعم منهما ذهب كثير الى ان ضمير التثنية
للنكال والعقاب لان النكال ما كان رادعا والعقاب بمعناه
او هو ما يجازى به كعقاب الاخرة والعذاب اعم اذ هو ما يولم مطلقا
فيشمل عذاب البهايم والاطفال وغيرهما وقيل معناه اعم من
ان يكون نكالا وما لا يكون نكالا لوجوده في كل منهما بدون
الاخر ومن رجع الضمير الى العقاب فقد زاغ عن سنن الصواب
انتهى يعني لان العقاب لم يذكر قصدا بل للتفسير وانه على هذا
التفسير مطابق لكلام الكشاف ولكنه ليس مما ذكره اقرب
عند الانصاف حتى يدعي انه خطا **قوله** وقيل اشتقاقه
من التعذيب الى اخره قال الراغب في مفرداته قيل اصل التعذيب
من العذب فعذبته ازلت عذب حياته على بناء مرضته وقذيته
وقيل اصل التعذيب اكثار الضرب بعذبة السوط وقيل من قولهم
ماء عذب اذا كان فيه قذا وكدر فعذبته بمعنى كدرت عيشه وقال
ايضا التمريض القيام على المريض وتحقيقه ازالة المرض عن
المريض كالتقذية في ازالة القذا عن العين انتهى والقذا ما يسقط
في العين فيولمها او الشراب فيعاف واقذاه اوقع فيه القذا وقذاه
ازاله او نفعه فهو ضد وهذا تحقيقه على ما بيناه ومنه علم

ما اراده

ما اراده المصنف رحمه الله وان التفعيل فيه للسلب كالافعال
ومعنى عذبه ازال ما يستعذبه كمرضه وقذاه وانما اوضحناه مع
وضوحه لما وقع فيه من الخبط حتى قيل ان التمريض التوهين
وحسن القيام على المريض فكانه جعل حسن القيام على المريض
ازالة للمرض عنه وقيل لعله وحده بمعنى الازالة وقد سمعت
التصريح به من اهل اللغة وانما جعل العذاب مشتقا من التعذيب
فالمراد انه ماخوذ منه في الاصل ثم استعمل في الايلام مطلقا وقطع
النظر فيه عن الازالة وما قيل من ان الثلاثي لا يشتق من
المزيد في الاصل الاكثر وقد يجعلونه مشتقا وماخوذا منه اذا
كان اظهر واشهر كما قالوا ان الوجه مشتق من المواجهة وفيه
ان العذاب ليس بثلاثي لانه اسم مصدر للتعذيب ولو قيل
اصله العذب كما قيل اتضح ما قاله **قوله** والعظيم نقيض
الحقير الى اخره التناقض عند المنطقيين اختلاف القضيتين
بحيث يلزم من صدق احدهما كذب الاخرى وبالعكس والنقيض
ان الذالان على معنى وعدمه والمراد بالنقيض هنا ما يرفع
الشيء عرفا كما قاله قدس سره فاذا قيل هذا كبير او عظيم رفع
الاول بانه صغير والثاني بانه حقير ولا اختلاف بينهما بالايجاب
والسلب فهو بمعنى المقابل هنا وفسروه بما يعلم منه وجه
اختيار العظيم على الكبير في التوصيف به ولما كان الحقير دون
الصغير كان العظيم فوق الكبير لان كل واحد من الحقير والصغير
خسيسان والحقير اخسهما كما ان كل واحد من العظيم والكبير
شريفان والعظيم اشرفهما فتوصيف العذاب به اكثر في
تهويل شانه من توصيفه بالكبير الا ترى الى جريان العادة
بان الاخس يقابل بالاشرف والخسيس بالشريف فما يتوهم
من ان نقيض الاخص اعم مما لا يلتفت اليه في امثال هذه
المباحث وقال الراغب عظم الرجل كبر عظمه ثم استعير
لكل كبير واجري مجراه محسوسا كان او معقولا معنى كان

اوعينا والعظيم اذا استعمل في الاعيان فاصله ان يقال في الاجزا
المتصلة والكثيران يقال في المنفصله وقد يقال في المنفصله
عظيم نحو جيش ومال عظيم وذلك في معنى الكثير اقول محصل
ما قالوه هنا ان العظيم والكبير يستعملان في الاجرام والمعاني
والعظيم فيهما فوق الكثير فناسب الوصف به دونه وقد تبعه الامام
في تفسيره هنا وهو مخالف لما ذكره في اوايله في قوله في الحديث القدسي
الكبريا ردائي والعظمة ازاري حيث جعل الكبريا قايمة مقام
الردا والعظمة مقام الازار وقد علم ان الردا ارفع من الازار فوجب
ان يكون صفة الكبر ارفع من العظمة لان الكبير هو الكبير
في ذاته سوا استكبره غيره ام لا واما العظمة فعبارة عن كونه
بحيث يستعظمه غيره واذا كان كذلك كان الصفة الاولى عالية
واشرف من الثانية وهو مناف لما ارتضاه هنا فتدبر قوله
ومعنى التنكير الى اخره راد قوله في الاية اشارة الى شمول ما ذكره
المصنف رحمه الله تبعًا للعلامة لتنكير غشاوة وعذاب فهو
توطية لما بعده فالتنكير فيهما للنوعية والمعنى ان عذاب الاخرة
نوع من العذاب غير متعارف كعذاب الدنيا وجعل صاحب المفتاح
التنوين للتهويل وفسره بالتعظيم وقد رجح كل من السلكين طايفة
وكل حزب بما لديهم فرحون وقد قيل الاقسام اربعة هي ان التنوين
اما للنوعية او للتهويل وهما شديدا التناسب واما ان يكون الاول
للنوعية والثاني للتهويل وهو ايضا بليغ او على العكس وهو مرجوح
واختار التعامي على العمى تنبيها على ان ذلك من سوء اختيارهم وشامة
اصرارهم على انكارهم لانه كتجاهل اذا اظهر من نفسه الجهل وعلى
التعظيم معناه غشاوة اي غشاوة والقول بانه انسب بقوله
عظيم معارض بالمثل لان حمله على التنويع اظهر لاستفادة التعظيم
من صريحه وحمله على التاكيد لا حاجة اليه والابهام بالمدح السم
اشارة الى العذاب كما ان العظام جمع عظيم اشارة لصفته وقوله
لا يعلم الى اخره اشارة الى ان عظيم وتفخيمه لابهامه حتى كانه

تما

مما لا يوقف على كنهه كما في الحاقة ما الحاقة قوله نوع غشا هذا معنى
قوله كما في الكشاف نوعا من الاغطية غير ما يتعارفه الناس وهذا
النوع هو المعنى المجازي الذي مر تقريره وقيل الظاهر منه ان يراد
بالغشاوة بواسطة التنكير نوع من المعنى المجازي اي غطا التعامي
وكان وجهه ان تحمل الغشاوة على عموم المجاز وفيه بعد جدا والظاهر
ان يراد مجازا بالغشاوة غطا الله تعالى فيراد بالتنكير نوع منه ثم
الظاهر ان تحمل التنكير على النوعية والتعظيم معا كما حملا على التكثير
والتعظيم معا في قوله تعالى فقد كذبت رسل انتهى ولا يخفى ان ما ذكره
تكلف لما لا حاجة اليه واما حمله التنكير عليهما فمتجه لان مال التنويع للتعظيم
ايضا لافادته الابهام الدال عليه ولا فرق بين المسلكين الا في العبارة وفي
كلامهم اشارة اليه فتامل قوله لما افتتح سبحانه كتابه الى اخره في الكشاف
افتتح بذكر الذين اخلصوا الى اخره والمصنف رحمه الله لخصه وزاد فيه
التصريح بالكتاب والظاهر ان المراد منه القران فيقتضي ان سورة
البقرة اوله وافتتاحه وهو بنا على ان سورة الفاتحة بمنزلة
الخطبة والثنا والدعا يقدم على مقاصد الكتاب ولا ضير فيه ولو
اريد بالكتاب السورة استغنى عن التوجيه ولذا قال بشرح حال
الكتاب ولم يقل بشرحه واعادة المعرفة معرفة في مقام ربما
اقتضى المغايرة والقاعدة المشهورة غير كلية كما قاله العراقي
وان وقع خلافه في القران كقوله قل اللهم مالك الملك توتي الملك من
تشا وعلى الاول هو جار عليها والشرح اصله لغة بسط اللحم ونحوه
ومنه شرح الصدر اي بسطه بنور الهي وروح من الله وشرح الكلام
والكتاب اظهار ما يخفى من حاله ومعانيه وهو المراد هنا لانه وان كان
مجازا صار حقيقة عرفية وقوله وساق بيانه ذكر المومنين الى اخره
بيانه فاعل ساق واصل السوق تسيير الدواب فتجوز به هنا عن اقتضا
ذكره كما يقال سياق الكلام لما يتجر له وواطات بمعنى وافقت وطابقت
قوله ثنى باضدادهم الى اخره قيل انه يتمشى على العهد ولا يتمشى على
كون تعريف الذين كفروا للجنس مثنا وفيه تخلص وغيرهم كالمنافقين

سواء جعل عاما خص بالخبر او مطلقا قيد به كما مر واجيب بانه اذا اختص
من الناس بالمنافقين او هم بعضهم دل على ان الباقين هم الخلص
ضرورة لا لان اللفظ خاص بهم بل لان افراد بعض الافراد بحكم خاص
يدل على بقاء الباقي على اصل الحكم كما اذا قلت رايت بني فلان الكرما
وبنو فلان منهم العلماء دل على اشتراك الكل في الكرم وان بعضهم
علما فلو قلت ذكرا ولا من ليس منهم عالما ثم ثانيا العلما منهم كان
كلاما جاريا على الصحة وقيل عليه ان ضعفه ظاهر لانه لا يدل
على اختصاص الذكر بالاخص غايته انه حكم على الجنس بحكم يتناول
الفريقين ثم على بعضهم بحكم خاص به كما يقال بنو فلان كلهم علما
ومنهم فقها فانه لا يكون الاول ذكرا لغير الفقها بالخصوص لا يقال
المراد ان المقصود الاصلي من ذكر الحكم المشترك المجاهرون بالكفر
لمقابلته بالمنافقين لانا نقول ذلك ايضا ممنوع فان افراد بعض
الافراد كالمنافقين لايراد الاحوال المختصة بهم لا لانه غير مقصود
اصالة من الحكم السابق والفاضل الشريف لم يلتفت لهذا اشارة الى
عدم ارتضائه له وفي بعض الحواشي ان الوجه ان مراد العلامة
بقوله ان الذين كفروا اذا كان اللام للعهد او للجنس الذين محضوا
الكفر ظاهرا وباطنا اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان
الجنس مطلق والمطلق ينصرف الى الكامل ولا شك ان المتمحضين
للكفر ظاهرا وباطنا هم الكاملون في الكفر فان قيل لا يرد هذا راسا
على الزمخشري حتى يتكلف لدفعه لما مر من قوله ان الايمان الصحيح
ان يعتقد الحق ويعرب عنه بلسانه ويصدقه بعمله فمن اخل
بالاعتقاد وان شهد وعمل فهو منافق ومن اخل بالشهادة فهو كافر
ومن اخل بالعمل فهو فاسق فاذا كان الكافر عنده مقابلا للمنافق
كيف يتوجه عليه اعتراض لكنه وارد على المصنف رحمه الله وقيل
انه اشار الى ان المراد بالذين كفروا الماحضون المجاهرون بالكفر
بقرينة السياق وهو ذكر المومنين ظاهرا وباطنا والسياق وهو
ذكر المنافقين وحالهم وقد اطلق الكافر على ما يعم الماحض
والمنافق

والمنافق اما بالاشتراك او التجوز حيث قال الكفر جمع الفريقين معا وصيرهم
جنسا واحدا وكون المنافقين نوعا من نوعي هذا الجنس مغايرا للنوع الاخر
بزيادة قيد كالخديعة والاستهزا لا يخرجهم عن ان يكونوا بعضا من
الجنس اقول هذا زبدة ما في الشروح من القيل والقال والحق الذي لا محيد
عنه انه لا اشكال فيه اما على العهد فظاهر غني عن البيان واما على
غيره فالجنس ومسمى اللفظ كما يكون بحسب اللغة والوضع الاول يكون
بحسب العرف سواء كان عاما او خاصا واصطلاحيا نحو عرف الشرع والعرف
العام انما يقال لمن اظهر جحده وانكاره سواء كان عن صميم اعتقاد او عتو
وعناد كما ان المومن من وافق ظاهره باطنه في التصديق واما اطلاقه
على هذا او على ما يشمل المنافق وهو من اظهر الاسلام وابطن الكفر
بحسب نفس الامر وحقيقة اللغة والمراد هنا الاول على ما يشهد له
السياق والسياق ولله در الفاضل الشريف ما ابعد مرماه واسعد مغزاه
حيث طوى هذا البين فتدبر **قوله** محضوا الكفر بتشديد الحاء
وتخفيفها بمعنى اخلصوه واصل المحض اللبن الذي لا ماء فيه ثم تجوز به عما
ذكر واشتهر حتى صار حقيقة فيه وقوله لم يلتفتوا الفتة الالتفات
الانصراف من جانب الى اخر واللفت بكسر فسكون بمعنى الجانب فنصبه
على الظرفية تسمحا او على نزع الخافض اي الى جانبه ويجوز ان يكون
مفعولا مطلقا وعدم الالتفات الى جانبه ابلغ من عدم الالتفات اليه
والضمير للايمان المعلوم من السياق والنظم وكونه لله بعيد وابعد منه
وان قرب لفظه كونه للكفر ظاهرا وباطنا على ان المعنى لم ينظروا الى الكفر
حتى يظهر لهم قبحه ودراسا بمعنى اصلا وبالكلية وفي ذكره مع الالتفات
لطف لا يخفى **قوله** ملمه الى اخره بتشديد اللام جواب لما اي اتى به
ثالثا واصل الذبذبة حكاية صوت الشيء المعلق به ثم استعير لكل حركة
واضطراب وتذبذب المنافقين ترددهم بين الايمان والكفر واضطرابهم
بميلهم تارة الى المومنين وتارة الى الكافرين وانحصار الاقسام في الثلاثة
ظاهر وقوله تكميلا للتقسيم علة له ووجهه ان الناس بحسب الاعتقاد
اما مومن ظاهرا وباطنا او كافر كذلك او كافر باطنا مومن ظاهرا ولا يرد

عليه سبطن الايمان ومظهرا الكفر كعمار لانه مومن لقوله تعالي الامن اكره
وقلبه مطمين بالايمان ثم هذا كله بقطع النظر عما مر من الاصرار وعدمه
وعن خصوص التعريف فسقط ما قيل من انه انما يتم اذا لم يعتبر
في الكفر التصميم والختم اذ لو اعتبر لم يكمل التقسيم لخروج من لم
يصمم علي الكفر عن التقسيم وان لم يعتبر اشكل ادخال المنافقين
المصممين على ان اعتباره لابد منه لقوله سوا الي اخره وقد صرح
بدخولهم ولذا قيل انه انما يلزم على اعتبار العدم لا على عدم الاعتبار
والفرق ظاهر قوله وهم اخبث الكفرة كونهم اخبث وابغض لما ذكره
بقوله لانهم الي اخره لا ينافي كون غيرهم اخبث باعتبار اخر والخلاف المذكور
في كلام الامام لفظي قال اختلفوا في كفر المنافق والكفر الاصلي ايهما اقبح
فقيل الاصلي اقبح لانه جاهل بالقلب كاذب باللسان وقيل غيره لان
المنافق كاذب ايضا مع زيادة امور اخر منكرة ومن الناس من لم يتنبه
له فظنه مخالفا لكلام المصنف وليس بشي وقوله ابغضهم الي استعمله
في الكشاف وقيل عليه استعمل افعل من غير الثلاثي وللمفعول
وليس بقياسي ولا يرد اعتراضا لانه سمع من العرب قديما كما في القاموس
وغيره وقوله توهموا الكفر الي اخره في المصباح موهت الشي طليته
بماء الذهب والفضة وقوله مموه اي مزخرف او ممزوج من الحق
والباطل انتهى والمراد بالتمويه هنا الستر اما استعارة او مجازا
مرسلا لانهم ستروا الكفر واظهروا الاسلام وقوله وذلك
الي اخره بيان لما جا في حقهم اجمالا وهو ظاهر كما ستراه عن قريب وهذا
بحسب الظاهر يدل علي انهم اعظم جرما من الكفار والعمه في البصيرة
كالعمي في البصر والتطويل لذكره الاول في اربع ايات والثاني في اثنين
ثم نعي حال هولا في ثلاث عشر اية بذكر ادعايهم الايمان ثم تكذيبهم الايمان
ثم تكذيبهم وذكر مخادعتهم وتلبيسهم ومرض قلوبهم وتسفيههم
للمومنين الذين هم ارجح الناس احلاما وقوله وجهلهم بصيغة ماضي
التجهيل عطف علي طول وهو من قوله لا يشعرون ولا يعلمون
واستهزا بالماضي من الاستهزا وبهم جار ومجرور متعلق به وهو معطوف

على

علي طول او جهل اشارة لقوله الله يستهزي بهم والتهكم في قوله اشتروا
الي اخره وقوله لم تومن قلوبهم قال الطيبي الايمان ان كان مجرد
تصديق الجنان ينسب الي القلب حقيقة والي غيره الجوارح مجازا
ولذا فسر امنوا بافواههم بالظهر او كلمة التوحيد وان كان مجموع
التصديق والاعمال فنسبته الي الشخص حقيقة والي الجوارح
مجاز وقوله سجل علي عميهم وفي بعض النسخ علي غيهم وهو مناسب
للطغيان وهذا اشارة الي قوله يمدهم الي اخره والمراد بالتسجيل
الحكم القطعي واصله كتابة السجل وهو اكتاب الحكم قيل وقد توهم
ان قوله جهلهم وقوله استهزاهم بصيغة المصدر المضاف الي الضمير
فيهما وهو خطا لعدم التطويل في بيان جهلهم واستهزايهم وليس بشي
وان كان الاول ارجح رواية ودراية لانه علي هذا التطويل بالنسبة
الي المجموع لا الي كل علي حده وهو ظاهر وضرب الامثال وقوله مثلهم
الي اخره وطول بمعني اطنب فيما قيل من ان التعبير بالاطناب انسب
ببلاغة القران لا وجه له وقوله انزل معطوف علي طول قوله
وقصتهم عن اخرها الي اخره هذا معني قوله في الكشاف وقصة
المنافقين عن اخرها معطوفة علي قصة ان الذين كفروا كما تعطف
الجملة علي الجملة يعني كما قاله المدقق في الكشف وتبعه الفاضلان
انه ليس من باب عطف جملة علي جملة ليطلب مناسبة الثانية
مع السابقة بل من باب ضم جمل مسوقة لغرض الي اخري مسوقة
لاخر والمعني بالعطف المجموع وشرطه المناسبة بين الغرضين
فكلما كانت المناسبة بين القصتين اشد وامكن كان العطف
بينهما اشد واحسن ولا يتكلف لخصوص كل جملة تناسب خاص
وهذا اسلوب في العطف لم يصرح به الامام السكاكي ولذلك اشكل
عليه العطف في نحو وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات علي الوجه
المذكور وسيجي له مزيد تقرير وهو رد ضمني علي الطيبي في قوله ان
كلام الكشاف هنا يحتمل وجهين احدهما ان يعطف من حيث
حصول مضمون الجملتين في الوجود وثانيهما ان الجهة الجامعة

بين من محض الكفر ظاهرا وباطنا وبين من اظهر الايمان وابطن الكفر
التوافق في الكفر فانه لم يجمع حول المراد واما من اعترض على الكشف وارداء
ساهنا اليه بانه ذهول عن التعظيم عنهم بلفظ المصريين في قوله
معطوفه على قصة المصرين ايا الى الجامع بين القصتين المصحح للعطف
وهو تناسب التضاد بين الاصرار والذبذبه وكذا من قال معترضا على
المدقق لا بد في ضم الجمل من التناسب بينهما فهو اظهر من سقوطه عن الرد
فانه ناشئ من عدم التدبر ولولا ان كل ساقطة لاقطة لم اورده هنا وقوله
عن اخرها معنا جميعها وجملتها وقدروا الكلام عليه منفصلة وتناسب
الغرضين ظاهر لما فيهما من النعي على اهل الضلالة من الكفار والمنافقين
قوله والناس اصله اناس الى اخره اختلف النحاة في ناس فذهب
سيبويه والجمهور الى ان اصله اناس وهو جمع او اسم جمع لانسان حذفت
فاوه فوزنه عال ونقصه واتمامه جايزان اذا نكر فاذا عرف بال
فالاكثر نقصه ويجوز على قلة اتمامه كاستراه واشتقاقه من
الانس ضدا لوحشة او من انس بمعنى ظهر او علم وذهب
الكسايي الى انه اسم تام وعينه واو من نوس اذا تحرك بدليل تصغيره
على نويس وقال سلمة بن عاصم كل من ناس واناس مادة مستقلة
وقوله لقولهم انسان الى اخره استدلال لحذف الهمزة منه ثبوتها في
مفرده من انسان وانسي بكسر فسكون وانسي بفتحتين بمعناه
ولا دليل فيه على القول بانهما مادتان مستقلتان وان ناسا اسم جمع لا مفرد
له من لفظه كقوم ورهط وقوله اناسي بتخفيف اليا وتشديده جمع انسي
او انسان واصله اناسين فابدلت نونه يا وادغمت كظراب واقاحي
وعلى هذا فالابدال فيه غير لازم لقول الشاعر
وبالاناسين ابدال الاناسين وبه رد على ابن عصفور حيث ادعى لزومه
والانسان يقال للذكر والانثى وانسانة عامية مولدة والشعر الذي
نقله فيه وهو لقد كستني في الهوى ملابس الصب الغزل
انسانة فتانة بدر الدجى منها خجل للثعالبي كما صرح به في عامة
كتبه فلا وجه للاستدلال به ولا لايراد صاحب القاموس له وتشكيكه

فيه

فيه **قوله** حذفها في لوقة فقيل الوقه ولوقة وفي الصحاح اللوقة
بالضم الزبدة وعن الكسايي لوق طعامه اصلحه بالزبد وقال
ابن الكلبي هي الزبدة بالرطب وفيه لغتان لوقه والوقة ولذا ذكروه
في مادة لوق والق وذهب بعضهم الى انها لغتان واصلان ولوّق
بالتشديد يدل عليه وقيل انه لم يثبت عند القايلين بالحذف
وفي الحذف ودخول اللام والتعويض وعدمه ما مر في لفظ الله
وقوله لا يكاد يجمع بينهما اشارة الى ما اشتهر من ان العوض والمعوض
عنه لا يجتمعان ولا يرتفعان وقد اجتمعا في قول العرب الاناس
وارتفعا في مثل قولهم اذا الناس ناس والزمان زمان وهذا كثير
في كلام العرب فصيح فذهب بعضهم الى ان مقتضى العوضية عدم
الاجتماع في الفصيح الشايع لا في النادر الشاذ فتامل وقد تقدم
تفصيله في الفاتحة **قوله** ان المنايا يطلعن البيت هو بيت
من مجزو الكامل قال ابن يعيش قايله مجهول فالاستشهاد به
على الجمع مردود وبعده فتذرهم شتى وقد كانوا جميعا وافرينا
وهو من قصيدة لعبيد بن الابرص طويلة يخاطب بها امرء القيس
واولها كما في الحماسة البصرية يا ذا المخوفنا بقتل ابيه اذلالا وحينا
ويطلعن بتشديد الطا بمعنى يطلعن ويشرفن وقد يجوز به
عن القرب والمنايا جمع منية وهي الموت والانس جمع انس والف
للاطلاق في القافية **قوله** وهو اسم جمع الفرق بين الجمع واسم جمع
كما سياتي تفصيله ان اسم الجمع ما دل على ما فوق الاثنين ولم يكن على اوزان
الجموع سوا كان له مفرد او لا ويشترط فيه ايضا ان لا يفرق بينه
وبين واحده بالتا كتمر وتمره ولا بالياء كزنج وزنجي فانه اسم جنس جمعي
ويعرف باطراد تصغيره من غير رد الى المعرفة وقد يراد باسم الجمع
الوارد على خلاف القياس وهذا عرف النحاة واما اهل اللغة
فاسم الجمع عندهم يسمى جمعا حقيقة وقوله انه لم يثبت الى اخره اشاره
الى ما قلناه في تعريفه وفيه اشارة الى الرد على من قال انه جمع لانه
لا سمع منه قالوا انه اسم جمع لا جمع واطلاق الجمع عليه قالوا انه اما

تجوزا واما بنا على اصطلاح اللغويين فلا يعترض عليه وذهب بعضهم
الى ان اصله الكسر وهو جمع تكسير حقيقة لان فعال بالكسر من
ابنية الجمع فابدل كسره ضمة كما ابدلت ضمة سكارى من الفتحة
وقد ذهب الى هذا الزمخشري ورده ابو حيان في البحر وشنع عليه
في ذلك وقد نقلوا كلمات جات على هذا الوزن منظومة في ابيات
عزيت للزمخشري والاصح انها لمصدر الافاضل وهي
ما سمعنا كلما غير ثمان ٭ هي جمع وهي في الوزن فعال ٭ فتوام ورباب وفرار
وعراق وعرام ورخال ٭ وظوار جمع ظير وبساط ٭ جمع بسط هكذا فيما
يقال ٭ فتوام واحده توام ٭ وهو المولود مع اخيه ورباب براء مهملة
وموحدتين واحده ربى وهي شاة حديثة عهد بنتاج وفرار بفا وراين
مهملتين لغرير ولد البقرة الوحشية وعراق بعين ورا مهملتين
وقاف لعرق وهو عظم عليه لحم وعرام مثله معنى واهمالا ورخال
برا مهملة وخا معجمة ولام واحده رخل او رخله وهي انثى ولد الضان
وظوار لظير وهي المرضعة وبساط لبسط بكسر البا للناقة تخلى
مع ولدها ولا وجه لهذا الحصر فاني وجدت في كتب اللغة وغيرها
الفاظا جات على هذا الوزن فمنها اناس وظبا بالضم لغة في ظبا
المكسور ونفاس بالضم لنفسا ونذال لنذل ورذال لرذل وكباب
بمعنى كثير متراكب وملا بالضم لملاه ذكره ابو علي وقماش وظهار
لظهر وشجاج لشاة ساخ وبرا البري في قول وشاور عالراع ورجال
لراجل مع اخوات له وقد اشبعنا الكلام فيه في شرح الدرة للحريري
قوله ماخوذ من انس الى اخره كفرح من الانس ضد الوحشة
لانسه بجنسه لانه مدني بالطبع كما قيل وما سمي الانسان الا لانسه
ولا القلب الا انه يتقلب وقوله انس بالمد بمعنى ابصر قال تعالى
انس من جانب الطور نارا وهو محتمل للافعال والمفاعلة وجاء
بمعنى سمع وعلم فسمي به لانه ظاهر محسوس وقد مر ما قيل من
انه من نوس وقيل انه من نسي بالقلب لقوله تعالى في ادم فنسي
ولم نجد له عزما وهذا مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما وقد

لمحه

لمحه الشاعر كثيرا كما قيل نسيت وعدك والنسيان مغتفر
فاغفر فاول ناس اول الناس ووزنه على الاول عال وعلى
الثاني فعل وعلى الثالث فلع واما الاستدلال بسونس فمعورض
بانا نسينا على كلام فيه في كتب اللغة والاخذ اعم من الاسماء وهو
كما في خصايص بن جني صوغ الكلمة سواء كانت مشتقة او جامدة
من مادة توجد في تصاريفها ويدور عليها المعنى فلا يرد على
المصنف ان الاشتقاق يكون في الافعال والصفات وهذا
جامد ولا ان الفعل لا يشتق منه على الاصح وعلم منه سقوط
قول الامام لا يجب في كل لفظ ان يكون مشتقا من شي اخر والا لزم
التسلسل فلا حاجة الى جعل الانسان مشتقا وقوله ولذلك
سموا بشرا لظهور جلودهم ومنه البشرة لظاهر الجلد والادم
لباطنه لخلوها من ستر الشعر ونحوه مما هو في ساير الحيوانات
ويستوي في لفظ البشر الواحد وغيره في الاكثر وحيث ورد في
في القران فالمراد ما يتعلق بجسمه كقوله وهو الذي خلق من الماء
بشرا والجن مقابل به وسمي به لاجتنانه واستتاره وكذا كلما
تدور عليه هذه المادة قوله واللام فيه للجنس الى اخره هذا
تلخيص لما في الكشاف من قوله لام التعريف فيه للجنس ويجوز
ان يكون للعهد والاشارة الى الذين كفروا المار ذكرهم كانه قيل
ومن هولاء من يقول وهم عبد الله بن ابي واصحابه ومن كان في حالهم
من اهل التصميم على النفاق ونظير موقعه موقع القوم في قولك
نزلت في بني فلان فلم يقروني والقوم لئام ومن في قوله من يقول
موصوفة كانه قيل ومن الناس ناس يقولون كذا كقوله من المومنين
رجال ان جعلت اللام للجنس وان جعلتها للعهد فموصولة
كقوله ومنهم الذين يوذون النبي فان قيل اي فايدة في الاخبار
عن من يقول بانه من الناس اجيب بان فايدته التنبيه على ان
الصفات المذكورة تنافي الانسانية فينبغي ان يتعجب منها ومن كون المتصف
بها منهم ورد بان مثل هذا التركيب يجي في مواضع لا يتاتى فيها مثل هذا

الاعتبار فلا يقصد بها الى الاخبار بان من هذا الجنس طايفة متصفة
بكذا كقوله من المومنين رجال فالاولى ان يجعل مضمون الجار والمجرور
مبتدا على معنى وبعض الناس او بعض منهم من اتصف بما ذكر
فيكون مناط الفايدة تلك الاوصاف ولا استبعاد في وقوع الظرف بتاول
معناه مبتدا ويرشدك اليه قول الحماسي

منهم ليوث لا ترام وبعضهم • مما قمشت وضم حبل الحاطب

حيث قابل لفظة منهم بما هو مبتدا وهو لفظ بعضهم وقوله تعالى
منهم المومنون واكثرهم الفاسقون وقد يقع الظرف فيه موقع المبتدا
بتقدير موصوف كقوله تعالى ومنا دون ذلك وما منا الا له مقام
معلوم فالقوم قدروا الموصوف في الظرف الثاني وجعلوه مبتدا
والظرف الاول خبرا وعكسه اولى بحسب المعنى اي جمع منا دون
ذلك وما احد منا الا له مقام معلوم لكن وقوع الاستعمال على ان من
الناس رجالا كذا وكذا دون رجال ليشهد لهم وقد مر نبذ من هذا
في قوله ومما رزقناهم ينفقون اقول اذا اطبقوا على نصب ما بعد الظرف
بعد دخول ان تعين كونه مبتدا بلا تكلف لما مر من جعل الحرف
مبتدا مبالاة مع المعنى وان كان الرضي نقله عن العلامة ولو كانت
من بمعنى بعض كانت اسما ولم يقل به احد من النحاة كما في غيره من
الحروف فالاولى ان يقال ان بعض الناس كناية عن معنى مفيد
مثل مخصوص ومنقسم اذا وقع في محل التقسيم ومثل معلوم لكنه يخفى
وليستر لئلا يفتضحوا وقد جنح اليه القايل انه تفصيل معنوي لانه
يقدم ذكر المومنين ثم ذكر الكافرين ثم عقب بالمنافقين فصار نظير
التفصيل اللفظي نحو ومن الناس من يعجبك قوله ومن الناس من يشري
فهو في قوة تفصيل الناس الى مومن وكافر ومنافق ولك ان تحمل
على الثاني فالمعنى من يختفي من المنافقين معلوم لنا ولولا ان من
الكرم الستر عليه فضحته فيكون مفيدا وملوحا الى تهديد ما وقد
ابرز هذا القايل واقول بعض الناس عنك كناية خوف الوشاة والنكتة كل
والتبعيض يكون للتعظيم وللتحقير وللتقليل وللتكثير وكذا قيل المراد

بكونهم

بكونهم من الناس انهم لا صفة لهم تميزهم سوى صورة الانسانية او المراد
ان تلك تنافي الانسانية كما صرحوا ما استشهدوا به فلا دليل فيه لان
قوله من المومنين رجال ليس مما نحن فيه لان شهادة الله للصادقين
بالايمان مفيدة وليست لجعلهم من الناس وكذا بيت الحماسة والاية
اما البيت فلانه يريد ان الاسود المعروفون بالجراة من الرجال
مع ان بعضهم كالهشيم المحتظر وكذا الاية لما قال ان المومنين المتقين
قليل منهم من صدق وقع في الذهن التردد في اكثرهم فبينه وسيأتي
لهذا تتمة واما تقديرهم الموصوف في الظرف الثاني فلانه انما يقام
مقام موصوف اذا كان بعض اسم مجرور بمن او في قبله قال
في التسهيل يقام النعت مقام المنعوت بظرف او جملة بشرط
كون المنعوت بعض ما قبله من مجرور بمن او في واذا لم يكن كذلك
لم يقم الظرف والجملة مقامه الا في الشعر فلا حاجة لما قيل من ارتباط
الفايدة بالبعضية ورده بان البعضية اوضح من ان يفيد الاخبار
بها وان مناطها الوجود اي انهم موجودون بينهم او انهم من الناس لا من
الجن لان النفاق لا يكون منهم او المراد بالناس المسلمون لانه حيث ورد
يراد به ذلك والمعنى انهم يعدونهم مسلمين او انهم يعاملونهم معاملة
المسلمين فيما لهم وعليهم لما فيه من التعسف **قوله** ومن موصوفة
اذ لا عهد الى اخره هذا برمته من الكشاف كما سمعته انفا وحاصله
ان اللام في الناس اما للجنس او للعهد الخارجي لا الذهني فان
كانت للجنس فمن نكرة موصوفة وان كانت للعهد فهي موصولة
واستشكله الناس قديما وحديثا بانه لا وجه لهذا التخصيص
لجواز ان تكون موصولة على تقدير الجنس وموصوفة على تقدير
العهد وتبعهم ابن هشام في المغني ثم اختلفوا فالمعترف بالورود
لان بعض الجنس قد يتعين بوجه ما وبعض القوم المعينين
المعهودين قد يجهل باعتبار حال من احواله كاهل محلة محصورين
فيهم قاتل لم يعلم بعينه كونه قاتلا وان عرف شخصه فتقول
في هولا قاتل لهذا القتيل ويجيب بوجه لما ذكر على وجوه شتى فقيل

ان هذا هو الانسب فاذا اقتضاه المقام تعين في كلام البليغ لان المعرف
بلام الجنس لعدم التوقيت فيه قريب من النكرة و بعض النكرة نكره
فناسب من الموصوفة للطباق والامر بخلافه في العهد وبه لعليه وروده
على هذا الاسلوب نصا في القران ففي قوله من المومنين رجال لما اريد الجنس
جعل بعضهم رجالا موصوفين و في قوله عز وجل ومنهم الذين يوذون النبي
لما كان مرجع الضمير طايفة معينه من المنافقين قيل الذين يوذون
وتحقيق السر فيه ان قولك من هذا الجنس طايفة من شانها كذا يفيد
التقييد بالجنس فايدة زايدة اما اذا قلت من هذا الجنس الطايفة
الفاعلة كذا فمن عرفهم عرف كونهم من الجنس اولا واذا قلت من
هولا الفاعل كذا احسن لانه زيادة تعريف ولا يحسن فاعل كذا لانه
عرفهم كلهم الا اذا كان غرض في التنكير كستر عليها وتجهيل والكلام
الان في الاصل انتهى وتابعه السيد السند مع تمريضه ما حققه في غيره
وكذا الفاضل التفتازاني الا انه استشهد له بكلام للامام المرزوقي
لم يدرك شاهده ثم قال وقد يقال ان العلم بالجنس لا يستلزم العلم
بابعاضه فتكون باقية على التنكير فتكون من المعبر بها عن البعض
نكرة موصوفة وعهدية الكل تستلزم عهدية ابعاضه فتكون
من موصوله وهذا بعد تسليمه انما يتم بما ذكر من وجه المناسبة
والا فلا امتناع في ان يعبر عن المعين بنكره لعدم القصد الى تعينه
وفي ان يعين بعض من الجنس الشايع فيعبر عنه بلفظ المعرفة انتهى
اقول هذا زبدة ما ارتضوه وقد وقع في بعض الشروح كلام طويل بغير
طايل ولذا اضرب عنه المدقق في الكشف ولم يلتفت لعلته الفاضلان
ايما الى ما فيه فاقتصروا على ما قصصناه لك وفيه بحث من وجوه
الاول ان قوله في الكشف ان التقييد بالجنس يفيد اذا كانت من
نكرة موصوفة فايدة زايدة فيه ان كون كل قايل من جنس الناس كالسما
فوقنا فاي فايدة فيه فتامل الثاني ان قوله لا يحسن فاعل كذا لانه
عرفهم مما ليس بتام لان معرفته لهم باعيانهم لا ينافي جهل الفاعل
من حيث كونه فاعلا كما اوضحناه لك اولا وادعا الندرة لا يصغو من

كدر

كدر الا تكرارا الثالث قد علم مما ذكر ان قوله عهدية الكل يستلزم عهدية
البعض منه غير ظاهر ولا حاجة لقول الفاضل فلا امتناع الى اخره
وفي قوله بعد تسليمه ايما اليه و بعد كل كلام مسالك ما حاموا حوله انه
انسب لا قطعي كما صرح به المدقق في الكشف وان قيل عليه ان لفظ الز مختنك
يشعر بالوجوب لا الانسبيه وان كان مدعي بلا بينة فلا بد من
الرجوع اليها وكلهم حولها يدندن ومطالب العربيه يكتفي فيها
بمثل هذه الامور الخطابية وما جوزه الشيخان واختاره ابو البقا
من كونها موصوفة قيل عليه انها لا تكون موصوفة في الاكثر الا في موضع
يختص بالنكرة كما في قوله . رب من انضجت غيظا صدره . بل ذهب
الكسايي رحمه الله وهو الامام المقتدي به الى انها لا تكون موصوفة
الا في ذلك الموضع فالوجه انها موصولة وبه جزم في البحر فلا ينبغي ان
يخرج كلام الله على وجه نادر او منكر وهو كلام رواه جدا وقول المص
اذ لا عهد تعليل لارادة الجنس او لمجموع الامرين اي لم يجز لهم ولا
ذكر قبل حتى تكون اللام عهدية ومن موصوله العهد خارجي
او ذكري وسياتي ما يعلم منه جوابه وقوله ناس تفسير لمن لانها
هنا مفردة لفظا مجموعة معني **قوله** او للعهد الى اخره في بعض
النسخ وقيل للعهد وهو مناسب لتاخره والمعهود هم اناس من
المنافقين كانوا على عهده صلى الله عليه وسلم للعهد الذي في الموصول
والكفرة المصرين مطلقا للاطلاق الذي في الناس وقد مر بيان
وجه اختيار الموصولية على هذا وما له وعليه وجواز كونها موصوفة
على تقدير العهدية وقول ابي البقا ان هذا ضعيف بنا على اختياره
ان الذين يتناول قوما باعيانهم والمعني هنا على الابهام وقد رد
بالمنع فانها نزلت في عبد الله بن ابي واضرابه وبن ابي بصيغة التصغير
كان راس المنافقين بالمدينة واصحابه اتباعه فانه كان رييسا وانما
حمله على النفاق حب الرياسة كما ذكره اصحاب السير ونظراوه
اقرانه من اعلام النفاق وهو جمع نظير ككريم وكرما **قوله** فانهم من
حيث انهم ضموا الى اخره جواب سوال مصرح به في الكشاف وهو

فان قلت كيف يجعلون بعض اوليك والمنافقون غير المختوم على قلوبهم
الى اخره وقد اتفق شراحه على ان السوال وجوابه على تقدير كون
التعريف للعهد لا للجنس اي كيف يجعل اهل التصميم على النفاق بعض
الكفرة الموصوفين بالختم وهم محضوا الكفر ظاهرا وباطنا كما يدل عليه
قوله ثم ثنى والمنافقون المذكورون غيرهم فاجيب بان الكفر المصمم بالاصرار
المختوم فيه والمغشي على القلوب والابصار جمع الفريقين من الماحضين
المصرين والمنافقين المصممين معا فصيرهما جنسا واحدا وهو من
لا ينتهي عن الكفر اصلا والمنافقين قد امتازوا عن الماحضين بما ذكر
من الزيادة لكن ذلك لا يخرجهم عن الجنس الجامع بينهما وحاصله ان المراد
بالذين كفروا على تقدير الجنس المصرون مطلقا فيندرج فيهم المصممون
على النفاق وقوله ثنى بذكر الماحضين حملوه على ان المنافقين لما افردوا
بالذكر كان المقصود بالذات من الحكم المشترك بيان حال الماحضين لا على
انهم المراد به مطلقا فلا اشكال وخروج المنافق الذي لا يصر ولا يضر كالكافر
الذي لم يدم على كفره ولصاحب الكبيرة بالنسبة للمتقين فالمذكور من
الاقسام الثلاثة اعلى اعلامهم وقد ذهب بعضهم في تقريره الى خلاف
ترتيبه كما في الحواشي الشريفية واليه ذهب في الكشف ثم قال ولقد
تعمق بعضهم في هذا المقام الى ان جره صلفه الى ان جعل اللام في المتقين
للعهد زاعما ان القسمة المثلثة تقتضي تقابل الثلاثة جنسا وعهدا
وقد ضل عنه ان التقابل لا على الحقيقة والا لوجب عطف ان الذين كفروا
على ما قبله وقد سبق ذلك مستوفى في تقريره ولا بد للجواد من كبوة
فان قلت على العهد اما ان يراد العهد الذهني او الذكري والخارجي
وليس المراد الاول وكما لا يخفى ويرد على الثاني انه لم يتقدم له ذكر قلت
لا يلزم في العهد الذكري ان يذكر بلفظه بل بما يساويه كما قرروه في قوله
تعالى وليس الذكر كالانثى فان قولها قبله نذرت لك ما في بطني محررا
بمعنى الذكر لانهم لم يكونوا يحررون لخدمة بيت المقدس الا الذكور
فلذا كان التعريف فيه عهديا ومن هذا القبيل ما نحن فيه اذ لا يشترط
اتحاد اللفظ بل المعنى وقوله قدس سره ولما كان المعهود هنا مذكورا

بلفظ

بلفظ اخر اشار الى ذلك الزمخشري بقوله ونظيره موقعه اي موقع الناس
موقع خبر القوم في قولك نزلت ببني فلان والقوم لئام اشارة لذلك
وفيما ذكره مخالفة لقول الشارح الفاضل الناس على تقدير العهد اشارة
الى ذلك الجنس لا الى المصرين المخصوصين بواسطة الاخبار عنهم باستواء
الانذار وعدمه ولا الخلص الذين كفروا ظاهرا وباطنا على ما ينساق اليه
الكلام بعد امتياز المنافقين منهم نفيه رد ضمني له ويوافقه ما في
حواشيه على شرح التلخيص من ان المعهود الخارجي كضمير الغايب في تقدم
الذكر تحقيقا او تقديرا وقد جوزوا عود الضمير الى المطلق المذكور
في ضمن المقيد الحاضر فتدبر وقوله في عداد الى اخره عداد بكسر العين
اي داخل في جملتهم فيعد منهم وقوله واختصاصهم الى اخره يعني ان هذه
الضميمة صيرتهم نوعا كما يصير الحيوان بانضمام الناطق اليه نوعا منه
قوله فعلى هذا تكون الاية تقسيما للقسم الثاني قيل انه رد لما يفهم
من ظاهر الكشاف من جريان وجهي التعريف على تثليث القسمة
لان التثليث انما يتاتى بجعل الذين كفروا ماحضين للكفر ظاهرا
وباطنا وحينئذ لا يصح جعل المنافقين منهم او توجيه له بان قوله
ويجوز ان يكون للعهد ليس عديلا لقوله ولام التعريف فيه للجنس
فليسا معا من تتمة تثليث القسمة بل العهد عديل للتثليث القسمة
والجنس من تتمته والحق معه وان لم يتنبه له شارحوا الكشاف
وتكلفوا لتصحيحه بما لم نرض ان نلقي عليك شيئا منه وقد قدمناه
لك وجعلناه بمراى منك ومسمع ومن الناس من فسر كلام المصنف
رحمه الله بقوله اي فعلى ان يكون اللام في الناس للعهد يكون قوله
عز وجل ومن الناس الى اخره تقسيما للقسم الثاني وهم الذين
محضوا الكفر ظاهرا وباطنا وفيه ما فيه من ركاكة المعنى المشار
اليه انفا لعدم صدق المقسم على القسم هنا مع وجوب صدق
الجنس على النوع والمقسم على القسم وهذا يشير الى انه اعتراض
على الزمخشري في التثليث وانه على هذا ينبغي ان تجعل القسمة
ثنائية وليس هذا كله بشيء ولو سلم ان مراده الاعتراض كان واردا

عليه فانه ثلث القسمة واتي بما ذكره اولا علي انه مرضي له وليس في
سياقه ما يدل علي انه اعتراض فالحق ان يقال ان مراده ان القسمة
تعلم به بحسب الحقيقة ثلاثة بعد اعتبار التقسيم والتقابل
كما تقدمت الاشارة اليه لانهم ذكروه بعد التقسيم وسكتوا عنه فالظاهر
جريانه علي الوجوه وهذا انما يتاتي اذا لم يكن الذين كفروا للعهد علي ان
المراد به ناس باعيانهم فتدبر **قوله** واختصاص الايمان بالله
الي اخره اي فايدة الاختصاص الايمان بالله واليوم الاخر بالذكر او سببه
تخصيص الي اخره المراد بيان وجه تخصيص الايمان بهما بالذكر من بين
جملة ما يجب الايمان به باربعة اوجه بعضها ناظر الي الحكاية وبعضها
ناظر الي المحكي وقوله بالذكر اشارة الي ان التخصيص ليس بمعنى الحصر
وهو احد معنييه ويسمى تخصيصا ذكريا وتخصيصا بالاثبات
وهذا صريح في ان بالله وباليوم الاخر صلة الايمان لما مر من انه
يتعدي بالبا وما قيل من انه لا تخصيص هنا لان قوله بالله الي اخره
قسم منهما ومنه نفي عدول عن جادة الصواب بلا داع كما لا يخفى
وما تكلف لتوجيهه غني عن الرد وكون الايمان بالله والخير والشر
اعظم المقاصد الاعتقادية واجلها ظاهر مع ان من امن بالله
علي ما يليق بجلال ذاته امن بكتبه ورسله وشرايعه ومن علم
ان اليه المصير استعد لذلك بالاعمال الصالحة **قوله** احتازوا
الايمان من جانبيه اي جمعوه من اوله واخره من الحيازة وهي
الضم والجمع ومنه تحيز وتحوز اذا صار في خير واصله في كلام العرب
العدول من جهة الي اخرى كما قال تعالى او متحيزا الي فية كما ساتي
بيانه والقطر بضم القاف وسكون الطا المهملة يليها را مهملة
بمعنى الجانب والاحاطة سطوية وحيازية من جانبيه كناية عن
جميعه كما يقال من اوله الي اخره والايمان بهما ايمان بالمبدا والمعاد
اللذان هما طرفا الوجود وهذا هو الوجه الثاني وهو بالنظر
الي المحكي كما يشير اليه قوله ادعوا واما ما قيل من انه علي هذا ينبغي
ان يقال اولا وايذان لان الوجهين الاخيرين لا يجامعانه بوجه

وجعلها

وجعلها جانبي الايمان انما يصح لو كان اليوم الاخر اخر اركان الايمان
وليس كذلك لان اخر اركانه البعث بعد الموت كما اشتهر في تفصيل
الايمان فليس بشي لما بيناه لك فتدبر **قوله** وايذان بانهم منافقون
الي اخره الايذان الاعلام اعلاما ظاهرا لانه ذكر في معرض ذمهم وهو
حق فعلم ان ظاهره غير مراد وهذا هو الوجه الثالث وهو بالنظر
الي الحكاية ولذا صدره بالايذان ونفاقهم فيما ذكر لانهم اظهروا الايمان
بما ذكر وظنوا الاخلاص فيه وما في ضمايرهم لا يوافق ما اظهروه
فهو ضرب من النفاق لعدم موافقة ظاهره لباطنه لانهم كانوا
قبل اظهار الاسلام يهودا ايمانهم كلا ايمان لقولهم بتشبيه الله
بغيره المستلزم للتجسيم وقول اباهم اجعل لنا الها كما لهم الهة
ونسبة الولد له بقولهم عزير ابن الله فاقرارهم بالاخرة كلا اقرار
لزعمهم انه لا يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وان النار
لن تمسهم الا اياما معدودة قليلة واعتقادهم ان اهل الجنة
يتنعمون باستنشاق نسيم الروايح بدون اكل وشرب ومع ذلك
يظهرون انهم يومنون كما نومن وان اخلاصهم بحسب زعمهم ونفاقهم
باعتبار نفس الامر لان النفاق مخالفة الباطن للظاهر فلا يتوهم
انه لا يتصور اجتماع الاخلاص والنفاق وهم منافقون حقيقة
ويهود اسم جنس جمعي ليهودي وهو مما لا يفرق بينه وبين واحده
بالتا كتمر وتمرة او بيا النسبة كزنج وزنجي واما يهود مفردا فعلم
للقبيلة غير منصرف ويروون بضم اليا من الارادة اي يظهرون لهم
قوله وبيان لتضاعف خبثهم الي اخره التضاعف والافراط
الزيادة وهذا الوجه هو الرابع وهو متعلق بالحكاية ويجوز
تعلقه بالمحكي ايضا والمراد انهم قصدوا بتخصيص الايمان بهما التعريض
بعدم الايمان بغيره من رسالة خاتم الرسل صلى الله عليه وسلم وما
بلغه ولذا سماه كفرا ومن خلط فيه انهم مع اثبات الصانع يصفونه
بما هو منزه عنه لم يصب لانه يوول بالاخرة لما قبله وهذا حينئذ
لو قصد حقيقته لم يكن ايمانا الا انه لا بد من الاقرار بنبوته صلى الله

عليه وسلم وابطال ما كانوا عليه فكيف وهو يخادعه ويلتبس منهم
وقوله عنيد بهم عنيد بهم الى اخره جملة حالية اي معروفة مشهورة
كقوله شعري شعري ويجوز نصب الاول عطفا على اسم ان والظاهر
الاول وتمويه بمعنى تلبيس واظهار لما لا حقيقة له من قولهم موهت
الشي اذا طليته بماء الذهب او الفضة وقوله مموه اي مزخرف
ممزوج من الحق والباطل قوله وفي تكرير البا الى اخره يعني انه
عدل عن الظاهر وهو عدم اعادة الجار اذا عطف على اسم ظاهر
مثله وهو الاظهر الاخصر لانهم لمخادعتهم وتلبيسهم اظهروا ان
ايمانهم ايمانا تفصيليا موكدا قويا لان اعادة العامل تقتضي ان المتعلق
كالمعاد كما قال سيبويه في نحو مررت بزيد وبعمرو فيفيد ما ذكر
وهو ظاهر قوله والقول الى اخره هو في الاصل مصدر كما اشار
اليه المصنف رحمه الله بقوله التلفظ واما تخصيصه بالمفيد
فهو احد الاقوال في مسماه لغة فان اريد بها مطلق الافادة بكون
بمعنى الموضوع احترازا عن المهمل كديز فلا يسمى قولا وان سمي لفظا فالقول
اعم منه وهذا ما اختاره ابن مالك رحمه الله فيعم الكلام والكلمة
والكلم وان اريد الفائدة التامة اي في شانه ذلك فهو احتراز عن
الكلمة والمركب الناقص فلا يسمى مثله قولا وقد صرح به الجربي
في تفسيره وقال القول حقيقته المركب المفيد واطلاقه على المفرد
والمركب الذي لا يفيد مجاز مشهور وقال ابن معطي انه حقيقة في
المفرد واطلاقه على المركب مجاز وقيل حقيقته المركب مطلقا افاد ام لم
يفد وهو مجاز في غيره وقيل انه مرادف للفظ حقيقة فيعم الموضوع
مركبا ومفردا والمهمل كما حكاه ابو حيان في شرح التسهيل وقال
الرضي القول والكلام واللفظ من حيث اصل اللغة بمعنى يطلق
على كل حرف من حروف المعاني والمباني وعلى ما هو اكثر منه مفيدا
كان اولى لكن القول اشتهر في المفيد بخلاف اللفظ واشتهر الكلام
في المركب من حرفين فصاعدا فالاقوال خمسة ثم تجوز به عن المقول
كالخلق بمعنى المخلوق مجازا اشتهر حتى صار حقيقة عرفية فلا يرد

علي

على المصنف ان قوله في الراي والمذهب انه مجاز يفهم منه ان ما قبله
حقيقة وتفسيره له بالتلفظ يخالفه وهذا ان جعل قيدا لما عنده
فان جعل قيدا لما بعده فلا قيل ولا قال ويستعمل في المعنى المتصور
في الذهن المعبر عنه باللفظ وهو المسمى بالكلام النفسي في عرف
الناس وبه فسر قوله تعالى يقولون في انفسهم وقد صرح بعض
اهل الكلام بان اطلاق الكلام والقول على النفسي حقيقة وان
خالفهم فيه كثير واوله بعضهم ويطلق على الراي والمذهب فيقال قال
كذا اذا ذهب اليه والراي قريب من المذهب وقد يفرق بينهما بان
الراي اعم من المذهب لانه يكون في الشرعيات فقط واصله مكان
الذهاب او نفس الذهاب ثم نقل عرفا لمعناه المشهور واطلاقه على
الراي مجاز علاقته السببية لانه سبب لاظهاره والاعلام به كما قال
ابن ابان قوله والمراد باليوم الاخر الى اخره هو على الاول من الحشر
الى ما شا الله وسماه اخرا لانه ليس بعده يوم اخر كما قال ابن
شبل في حرابه المشهورة في صفة الدنيا فمن يوم بلا امس ليوم
لغير غد اليه ما يسار يعني بالاول يوم الولادة وبالثاني يوم الموت
او تاخره عن الايام المتقضية من ايام الدنيا وفي قوله الى ما لا يتناهى
تسامح مشهور كما في قولهم الى ما شا الله فسقط ما قيل من ان ما لا يتناهى
ليس نهاية اليوم الاخر فالواضح ان يقول مما لا يتناهى من وقت
الحشر والامر فيه سهل وعلى الثاني هو من وقت الحشر الى مستقر
اهله وسمي اخرا لانه اخر وقت له حد وظرفان لان ايام الدنيا
محدودة لان اليوم عرفا من طلوع الشمس الى غروبها وشرعا
من طلوع الفجر الى الغروب وعند المنجمين من نصف النهار الى
نصف النهار ويكون اليوم بمعنى مطلق المدة ويوم الحشر له ابتدا وانتها
فهو محدود ايضا كما قال تعالى ان يوما عند ربك كالف سنة مما تعدون
وما بعده مما لا يتناهى هو المسمى بالابد المطلق قوله انكار ما ادعوه
الى اخره هو قولهم امنا الى اخره والانتحال بالحاء المهملة ان تنسب
لنفسك ما ليس لك وماله الى الكذب من النحلة وهي الدعوى

وهي عند الاطلاق يتبادر منها الدعوى الباطلة والظاهر ان
قوله في انكار ما ادعوه ناظر الى ادعائهم الاخلاص واحاطة عقائدهم
بالايمان من جميع جهاته وقوله نفي ما انتحلوه ناظر الى ما اشار النظم
اليه من حشو عقائدهم الفاسدة بالتشبيه وما يضاهيه ومن لم
يدقق النظر فيه قال انه عطف تفسيري فلم يحم حول الحمى ..
فيا دارها بالخيف ان مزارها • قريب ولكن دون ذلك اهوال ..
ولذا عدل عن قوله في الكشاف القصد الى انكار ما ادعوه ونفيه وهو
اخصر قوله لكنه عكس الى اخره لان ما قالوه في شان الفعل لا الفاعل
وما هنا في شان الفاعل لا الفعل اي في بيان انه بحيث لم يصدر عنه
ذلك الفعل سوا قصد بذلك اختصاصه بنفي الفعل كما سياتي
في قوله وما انت علينا بعزيز او لم يقصد فانه لا يطابق رد دعواهم
والمطابق ان يقال وما امنوا والجواب ان العدول الى الاسمية
لسلوك طريق الكناية في رد دعواهم الكاذبة فان انخراطهم
في سلك المومنين وكونهم طايفة من طوايفهم من لوازم ثبوت
الايمان الحقيقي لهم وانتفا اللازم اعدل شاهد على انتفا ملزومه
نفيه من التوكيد والمبالغة ما ليس في نفي الملزوم ابتدا وكيف
لا وقد بولغ في نفي اللازم بالدلالة على دوام المستلزم لانتفا
حدوث الملزوم مطلقا واكد ذلك النفي بالبا ايضا فليس في هذه
الاسمية تقديم لقصد الاختصاص اصلا ولا لجعل الكلام في شان الفاعل
انه كذا او ليس كذا قطعا بل المقصود بها ما ذكرناه من سلوك طريق
هو ابلغ واقوى في رد تلك الدعوى ونظيرها في سلوك هذه الطريقة
وما هم بخارجين منها كذا افاده الشراح وزاد السعد روح الله روحه
قوله لا يقال الاسمية تدل على الثبات فنفيها يفيد حينئذ نفي الثبات
لا ثبات النفي وتاكده لانا نقول ذلك اذا اعتبر اثبات بطريق التاكيد
والدوام ونحو ذلك ثم نفي وهنا اعتبر النفي اولا ثم اكد وجعل بحيث يفيد
الثبات او الدوام وذلك كان ما انا سعيت في حاجتك لاختصاص
النفي لا لنفي الاختصاص وبالجملة فرق بين تقييد النفي ونفي

التقييد

التقييد وقد قيل في تقرير هذا الجواب ان الكلام من قبيل الكناية الايمائية
للتاكيد لان الضمير لما اولي حرف النفي وحكم على الكفار باخراج ذواتهم عن
طوايف المومنين لزم من ذلك نفي ما ادعوه من الايمان على القطع والبت
وقيل يمكن ان يجري الكلام على التخصيص ويكون الكلام في الفاعل وان
الكفار لما راوا انفسهم انهم مثل المومنين في الايمان الحقيقي وادعوا الم
موافقتهم قيل في جوابهم وما هم بمومنين على قصر الافراد لانهم ادعوا
الشركة فرد قولهم باختصاص المومنين بذلك وقرره بعض الافاضل
بان اثبات الايمان بالجملة الفعلية لا يطابقه نفيه بالجملة الاسمية والجواب
ان المقصود نفي ما ادعوه وهو يحصل بها والاسمية ابلغ ولا يخفى ما فيه
من القصور والفضل للمتقدم اقول هذا ملخص القيل والقال لا يخلص
الاوهام من شرك الاشكال وتلخيصه تخليصه انه يرد اولا على ما قيل من
ان انخراطهم في سلك الى اخره ما سمعته انفا من انه انما يصح لو قيل وما هم من
المومنين اذ ليس قوله وما هم بمومنين مثل قوله وما هم من المومنين لان هذا
يفيد انهم ليسوا من عدادهم وجملتهم على ما قرروه في مثل قوله كانت من
القانتين حيث عدل عن كانت قانتة الاخصر الاظهر اليه لما ذكر
علي باني شرح المفتاح ويجاب عنه بان المبالغة من تقديم الفاعل وايلائه
حرف النفي لان نفي فاعليتهم يستلزم نفي صدور الفعل منهم على ابلغ وجه
سوا جر الوصف بالبا او بمن فلا يرد عليهم شي كما توهم ويرد عليه ثانيا
انه قال ليس في هذه الاسمية تقديم لقصد الاختصاص اصلا وقد
عرفت انه في النظم اثبت الايمان للمومنين على اتم حال ونفي عن هولا ذلك
بابلغ وجه والاختصاص اقوى من هذا ولا بد لنا القول به للزومه لتثليث
القسمة السابق ويدفع بان المراد انه لم يقصد الحصر في نفسه لان
الكلام البليغ كثيرا ما يلوح بامور لازمة للمقام وان لم يقصد منه
بالذات ويرد هنا ثالثا انه قال في الكشاف فقد انطوى تحت
الشهادة عليهم بذلك نفي ما انتحلوا اثباته لانفسهم على سبيل
القطع والبت ونحوه قوله تعالى وما هم بخارجين منها هو ابلغ
من قولك وما يخرجون منها ولما صرح في تفسير هذه الاية حيث

قال ثمت هم هنا بمنزلتها في قوله هم يفرشون اللبد كل طمرة في دلالته
علي قوة امرهم لا علي الاختصاص انتهى علم انه لا اختصاص ههنا ايضا
كما صرح به الفاضلان في شرحه وان من حمله عليه لم يصب لغفلته
عما هناك والمصنف رحمه الله لما ترك هذا راسا علم انه ذاهب الى الاختصاص
او مجوز له وقد تردد فيه بعض ارباب الحواشي هنا الا انه رمية من غير
رام وفي عروس الافراح ان ما ذكره الزمخشري في قوله تعالى وما هم بخارجين
منها دسيسة اعتزالية لانه لو جعل للاختصاص لزمه تخصيص عدم
الخروج من النار بالكفار فيلزم خروج اصحاب الكبائر كما هو مذهب
اهل السنة والزمخشري اكثر الناس اخذا بالاختصاص في مثله فاذا
عارضه الاعتزال نزع منه انتهى ويحتمل ان المصنف انما طرحه لهذه النكتة
ولم يتنبه له احد من ارباب الحواشي مع ان دابه انه لا يعدل عما في الكشاف
الا لمقتض قوله لان اخراج ذواتهم من عداد المومنين الى اخره العداد
بكسر العين ما يعد يقال هو عديد بني فلان وفي عدادهم اي يعد فيهم وهذا
الاخراج مستفاد من ايلاء الضمير حرف النفي كما قررناه لك فلا يرد عليه انه
انما يفيد ذلك لو كان النظم من المومنين وليس كذلك وبينهما فرق ظاهر
وقوله في التفسير الكبير نظيره ان من قال فلان ناظر في المسئلة
الفلانية فان قلت انه لم يناظر فيها فقد كذبته واما لو قلت انه ليس
من المناظرين فقد بالغت في تكذيبه يعني انه ليس من هذا الجنس
فكيف يظن به ذلك فكذا ههنا ان اراد انهما سواء معنى لم يصح وان اراد
انه يشبهه وان لم يكن منه صح ومن لم يتنبه له اورده ههنا فتدبر قوله
واطلق الايمان الى اخره الظاهر المطابق لما في الكشاف انه ابتدا كلام
لفايدة مستقلة ويجوز جعله متعلقا بقوله ولذلك اي لاجل التاكيد
اتى به مطلقا عما قيدوه من الايمان بالله وباليوم الاخر لان نفي المطلق
يستلزم نفي المقيد لعمومية كما اشار اليه بقوله ليسوا من الايمان
في شي فهو ابلغ واكد وحينئذ اما ان ينزل منزلة اللازم او يحذف مفعوله
للعموم المذكور ولما كان التقدير محتملا هنا بقرب وقوعه في جواب
المقيد ذكره موخرا لما مرجوحيته ثم ان من الاطلاق ايضا ذكره

باسم

باسم الفاعل الذي ليس بمقيد بزمان فيشمل نفيه جميع الازمان
ولو قيل ما امنوا كان لنفي الايمان في الماضي والمقصود انهم ليسوا متلبسين
بشي من الاوقات وفي كلام المصنف رحمه الله اشارة الى هذا ولم يصرح
به كما في البحر لظهوره وقوله بما قيدوا به الظاهر ان لفظ قيدوا
مبني للمعلوم وتقييدهم بناء على الظاهر المتبادر منه من انه للتخصيص
فاذا كان ادعا الحيازة جميع اجزا الايمان من جوانبه فهو بحسب ظاهره
تقييد او تقييد بجميع ما صدق عليه فلا وجه لما قيل من انه حينئذ
ليس بتقييد مطلقا فانه اطلاق على الاطلاق وتقييد على التقييد
فالاولى ان يقرا قوله بما قيدوا به على صيغة المجهول ولا يخفى ما فيه
فتامل قوله والاية تدل على ان من ادعى الايمان الى اخره مذهب
الكرامية ان الايمان هو التصديق باللسان فقط لكنهم قالوا ان طابق
القلب فهو مومن ناج والا فهو مومن مخلد في النار ولذا قيل ليس للكرامية
خلاف في المعنى والامام تبعا للماتريدي في التاويلات استدل
بهذه الاية على ابطال مذهبهم لانها اخبار عنهم بانهم قالوا ذلك
بالسنتهم واظهروا خلاف ما في قلوبهم وقد قال تعالى انهم ليسوا
بمومنين فهذه الاية ونحوها تدل على ان الايمان تصديق القلب
وحده او مع اللسان فكيف يقول الكرامية انه التصديق اللساني
فقط ورده المصنف رحمه الله بان الاية انما تدل على من ادعى
الايمان بلسانه وخالف لسانه قلبه ليس مومنا اما على تقرير
كون تعريف الناس للعهد فظاهر لانهم من المختوم على قلوبهم
واما على انها للجنس فلان الله كذبهم وليس ذلك الا لعدم مطابقة
التصديق القلبي للساني فلا يدل على ان من اقر بلسانه وليس
في قلبه ما يوافقه او ينافيه ليس بمومن وهو محل النزاع فكيف
يكون حجة عليهم وقد اورد عليه ان المذكور في المقاصد وغيره
من كتب الكلام ان مذهبهم القول بان من اضمر الكفر واظهر
الايمان مومن عندهم مطلقا والاية حجة عليهم بلا شبهة وقد نقل
الامام كغيره عنهم ان المنافق مومن عندهم ومن مذهبهم ان الايمان

لا يلزم ان يكون منجيا من العذاب المخلد وذهب غيرهم الى انه لا يسمى
ايمانا الا المنجي وقيل ان المصنف رحمه الله دقق النظر في مذهبهم
فرأى ان المنافق يخلد في النار عندنا وعندهم واما في الدنيا فاحكام
الاسلام جارية عليهم عندنا وعندهم فليس بيننا وبينهم اختلاف
الا في ان تلفظ بالشهادتين فارغ القلب عن النفي والاثبات فعندهم
هو مؤمن ناج وعندنا ليس بمؤمن وهو كلام حسن قوله الكرامية
هم فرقة معروفة منسوبة الى رئيسهم ابي عبد الله محمد بن كرام النيسابوري
واختلف في اسم ابيه فقيل انه بفتح الكاف وتشديد الراء لان اباه كان
يحفظ الكرم وقيل الحافظ كرام كما قاله السمعاني وقال المطرزي
اخبرني الثقات انه بفتح الكاف وتخفيف الراء بزنة خدام وقطام وكذا
صححه الذهبي وابن المحل واستشهدوا بقول ابي الفتح البستي رحمه الله
ان الذين بجهلهم لم يقتدوا بمحمد بن كرام غير كرام * الراي راي ابي حنيفة وحده
والدين دين محمد بن كرام قوله الخدع ان توهم غيرك الى اخره كذا في اكثر
النسخ بغير الف وفي بعضها الخداع بالالف والخداع والخدع بكسر الخاء فيهما
بمعنى وفي المصباح خدعته خدعا والخدع بالكسر الاسم منه يعني انه
اسم مصدر بمعناه والخديعة مثله وفي الكشاف الخدع ان توهم
صاحبه خلاف ما تريد به من المكروه وزاد المصنف تبعا للراغب
في مفرداته قوله لتنزله عما هو بصدده كما هو في النسخ المصححة بالخطا
مضارع من التنزيل والانزال وقد فسر هنا بالاسقاط والازالة
وهو تفسير له بلازم معناه وسياتي تحقيقه في قوله تعالى فازلهما
الشيطان وقال الامام هو اظهار ما يوهم السلامة وابطان ما يقتضي
الاضرار بالغير او التخلص منه فقيل انه اشارة الى ان ما في الكشاف
غير جامع وقال الطيبي لعل قوله من المكروه يشمل التخلص منه لان
العدو كره خلاص عدوه وقال قدس سره هو ان يوهم صاحبه
خلاف ما يريد به من المكروه وتصيبه به كما يدل عليه تفسير
اصله الماخوذ منه ويؤيده قوله مخدوعا او مصابا بالمكروه من
وجه خفي وهذا معنى لغوي لا عرفي كما قيل وقال المدقق في الكشف

التحقيق

التحقيق ان الخدع صفة فعلية قائمة بالنفس عقيب استحضار
مقدمات في الذهن متوصل بها توصلا يستهجن شرعا او عقلا
او عادة الى استجرار منفعة من نيل معروف لنفسه او اصابة مكروه
لغيره مع خفائها على الموجه نحوه القصد بحيث لا يتاتى ذلك
النيل او الاصابة بدونه اذ لو تاتى لزم فوت غرض اخر حسب تصوره
والغني من كل نيل او اصابة واستجرار منفعة لنفسه لا يصح عليه ذلك
وهو متعال عن الحيل واستحضار المقدمات واما انه لا يخدع فهو
اظهر لانه جل عن ان يحوم حول سرادقات جلاله نقص الانفعال
وخفاء معلوم ما عليه انتهى فعلى هذا يكون الحرب خدعة وخدعة
الاب البار لولده واستدراج بعض الناس الى الخير مجازا وهذا رد
على ما قيل من ان من الخداع ما يكون حسنا قوله عما هو فيه او بصدده
هكذا صححه ارباب الحواشي ووقع في نسخة عندي عما هو بصدده
وكانه من اسقاط النساخ وصدد بفتحتين بمعنى القرب يقال
هو بصدد كذا اذا تصدى لفعله وقرب من تناوله اي لتصرفه
عن مطلوبه الحاصل له او عن مطلوبه الذي هو بصدد تحصيله
فمعنى الخداع الايهام المذكور مع قصد الازلال سواء حصل الازالة
ام لا ولا يرد عليه ما قيل من ان الظاهر ان الازلال بالفعل معتبر
في معنى الخداع في عرف العامة كما يدل عليه ما بعده لان ما ذكره
على تقدير صحته لا ينافي ما ذكره المصنف رحمه الله في معناه لغة
وحقيقة كما لا يخفى واوهم متعد الى مفعولين يقال وهمته الشيء
ايهمه وقع في خلدي واوهمته غيري ووهمته قوله من قولهم
خدع الضب اذا الخ الضب حيوان معروف وخدع الضب بمعنى
توارى واختفى وضب خادع وخدع بفتح فكسر بزنة حذر وكتف
مبالغة خادع والحارش من الحرش وهو صيد الضب خاصة وحارش
الضباب يحرك يده على جحره ليظنه فيه فيخرج ذنبه ليضربه
فيؤخذ وقولهم هو يحرش لعياله اي يكتسب مجاز منه فلا يرد
عليه كما توهم وخداع الضب لانه يتخذ لجحره منافذ يسترها

ويرتق سترها فاذا راي حارشه اوهمه انه يقبل عليه ثم يخرق احدى
منافذه ويخرج منها وفي الصحاح النافقا احدى جحرا اليربوع يكتمها
ويظهر غيرها وهو موضع يرققه فاذا اتي من قبل القاصعا خرقه برأسه
فانتفق اي خرج والجمع النوافق ونافق اي اخذ في نافقايه ومنه اشتقاق
المنافق في الدين انتهى وبهذا عرفت موضع الخداع من المنافق فان له هنا
موقعا بديعا فمن شم رائحة الاعجاز وقال الراغب خدع الضب استتر
في جحره واستعمال ذلك فيه لما اعتقدوا من انه يعد عقربا يلدغ من
يدخل يده في جحره حتى قيل العقرب بواب الضب وحاجبه ولاعتقاد
الخديعة فيه قيل اخدع من ضب وقوله من باب اخر اشارة الي ما ذكرناه
من انه يتخذ الجحر منافذ متعدده وقلت فيه شعرا •   •
خدام المرء وصاحبه • في لوم الطبع يناسبه • والعقرب قالوا في مثل
بواب الضب وحاجبه • وقوله واصله الاخفا يعني ان معنى الخداع لغة
ما مر واصل معناه بحسب اشتقاقه ما ذكر وهو الاخفا لتحققه في
اكثر معانيه فان المنافق يخفي مقصده والضب يخفي مخرجه وما قيل
من ان الظاهر ان يقول الخفا فان اهل اللغة يقولون خدع اخداعا
بمعنى اختفى اختفا فيكون خدع بمعنى خفي لا وجه له اصلا وقال ابن
عطية اصله الفساد وحكى ما ذكره المصنف رحمه الله بصيغة
التمريض وكلام الراغب يوهم ان اصل معناه التلون وقوله ومنه المخدع
للخزانة اي مما اخذ من الخدع بمعنى الاخفا المخدع بتثليث الميم كما في
المصباح وفتح الدال وقال الراغب المخدع بيت في بيت كان بانيه
جعله خادعا لمن رام تناول ما فيه وقالوا اصله الضم وكسر ليوهم
انه الة والخزانة بكسر اوله ما يخبا فيه المتاع ولذا قيل الخزانة لا تفتح
والاخدعان تثنية اخدع وهما عرقان في جانبي العنق وشعبة
من الوريد تخفى وتظهر فلذا توهم فيهما الخداع فسميا بذلك ويطلق
علي جانب العنق مجازا **قوله** والمخادعة تكون بين اثنين
الي اخره المعروف في المفاعلة ان يفعل كل احد بالاخر مثل ما يفعله
به فصيغة المخادعة يقتضي ان يصدر من كل واحد من الجانبين

فعل

فعل يتعلق بالاخر وخدع المنافقين لله وهو ان يوقعوا في علمه
خلاف ما يريدون به من المكروه ويصيبوه مما لاخفا في استحالته
لانه لا يخفى عليه خافية وخدع الله اياهم بان يوقع في اوهامهم خلاف
ما يريدون من المكاره ليغتروا ثم يصيبهم به لا يصدر منه تعالى اما
عند المعتزلة فلانه قبيح بنا على اصلهم الفاسد ولذا ترك المصنف
رحمه الله التعرض له واما عندنا معاشر اهل السنة فلانه يمتنع
ان ينسب اليه تعالى حقيقة لما يوهمه ظاهره من انه انما يكون عن عجز
عن المكافحة واظهار المكتوم لانه المعهود منه في الاطلاق كما ذكره
في الانتصاف ولذا زيد في تفسير الخدع مع استشعار خوف واستحيا
من المجاهرة وايضا من المعلوم ان حاله تعالى مع المنافقين لم يكن
حقيقة هذا المعنى المذكور وان المومنين وان جاز ان يخدعوا من غير
ان يرجع اليهم في ذلك نقصان لم يجز ان يقصدوا خداعهم فانه غير
مستحسن بل مذموم مستهجن وقوله وخداعهم لم يقل لخداعهم بالفا
التفريعية لانه ليس علة لما قبله كما لا يخفى ولا معلولا له لانه علل بقوله
لانه الي اخره فلا وجه لما قيل من انه كان الظاهر ان يقول لخداعهم لتوقفه
علي ما قبله مع انه لو صح فالمصنف رحمه الله لم يقصده لخفايه **قوله**
لانه لا يخفى عليه خافيه الي اخره لما اقتضت المفاعلة ان المنافقين يخدعون
الله وان الله يخدعهم وكل منهما غير مراد وغير مستقيم اما الثاني فظاهر
واما الاول فلانه تعالى لا يخفى عليه خافية فكيف يخدعه غيره والمنافقون
عالمون بذلك ايضا لانهم من اهل الكتاب وقوله ولانهم لم يقصدوا خديعته
اشارة لهذا فانهم اذا تحققوا انه لا يخدع بالفتح لم يقصدوه اذ العاقل لا يقصد
ما تحقق امتناعه ولذا قال في شرح التاويلات لا احد يقصد مخادعة
الله مع اقراره بانه خالقه ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن
الله وهذا كما قاله بعض الفضلا رد علي ما قاله الزمخشري في الجواب
الثاني من الاربعة حيث قال ان هذا ترجمة عن معتقدهم وظنهم
انه تعالى ممن يصح خداعه لان من كان ادعاه الايمان بالله تعالى
نفاقا لم يكن عارفا بالله ولا بصفاته ولا ان لذاته تعلقا بكل معلوم

ولانه غني عن فعل القبائح فلا يبعد من مثله تجويز ان يكون الله
في زعمه مخادعا او مصابا بالمكروه من وجه خفي ويجوز ان يخفي
على عباده ويخدعهم لانه في غاية البعد اذ لا ينكر جاهل علم الله تعالى
بجميع الاشيا حتى المشركين الجاهلين فكيف يخفى على المنافقين
الذين هم من اهل الكتاب فان قلت الحكما عقلا وقد ذهبوا الى
ان علم الله تعالى لا يتعلق بالجزييات قلت الحكما لا يقولون بهذا
كما نص عليه الطوسي ولو سلم فحينئذ لا يتصور الخديعة لانها فرع
العلم بالجزييات مع ما في قوله لان لذاته تعلقا بكل معلوم من الاعتزال
لاسناده العلم لذاته ايماء لنفي صفة العلم فهو من دس السم في الدسم
وقد سبقه لهذا بعض المدققين وقال اصابته تعالى بالمكروه للخدع
بعيدة جدا اذ في نفاقهم اعتراف بعلمه تعالى بالاقوال الظاهرة الجزئية
المفضية الى ما هو باعث على الخداع من جلب المنافع ودفع المضار
فلا يتصور هذا منهم وبالجملة ففساد هذا الجواب اظهر من ان
يخفى ولذا اسقطه المصنف رحمه الله وان لم يتنبه له بعض ارباب
الحواشي قوله بل المراد اما مخادعة رسوله على حذف المضاف
قيل انما نبه بقوله حذف المضاف على انه لا يصح ان يراد بلفظ
الله رسوله مجازا كما هو ظاهر عبارة الكشاف لانه لا يصح اطلاق
لفظ الله على غيره ولو مجازا كما صرحوا به قلت ليس الامر كما زعمه
فان صاحب الكشاف لم يرد ما قاله كما اوضحه شراحه وما في الكشاف
بعينه هو بعينه ما ذكره المصنف بقوله ادعا ان معاملة الرسول
صلى الله عليه وسلم معاملة الله وهو تجوز في الاسناد لا في لفظة
الله كما ستقصه عليك وبعض الناس لم يفرق بين الجوابين فذكر
كلام الراغب في تقرير الجواب الاتي هنا وليس هذا من اول طبخه
للمحبوب قوله ادعا ان معاملة الرسول صلى الله عليه وسلم
الى اخره لا بان يطلق مجازا لفظ الجلالة الكريمة على الرسول صلى الله
عليه وسلم لما سمعته انفا بل التجوز في النسبة الايقاعية
لانه يجري فيها كما يجري في الاسنادية على ما تقرر في المعاني

فان قلت

فان قلت ظاهر كلامه ان هذين الوجهين يبتنيان على ان يخادعون
ليس بمعنى يخدعون لقوله بعده ويحتمل الى اخره وليس كذلك اذ لا خدع
من الرسول ولا من المومنين ولا مجال لان يكون للخدع من احد الجانبين
حقيقة ومن الاخر مجازا لاتحاد اللفظ وان جعل مجازا فيهما لم يبق الا
الاحتمال الذي في قوله واما ان صورة صنيعهم الى اخره كما قيل قلت هذا
مقتضى كلام الكشاف والمصنف رحمه الله لا يسلمه اما بنا على ان
اللفظ الواحد يجوز ان يكون حقيقة والمجاز واما على انه حقيقة
لان الخدع من المنافقين محقق ولا مانع من صدوره من الرسول
صلى الله عليه وسلم والمومنين باعقالهم حتى يتاتى لهم ما يريدون
منهم ولذا اسقط قوله في الكشاف المومنون وان جاز ان يخدعوا لم
يجز ان يخدعوا الا ترى الى قوله فاستمطروا من قريش كل مخدع
الى اخره وهذان جوابان باعتبارين وجواب واحد باعتبار اخر فلا
باس بعدهما وجهين ولا سهو فيه كما توهم وما وقع في بعض الحواشي
من ان هذا الوجه من اطلاق اسم المسبب على السبب ليس بشي قوله
كما قال من يطع الرسول فقد اطاع الله الى اخره هذا تاييد لكونه
خليفة الله ولكون معاملة الرسول صلى الله عليه وسلم معاملة
مع الله لان كل ما يتعلق بالرسول صلى الله عليه وسلم عايد بالاخرة
الى الله والى دينه ولا يرد عليه ان اطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم
تستلزم اطاعة الله ومبايعته صلى الله عليه وسلم تستلزم
مبايعة الله لانهم اذا عاهدوا الرسول صلى الله عليه وسلم ان
يعاونوه فقد عاهدوا الله ان يويدوا دينه كما توهم فان قلت
الاسناد في جانب المشبه عقلي وفي جانب المشبه به حقيقي لان
اطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم اطاعة الله حقيقة قلت
التشبيه باعتبار ظاهر المشبه وهو ادعا الاتحاد بينهما مبالغة
فتدبر قوله واما لان صورة صنيعهم الى اخره يعني ان هذا فعل
صادر عنهم بالقياس الى الله والمومنين يشبه الخدع بحسب
الصورة وكذا الحال في صنع الله والمومنين معهم فنسبهم من

الجانبين معاملة تشبيهه بالمخادعة فهو اما استعارة تبعية في لفظ
يخادعون وحده او تمثيلية في الجملة وما قيل من انه ليس فيه اعتبار
هيئة مركبة من الجانبين وما يجري فيهما يشبه بهيئة اخرى
مركبة من الخادع والمخدوع ليحمل الكلام على الاستعارة التمثيلية
على قياس ما في ختم الله لا خفا في انه ناسي من العصبية والاخفا فيه
كما قيل والاستبطان الاخفا في الباطن من بطنه خلاف اظهره واجرا
احكام الاسلام كحفظ المال والدم والتوريث واعطا سهم من الغنم والدرك
خلاف الدرج لانه ما يكون اسفل والدرج ما يكون اعلا والاستدراج
الادنا على التدريج كانه يصعده اليه درجة درجة وهو منصوب
على انه مفعول له للاخفا والاجرا والامتثال وقوله صورة صنع
الى اخره بالرفع خبر ان والمخادع بين جمع مخادع وقيل انه مثنى والمفاعلة
على هذا من الجانبين مجازية واعلم ان المصنف ترك وجهين
اخرين ذكرهما الزمخشري الاول انه ترجمة عن معتقدهم وظنهم
انه تعالى ممن يصح خداعه وقد عرف انه لا وجه له فتركه اولى
والثاني انه من تنبيل قولهم اعجبني زيد وكرمه في افادة قوة
الاختصاص فذكر الله ليس لتعليق الخدع به بل المجرد التوطيه زيادتها
هنا التنبيه على قوة اختصاص المومنين بالله وقربهم منه حتى
كان الفعل المتعلق بهم دونه يصح ان يعلق به ايضا وكذا الحال في اعجبني
زيد وكرمه فان ذكر زيد توطية وتنبيه على ان الكرم قد شاع فيه
وتمكن بحيث يصح ان يسند اليه ايضا الاعجاب الذي لكرمه وهو عطف
تفسيري او جار مجرى التفسير واما قولك اعجبني زيد كرمه على الابدال
فليس في تلك المرتبة من افادة التلبس بينهما لدلالته على ان المقصود
بالنسبة هو الثاني فقط وانما ذكر الاول سلوكا لطريقة الاجمال
والتفصيل وفي صورة العطف قد دل بحسب الظاهر على قصد النسبة
اليهما معا فيكون ادل على قوة التمكن كذا افاده السيد السند وقال صاحب
الكشف والفاضل اليمني الشرط في هذا الباب ان يكون في الكلام دلالة
ظاهرة على التمهيد والا صار من تنبيل الالغاز ثم انه قدس سره
ترك

ترك قوله في الكشف اذا ادخلت العاطف فقد اذنت بالمغايرة وانه
كرر غير الاول اوكد منه عطف عليه عطف جبرايل على الملايكة
في المثال وعطف مستقلين في الاية وعول في ازالة الابهام على
شهادة العقل ومن هذا القبيل ما يقال له واو التفسير لما فيه في
ستتلوه عليك وهذا محصل ما في الكشاف وشروحه وقد قالوا
ان المصنف رحمه الله تركه لبعده ولان مداره كما قيل على قوة الاختصاص
وهي ظاهرة بالنظر الى الرسول عليه الصلاة والسلام دون ساير
المومنين فليس هذا مثل قوله تعالى والله ورسوله احق ان يرضوه
اقول حاصل ما ذكره العلامة ان يكون المعطوف عليه انما ذكر توطية
لما عطف عليه لادعا الاتحاد بينهما بحيث اذا ذكر الاول فهم منه الثاني
ولم يكتف باحدهما للدلالة على قوة الاختصاص بينهما فيعدل عما يقتضي
الظاهر من البدلية الى العطف تنبيها على ذلك كما في المثال المذكور
ولذا اشترطوا فيه ظهور دلالة الكلام على التمهيد وفيما ذكروه امور منها
ان قوله ان الابدال ليس في تلك المرتبة من افادة التلبس بينهما
غير مسلم لمنافاته لما قرره النحاة واهل المعاني في بدل الاشتمال
من ان المبدل منه يدل على البدل اجمالا بحيث تصير النفس
متشوقة ومنتظرة فيجي هو مبينا وملخصا لما اجمل ولولا الملابسة
التامة لم يكن كذلك وكيف يكون العطف المبني على المغايرة دالا على
الملابسة دون البدل ومنها ان قول المدقق في الكشف انه كعطف
جبريل او عطف مستقل من مناف للمعنى الادعائي الذي بني عليه هذا
الامر ومناف لقوله بعده ان من هذا القبيل ما يقال له واو التفسير
وكانه لهذا تركه من بعده من الشراح ومنها ان قول المعترض قوة الاختصاص
ظاهرة بالنسبة الى الرسول صلى الله عليه وسلم دون ساير المومنين
لا يخفى ما فيه فان المومنين لا سيما الصحابة المكرمين رضي الله عنهم
اختصاصهم وتعلقهم بجناب رب العزة جل وعلا في غاية الظهور
وان كان الرسل صلوات الله وسلامه عليهم اتم اختصاصا ولذا جعل
اطاعتهم اطاعة الله في قوله يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول

واولي الامر منكم فانكاره مماثلة ماهنا لقوله والله ورسوله احق
ان يرضوه لا يتم له بسلامة الامر وعلى كل حال فلا يخفى ما في هذا
الجواب من الاختلال وان نظر المصنف رحمه الله في تركه وعدم
الالتفات اليه في غاية السداد فاعرفه ثم ان قوله تعالى والله ورسوله
احق ان يرضوه شاهد لهذا الوجه لانه لما وحد ضميره دل على ان
المقصود رضا الرسول صلى الله عليه وسلم وذكر الله للاشعار
بان الرسول صلى الله عليه وسلم من الله بمنزلة عظيمة واختصاص
قوي حتى سري الارضا منه اليه واما ما قيل على هذا التوجيه من انه
لا يرتضيه الذوق السليم لان مقتضى المقام ايراد حالهم خاصة وتصويرها
بما يليق بها من الصورة المستهجنة وبيان ان غايلتها ايلة اليهم من
حيث لا يحتسبون كما يعرف عنه ما بعده فهو من احاديث خرافة لان
استدراج الله بهم ومجازاته الرسول صلى الله عليه وسلم والمومنين مما
يختص بهم ويؤل بالاخرة الى بيان سوء حالهم كما لا يخفى فتدبر قوله
ويحتمل ان يراد الى اخره هذه الجملة معطوفة على ما تقدم من قوله والمخادعة
تكون من اثنين فهو ظاهر نبه على هذا لا يحتاج الى تاويل خداع
الله تعالى او المومنين بما مر فان اراد انه جواب عن سوال المخادعة
ووجه رابع فليس كذلك اذ السوال الوارد على هذا التقدير والجواب
الجواب وجعله بيانا او استينافا غير مختص بهذا الاحتمال كما لا يخفى
وقيل انه مقابل لما سبق لانه لا باس بخداع الرسول صلى الله عليه وسلم
والمومنين اياهم لاعلاء الدين ومصالحه ويحتمل انه تتميم لما قبله فليس
بمقابل له وهو الظاهر الموافق للكشاف فلا مخالفة بينهما وستسمع
عن قريب ما يتممه قوله لانه بيان ليقول الى اخره المراد بالبيان ههنا
التفسير فعلى كلا الوجهين لا محل لهذه الجملة من الاعراب وليس المراد
بالبيان عطف البيان لانه لا يجري في الجمل عند النحاة وان كان كلام اهل
المعاني في الوصل فالوصل يوهمه والاستيناف هنا استيناف
بياني في جواب سوال مقدر كانه قيل لم يدعون الايمان كاذبين وما
نفعهم ذلك فقيل يخادعون الى اخره وعلى تقديرا لسوال هو ايضا

مبنى

مبنى فالمال واحد فيهما والثانية تامة لكون يخادعون بمعنى يخدعون
لاختصاصهم به كاختصاص القول المذكور وان كان لا بقاء المخادعة
على ظاهرها وجه ايضا لان ابتداء الفعل في باب المفاعلة من جانب
الفاعل وهو صريحه وان كان المفعول ياتي بمثل فعله فهو مدلول
عليه من عرض الكلام وقال قدس سره تبعا للمدقق في الكشف
جعل يخادعون بيانا ليقول اولى من جعله مستانفا لانه ايضاح لما
سبق وتصريح بان قولهم كان مجرد خداع وايضا ليست المخادعة
امرا مطلوبا لذاته فلا يكون الجواب شافيا بل يحتاج الى سوال اخر
كما ذكره وتفسيره بيجوزوما بعده ناطق بها وما قيل من انه بيان
للتعجب من كونهم من الناس لا يخفى ما فيه كما يعلم مما مر وقد جوز
في البحر هذه الجملة بدلا من صلة من بدل اشتمال فلا محل لها
ايضا او حالا من الضمير المستكن في يقول اي مخادعين واجاز
ابو البقا ان يكون حالا من الضمير المستتر في مومنين والعامل
فيها اسم الفاعل ورد بانه حينئذ نظير ما زيد اقبل ضاحكا وللعرب
في مثله طريقان احدهما نفي القيد وحده واثبات اصل الفعل
وهو الاكثر فيكون الاقبال ثابتا والضحك منفيا ولا يتصور
في الاية نفي الخداع وثبوت الايمان والثاني ان ينتفي القيد ومقيده
وهو العامل فالمعنى لم يقبل ولم يضحك وهذا غير مراد هنا ايضا
اعني نفي الايمان والخداع بل المعنى على نفي الايمان وثبوت الخداع
فيفسد جعلها حالا من ضمير المومنين والعجب من ابي البقاء رحمه
الله كيف استشعر هذا الاشكال فمنع من جعل هذه الجملة
في محل جر صفة للمومنين لانه يوجب نفي خداعهم والمعنى على
اثباته ثم جعلها حالا من ضمير المومنين ولا فرق بين الحال والصفة
كما قيل اقول هذا غفلة منهم فان الجملة الحالية بل الحال مطلقا اذا
وقعت بعد نفي وهي حال من مدخوله انما يلزم انتفاء مقارنتها لا نفيها
نفسها لانه لا يلزم من نفي الشيء في حال نفي تلك الحال الا ترى انك تقول
ما جاءني زيد وقد طلع الفجر فينتفي مجيئه مقارنا لطلوعه ولا ينتصر

في طلوعه وتعتذر لترك زيارة صديقك لضيق ذات يده فتقول
لما ازورك مملقا ولا اري هذا يشتبه علي احد وفي الكتاب المجيد وما
كان الله ليعذبهم وانت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون
وهي حالية جوزوا فيها الوجهين والعجب من هولا انهم صرحوا بهذا
في سورة الانفال من غير تردد واما الصفة فليس لها مثل هذه
الحال وماذكروه من الوجهين جار فيها ولا يجري في كل قيد وقد
تجعل الحال ونحوها في مثله قيدا للنفي لا للمنفي كما قرروه في قوله
لم ابالغ في اختصاره تقريبا ومنه يعلم تحقيق هذه الضابطه
وانها ليست علي اطلاقها كما توهم وسياتي في سورة آل عمران تفصيله
قوله بذكر ما هو الغرض الي اخره بيان للاستيناف وانه جواب
لسوال عن بيانه ويحتمل اندراجه لهما يعني ان الغرض من البيان
والاستيناف بيان حالهم فقط علي ما بيناه لك قوله الا انه اخرج
في زنته الي اخره مستثني من قوله يراد بيخادعون الي اخره والزنة
كالعدة بمعني الوزن اي انه هذا المعني او مطلق هذا اللفظ اتي به علي
وزن المفاعلة للمقابلة اي لان يقابل كل الاخر بمثل فعله وفي نسخة
للمعارضة وهي بمعناها من قولهم عارضت الكتاب اذا قابلته
كما ذكر في كتب اللغة فليس تصحيفا كما توهم والمتغالبين يبذل كل
منهما جهده ويبالغ فيه فتجوز به عن لازم معناه وهو المبالغة
وبقي ما كان عليه ولم يزل وهو معني قوله استصحبت اي الزنة
وفي نسخة استصحب لانه بمعني الوزن وفي نسخة بدل قوله
لما كان للمغالبة وهو من طغيان القلم والخدع مجازا يضا جري
فيه الكلام السابق الا الثالث لاحتياجه للتكلف فصيغة المفاعل
المحولة عن الثلاثي يتجوز بها عن المبالغة في الفعل لما قرره
المصنف وغيره هنا وقد يتجوز بها ايضا عن ايجاد فعل فيما
يقبله بتنزيل قبوله منزلة فعله كما في قولهم عالج الطبيب المريض
وسياتي تفصيله والمباراة بالموحدة والرا المهملة من قولهم باراه
اذا فعل مثل فعله وعارضه فيه ليغلبه وحينيذ يقوي دواعي

الفعل

الفعل فتجي اتم واقوي وقوله يعضده اي يويده ويقويه من عضدته
بمعني اعنته واصله صرت له عضدا والقراة المذكورة مروية
عن ابن مسعود وابي حيوة قوله وكان غرضهم الي اخره يعني الغرض
من جهة المنافقين وهو صونهم انفسهم وتحصيل منافعهم والاطلاع
علي احوالهم واسرارهم وترك الجانب الاخر وقد بينه في الكشاف فان
فيه مصالح وحكما الهية بحيث لو ترك ادي الي مفاسد كثيرة وما يطرق
به ماعبارة عن القتل والغارة ونحوه وضمير به للموصول ومن
مفعول يطرق والاول محذوف اي يطرقهم او هو مجهول من
طرقه الزمان بمصايبه اذا اصابه بها واصله الاتيان ليلا والاذاعة
بالذال المعجمة والعين المهملة الاظهار والمنابذة اظهار العداوة
كان كلا ينبذ لصاحبه ما في قلبه من العداوة او ينبذ اليه عهده
قوله قراه نافع اي يخادعون بالالف هنا كالسابقة قراءة هولا
نقراه بضمير الغيبة للفظ يخادعون المعلوم لفظا ورسما اي بنا
تانيث اي هذه قراة الي اخره قوله والمعني ان دايرة الخداع الي اخره
الدايرة اسم لما يحيط بالشي ويدور حوله والتاء للنقل من الوصفية
الي الاسمية لان الداير في الاصل اسم فاعل او للتانيث والمراد بها هنا
ما يترتب علي خداعهم من الضرر لان الدايرة يقال في المكروه مقابلة
للدولة قال تعالى نخشى ان تصيبنا دايرة فيل كما ان المحاط لا يتجاوز
المحيط كذلك العلة لا تتجاوز عن المعلول فقوله ومضرتهم الي اخره
تفسير له وتحقيق بمعني نصيب ويترك وهو اشارة الى قوله ولا يحيق
المكر السي الا باهله ولما كان معني يخادعون السابق ما مر خطر
ببال الواقف عليه ان هذا الخداع هل هو كذلك علي الوجوه السابقة
ام لا وكيف يكون المرء مخادعا لنفسه وما معناه فوجهه المصنف
رحمه الله بقوله والمعني الي اخره وهو معني ما في الكشاف من ان
المراد وما يعاملون تلك المعاملة المشبهة بمعاملة المخادعين
الا انفسهم لان ضررها يلحقهم ومكرها يحيق بهم كما تقول فلان
يضار فلانا وما يضار الا نفسه اي دايرة الضرار راجعة

اليه وغير متخطية اياه انتهى الى اخر ما ذكره من الوجوه الثلاثة وفي
التعبير بالدايرة لطف لانها خط مستدير تتساوى جميع الخطوط
الخارجة من مركزه اليه واذا رسم تختم من حيث ابتدي ولما كان
الخداع ابتدا منهم ثم عاد اليهم كان كالدايرة الرسمية وعلى هذا
يجوز ان يكون دايرة الخداع استعارة مكنية تخييلية لان خداعهم
كانه دايرة اخرها اولها وهذا مما اغفلوه فلا تكن من الغافلين
وقد اختلف شراح الكشاف في مراده فقيل انه مشاكلة للمستعار
السابق كما نقل عن الواحدي اي لما كان خداع انفسهم بمعنى ايصال
الضرر اليها مسببا عن تلك المخادعة المشبهة بمعاملة المخادعين
ومصاحبا له قيل يخادعون نجاه باللفظ على اللفظ ولا يخفى ان كون
المشاكل والمشاكل مجاز بعيد جدا وقيل جعل مخادعة الصاحب
عين مخادعة نفسه نظرا الى المال وهذا النوع من المجاز كثير
الدور في كلام العرب وغيرهم ولا يختص بباب المفاعلة كقولهم
قصد مساة زيد وما قصد الا نفسه وهو من باب تسمية الشي
باسم ما يودي اليه وفيه ملاحظة السببية والانتها اليه ففي الكلام
مجاز على مجاز وليس المجاز هنا بمعنى مجاز الاول المشهور بل الغاية
المسببة كما نبه عليه بعض الفضلا وقيل انه اشارة الى
تطبيقه على اول الوجوه الاربعة وتلخيصه ان المخادعة استعيرت
للمعاملة الجارية فيما بينهم وبين الله والمومنين المشبهة بمعاملة
المخادعين فقصرت هذه المعاملة هاهنا على انفسهم بعد
تعليقها بما علقت به سابقا على ان ضررها عايد اليهم لانعدام
ونظيرها فلان يضار فلانا وما يضار الا نفسه ولا يختص هذا بالمفاعلة
ولا بلغة العرب فالعبارة الدالة على قصر تلك المعاملة مجاز او كناية
عن انحصار ضررها فيهم او يجعل لفظ الخداع المستعار مجازا مرسلا
عن ضرره في المرتبة الثانية ويمكن ان يقال لما انحصرت نتيجة
تلك المعاملة فيهم جاز ان يدعى ان نفس تلك المعاملة مقصورة عليهم
ويكون حينئذ انحصار ضررها فيهم مفهوما تبعا لا قصدا فلا حاجة

الى التجوز

الى التجوز او كناية وفي كلامه اشارة اليه ولك ان تطبقه على الوجوه
الباقية واورد عليه انه لا فايدة في انحصار المعاملة فيهم بل في انحصار
الضرر فجعل الثاني مقصودا تبعا والاول ملحوظا قصدا تحكم
الا ترى ان المحققين اعتبروا في الكناية تبعية القصد في المكني
به واصالته في المكني عنه فتامل حق التامل لتعرف انه غير وارد
عليه فان قلت انهم جوزوا هنا المجاز بمرتبتين من غير نكير وقد
اشترطوا فيه ان يشتهر المجاز الاول حتى تلتحق بالحقيقة فيصح
الانتقال عنه بدون الغاز قلت الظاهر ان الاشتراط المذكور انما
هو اذا لم يكن المجاز الاول مذكورا صريحا في الكلام فان ذكره يغني
عن شهرته لحصول المراد به ولم يلتفتوا هنا للمشاكلة مع ظهورها
وسهولة ماخذها حتى رجحها بعضهم على بقية الوجوه لما مر فان لم
يرد لك محذور انقل كل يحمل على مشاكلته وان شئت على مشاكلته
قوله اوانهم في ذلك الى اخره الوجه الماضي مبني على انه عين الخداع
السابق وهذا مبني على انه خداع اخر جار بينهم وبين انفسهم
للتغاير الاعتباري فيخدعون انفسهم بايهامها الاباطيل والاكاذيب
وانه سيفرع على ذلك امور مهمة واغراض مطلوبة وهي تخدع
بذلك وتطمين حتى تعدهم بخرافات الاماني والاماني بتخفيف
اليا وتشديدها جمع امنية والفارغة بمعنى الخالية عن الفايدة
مجازا فكانوا كمن اشتد عطشه فاستسقى من ناوله كوزا فارغا
ليرويه والخاقية بمعنى الحقيقة وغير قوله في الكشاف ان يراد
حقيقة المخادعة لان حقيقة الخداع انما تكون بين اثنين بايهام
الغير خلاف ما يخفيه من المكروه ليزله عما هو بصدده كما مر
ولا يمكن اعتبارها بين الشخص ونفسه الا بتنزيل المغايرة
الاعتبارية منزلة الحقيقية الى غير ذلك من التكلفات التي ارتكبوها
في الشروح والمصنف رحمه الله اراد هذا المعنى على سبيل التجوز
ومنهم من فسر النظم الكريم بانه مبالغة في امتناع خداعهم
لله ورسوله صلى الله عليه وسلم والمومنين لانه كما لا يخفى خداع

المخادع على نفسه فيمتنع خداعه لها يمتنع خداع الله لانه لا يخفى
عليه خافية وخداع الرسول صلى الله عليه وسلم والمومنين لانه
تعالى يخبرهم به او هو كناية عن ان مخالفتهم ومعاداتهم مع الله
والرسول صلى الله عليه وسلم والمومنين معاملة مع انفسهم لان الله
ورسوله صلى الله عليه وسلم والمومنين ينفعونهم كانفسهم ولا يخفى
بعده **قوله** لان المخادعة لا تتصور الا بين اثنين يعني انه مفاعلة
تقتضي حقيقته اسين مخادع ومخادع ولا يكفي لتحقق حقيقته
المغايرة الاعتبارية كما مر وما قيل عليه من ان الخدع بل كل فعل
يقتضي اثنين فهذا ترجيح بغير مرجح وفرق بدون فارق ودفعه
بانه لا بد للشركة في الخداع من اثنين متغايرين بالذات بخلاف الخدع
فانه يكفي فيه المغايرة بين الفاعل والمفعول بالاعتبار كما في معالجة
الطبيب نفسه وعلم الشخص بنفسه ليس بشي اما السوال
فلان مراده ان باب المفاعلة يقتضي ذلك وضعا وعقلا واما
تغاير الفاعل والمفعول فليس وضعيا وانما هو بحسب الاقتضا
ولذا جاز في افعال القلوب وما الحق بها اتحاد الفاعل والمفعول واما
الجواب فلان المعالجة مفاعلة محتاجة الى التاويل كما مر والعلم مستثنى
من هذه القاعدة لجواز تعلق علم المرء بنفسه والمقصود من هنا
بيان ترجيح هذه القراة على الاخرى واختيار القاري لها على غيرها
بعد ثبوت الرواية الصحيحة فيهما فلا يرد عليه ان القراة انما هي
بالسماع من الرسول صلى الله عليه وسلم لا بالراي ومقتضى العقل
وحسن الظن بالسلف يدفع مثله كما لا يخفى ثم ان من الشراح
من قال في تقرير قوله خدعوا انفسهم انه على طريقة التجريد
مثل ما يجري بين المرء ونفسه من تحدث كل منهما صاحبه
بالاحاديث فيجردون من انفسهم اشخاصا يخادعونهم كما
يخادعون الغير ويخاطبونهم كقول المتنبي
لا خيل عندك تهديها ولا مال • فليسعد النطق ان لم يسعد الحال
والفرق بين هذا وبين الالتفات قد مر وقد قيل ان قراة

يخادعون مبنية على التجريد من الجانبين وهذه مبنية عليه
من جانب واحد وقال قدس سره انه تكلف نادر والمراد بالباقين
من بقي من القرا السبعة غير من ذكر اولا وما عدا القراتين شاذ
قوله وقرئ يخدعون من خدع الى اخره اي قرئ يخدعون بتشديد
الدال مع ضم اليا وفتح الخا ويخدعون بفتح اليا والخا وتشديد
الدال مع الكسر وكلاهما على البنا للفاعل ويخدعون من الخداع
ويخادعون كلاهما على البنا للمفعول والتشديد لانه
افتعال واصله يختدعون بنقل حركة الدال وادغامها في التا
لقرب مخرجها واختدع جاء عن العرب متعديا كما في الاساس وغيره
يقال خدعه واختدعه اذا ختله فالخدع وما قيل على هذا من انه
ينبغي ان يكون النصب بنزع الخافض الا ان ثبت اختدع خدع
بمعنى من عدم الوقوف عليه وفي محتسب بن جني والبحر قراة
المجهول لابن شداد والجارود بن ابي سبرة وهذا على معنى
خدعت زيدا نفسه اي عن نفسه على ان نصبه على الحذف
والايصال كاختار موسى قومه او هو متعد حملا على ما هو بمعناه
او ضمن معنى ينتقصون او يسلبون او هو على التشبيه بالمفعول
او على جواز تعريف التمييز كما قيل في غبن زيد رايه واما كون
ضمير يخادعون لجميع ما ذكر من الله والرسول صلى الله عليه وسلم
والمومنون والمنافقين والمستثنى منهم انفس المنافقين والمعنى ليس
من وقع بينهم النفاق الا انفس المنافقين فتكلف لا يليق بالنظم
الكريم **قوله** والنفس ذات الشي الى اخره هذا باعتبار المعنى
العام الشامل لكل شي وهو على هذا لا يختص بالاجسام ولا بذوات
الارواح كما يقال هو نفسه كذا وحقيقة الشي وعينه وفانه
بمعنى في العرف العام فليس المراد بالشي الحيوان كما قيل بناء على
ان تقريره في بيان مناسبات المعاني يقتضيه الا ان الامام
الغزالي رحمه الله تعالى فسر الذات في السر المصون بامر
شامل للروح والجسد او هو الجسد القايم به الروح وعند

اهل المعقول بمعنى الحقيقة وهي وهو جوهر تخلوا بد المعقولات
وهو من عالم الامر انتهى فان اراد به هذا اختص بالحيوان بل بالانسان
وقد قال في كتاب الروح انه حقيقة عرفية بينه وقال بعض
الفضلاء الظاهر ان الشي على عمومه كما يشعر به ما في الصحاح
من ان النفس الجسد وعين الشي فلا يلايم تعليل اطلاقه على القلب
بان النفس به فانه لا يجري الا في بعض افراده والمناسب ان تعتبر
المناسبة بين نفس المفهوم الحقيقي والمعنى المجازي لا بينه وبين بالحيوان
بعض افراده فالوجه ان يخصص الشي بالحيوان كما يدل عليه قوله
قدس سره لان ذات الحيوان به وما ذكره ملخص ما في الكشاف
وهو كما قال قدس سره يتبادر منه ان لفظ النفس حقيقة
في الذات مجاز في ما عداه وذلك ظاهر في الدم والماء والراي واطلاق
النفس على الراي الداعي من قبيل تسمية المسبب باسم السبب
او استعارة مبنية على المشابهة والثاني انسب بالمقام واظهر
كما اشار اليه المصنف رحمه الله وقوله لان نفس الحرية اي لان
ذاته تقوم وتحيى وتبقى به وقد ذهب كثير الى ان النفس حقيقة
في الروح ويوفق بينهما بما نقلناه من كتاب الروح ويويده ان
النفس لا تطلق على الله دايما وغالبا الا بطريق المشاكلة كما
سياتي تحقيقه في تفسير قوله تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في
نفسك **قوله** وللقلب لانه محل الروح القلب عضو صنوبري
معروف واطلاق النفس عليه من قبيل ذكر المسبب وارادة
السبب او من اطلاق اللازم على ملزومه لان النفس ذات الشي
وذات الحيوان بالقلب تتقوم لان القلب مبدو الحياة ومحل
الروح الحيواني ولذلك خلق في وسط الصدر لانه احرز المواضع
في البدن اذ العظام سور حصين له والعضلات تحرسه والمراد
بالروح التي تحله بخار لطيف في تجويفه الايسر وتسميه الاطبا
بالروح الحيواني وهو الطف ما في البدن واكثره مناسبة للروح
المجردة وقوله او متعلقة بنا على ان المراد بالروح الجوهر المجرد

المتعلق

المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فانه مما يطلق على الروح ايضا
كما صرحوا به ففي كلامه شبه استخدام وقد اختلفوا في اول ما يتعلق
به النفس الناطقة هل هو القلب او الدماغ ورجح ابن سينا الاول
وتبعه المصنف رحمه الله **قوله** وللدم الى اخره ومنه قولهم لا نفس
له سايلة اي دم يجري وتسميته لما ذكر والقوام بالكسر ما به يقوم
ويبقى والنفس تونث بمعنى الروح وتذكر بمعنى الذات كما في المصباح وقوله
وللما الى اخره هذا مما تبع فيه الزمخشري وهو امام يقتدى به الا ان
ابن الصايغ رحمه الله اشار في حاشيته على الكشاف الى انه لم يوجد
في كتب اللغة والذي فيها النفس بفتحتين كما نقله كراع واستشهد له
بما ثبت في كلامهم ففي الصحاح النفس الجرعة قال تعلل وهي ساغبة بينها
بانفاس من الشيم القراح وترك ما في الكشاف من الاستشهاد عليه
بقوله تعالى من الماء كل شي حي لانه لا يثبت المدعى وانما يويد التعليل
وقوله يوامر نفسه بالمفند اي يتردد بين رايين له فمؤامرة النفس
كناية عن التردد والمؤامرة المشاورة كان اينما ولتقول بعضهم امر
بعض فيما يشير به عليه فابدلت الهمزة واوا وقد مر بيان العلاقة
فيه **قوله** والمراد بالانفس الى اخره في الكشاف والمراد بالانفس
ههنا ذواتهم والمعنى بمخادعتهم ذواتهم ان الخداع لاصق بهم لا يعداهم
الى من سواهم ويجوز ان يراد قلوبهم ودواعيهم وارادهم انتهى فاذا
اريد بالانفس الذوات كان المراد بالمخادعة ان خداعهم لا
يتجاوزهم ورجحه الله المعنى الحقيقي المتبادر ولا مانع يمنعه هنا
واما ارادة الاخرين فيضعفه ان المتبادر من المخادعة ان
تكون بين شخصين متغايرين حقيقة وهذا فيه مغايرة لكنها
غير حقيقية وفيه نظر وقيل ان الاول ناظر الى قوله دايرة الخداع
الى اخره وما بعده الى قوله او انهم الى اخره وعدل عن قول الزمخشري
قلوبهم الى قوله ارواحهم لانه اظهر في المغايرة وقد قال قدس سره
انه على الاول يتعين ان يراد بحصر خداعهم في ذواتهم قصر ضرره
عليهم كما في الجواب الاول وعلى ما بعده ذكر القلوب تمهيد لذكر الدواعي

والآراء لانه وجه اخر واذا اريد بالانفس الدواعي تعين الجوابان
الاخيران وكان اعتبار المشابهة اولى كما لا يخفى فبيان المراد بالانفس
تتمة للاجوبة وفيه بحث لانه لا مانع من جعل ذكر القلوب في كلام
العلامة اشارة الى وجه اخر لان القلوب ينسب اليها الادراك كما قال
تعالى ام لهم قلوب بها ويؤيد ما بدله المصنف لها بالارواح فيما ذكره عدول
عن الظاهر من غير داع تنبيه نفي للنفس هنا معان اخر لم
يذكرها المصنف رحمه الله كالعين المصيبة والقوى الحيوانية الجامعة
للصفات المذمومة المضادة للقوى العقلية وباختلاف هذه
الصفات والاحوال تسمى النفس تارة امارة وتارة لوامة وتارة
مطمئنة وليست هذه نفوسا متغايرة كما سياتي تحقيقه قوله
لا يحسون الى اخره يشير الى ان الشعور معناه الادراك بالمشاعر
وهي الحواس الظاهرة في الاصل وان ورد بمعنى لا يعقلون مطلقا
الا ان حمله على هذا اولى لانه اصل معناه وابلغ لان عدم الشعور
بالمحسوس في غاية القبح لكون المحسوسات من البديهيات
ومن لا يشعر بالبديهي المحسوس مرتبته ادنى من مرتبة البهائم
فنفي الشعور يدل على التهكم بهم وعلى نفي العلم بالطريق الاولى
فهو ابلغ من لا يعلمون هنا وانسب بما مر من قوله ختم الله على
قلوبهم الى اخره وقوله لتمادي غفلتهم من قولهم تمادى في الامر اذا
تمادى فيه الى الغاية كما في الاساس تمادي الغفلة بمعنى امتدادها
على ظاهره وحقيقته او هو بمعنى تماديهم في غفلتهم فالتمادي
من المدد واصله تمادد كتقضيت بمعنى تقضضت ويجوز ان يكون
من المدى بدون ابدال قوله جعل الخوف وبال الخداع الى اخره
يشير به الى المعنى الاول من معنى خداعهم لانفسهم كما في الكشاف
واقتصر عليه لانه الارجح الاظهر وغيره يعلم بالمقايسة عليه ايضا
ولذا امر الشريف رحمه الله بالتدبر فيه وفيه اشارة الى ان قوله وما
يشعرون مرتبط بقوله وما يخدعون الا انفسهم ولذا قال الزجاج
في تفسيره وما يشعرون انهم يخدعونها وهو اقرب لفظا ومعنى

من جملة مستقلا بقوله يخادعون الله على ان المعنى وما يشعرون
ان الله يعلم ما يسرون وما يعلنون ومن لم يشعر بهذا جعله فوايده
الزوايد هنا والوبال سوء العاقبة واصله وخامة المرعى فتجوز
به عما ذكر ثم صار حقيقة عرفية فيه وقد يراد به الاثم وهو قريب
منه فمن فسره بالوخامة فقد تسمح فيه هنا ومؤوفة اصابتها
آفة وهي العاهة يقال ايفت الاشيا فهي مادفة كما يقال ايلت
فهي مولة وفي عبث الوليد للمعري لو جيء به على الاصل فقيل ماووفة
بوزن مضروبة جاز عند بعض الناس وكذا استعمله البحتري في
شعره قوله والشعور الاحساس الى اخره اي الادراك بالحواس
الخمس الظاهرة وقد يكون بمعنى العلم وصرح الراغب بانه مشترك
بينهما وذهب بعضهم الى ان هذا اصله وذاك مجاز منه صار لشهرته
فيه حقيقة عرفية وهو ظاهر كلامهم هنا والمشاعر الحواس
ولها معان اخر كمناسك الحج وشعايره وقوله الشعر بكسر الشين
وسكون العين لانه اسم للعلم الدقيق كما في قولهم ليت شعري
ثم نقل في عرف اللغة للكلام الموزون فهو مصدر واخذ منه الفعل
وتصاريفه ولو قرئ بفتحتين صح ايضا لقول الراغب في مفرداته
شعرت اصبت الشعر ومنه استعير شعرت كذا اي علمت
علما في الدقة كاصابة الشعر انتهى ولذا فسروا الشعور بالفطنة
ودقة المعرفة وقوله ومنه اشعار ضمير منه راجع للشعر
والشعار يكون بمعنى الثوب الذي يلي الجسد لمماسته الشعر
ويكون بمعنى العلامة وبمعنى ما يتنادى به في الحرب ليعرف بعضهم
بعضا فان كان الشعر بالفتحتين فالمناسب تفسيره بالمعنى
الاول والا فبالثاني وجملة وما يشعرون مستانفة او معطوفة
او حال من فاعل يخدعون ومفعول يشعرون مقدر
اي لحوق الضرر بهم وان وبال خداعهم راجع اليهم ونحوه او غير
مقدر للعموم وتنزيله منزلة اللازم وقوله بذلك ورجوع ضرره
يشير الى ذلك وجعلهم في حواسهم افة يشير الى الثاني وهو

ابلغ كما مر **قوله** والمرض حقيقة فيما يعرض للبدن الى اخره من الاطباء من
ذهب الى ان احوال الانسان ثلاث صحة ومرض وحال لا صحة ولا مرض
كجالينوس وعند الرئيس ان له حالتين صحة ومرض بغير واسطة
والصحة تصدر عنها الافعال سليمة والمرض يقابلها وذهب اهل
اللغة كما في المصباح الى انه حالة خارجة عن الطبع ضارة بالفعل
والفرق بينه وبين ما ذهب اليه الاطبا ظاهر فانهم يسمون
نحو الحول والحدب مرضا بخلاف اهل اللغة ثم ان المصنف رحمه الله
عدل عن قوله في الكشاف فالحقيقة اي حقيقة المرض ان يراد
الالم كما تقول في جوفه مرض لما فيه لان الالم اثر المرض لا عينه
لغة واصطلاحا كما لا يخفى وما قيل من ان كون الالم مرضا من
اظهر القضايا عند اهل اللغة والعرف واما كونه عرضا لا مرضا
فمن تدقيقات الاطبا على ان استعماله في المرض شايع فيما بينهم
ايضا كقولهم الصداع الم في اعضا الراس فيه ما لا يخفى والمراد
بالافعال ليست الافعال المتعارفة كالضرب بل متعارف الحكما
وهي اما طبيعية كالنمو او حيوانية كالنفس او نفسانية كجودة
الفكر والالم ما يتالم ويتوجع به وهو اعم من المرض والاعتدال
توسط حال بين حالين وكل ما تناسب فقد اعتدل كما هو في
القاموس **قوله** ومجاز في الاعراض النفسانية الى اخره الاعراض
جمع عرض كسبب واسباب وهو ما يعرض ويطرا على المرء
ثم ضمير كالها للنفس التي تفهم من نفسانية والنفساني منسوب
للنفس على خلاف القياس كروحاني وقد اثبته اهل اللغة
وله معنى اخر في الكشف وهذا برمته ماخوذ من كلام الراغب
والجهل ضد العلم وقيل المراد به البسيط لان سوء العقيدة جهل مركب
والحسد تمني زوال نعمة الغير والغبطة تمني نيل مثلها من غير
زوال والضغينة كالضغن مجمات الحقد واضمار العداوة والحياة
الحقيقية هي الاخروية لان السعادة الابدية والحياة الدنيوية
لانها في معرض الزوال كلا شيء كما قال تعالى وان الدار الاخرة لهي الحيوان

لو كانوا

لو كانوا يعلمون ولما كان المرض الحقيقي يؤدي الى اختلال البدن ثم اذا
تناهى ادى الى الموت اشار المصنف رحمه الله الى وجه الشبه فيه من
هذين الوجهين الاول منع الفضايل والكمالات المشابهة لاختلال
البدن المانع عن الملاذ والثاني زوال الحياة الابدية الذي هو كهلاك
المريض والمراد بالحياة الابدية السعادة المخلدة لان حياة المخلد في النار
لا يعتد بها فلا يرد عليه ما قيل من انه كان عليه ان يبدل الحياة بالسعادة
لان الحياة الابدية مشتركة بين المسلمين وغيرهم **قوله** والاية تحتملها
الى اخره مخالف لما في الكشاف من تعين المعنى المجازي حيث قال فيه
المراد به في الاية المعنى المجازي الذي هو افة الادراك كسوء الاعتقاد
والكفر او حالة تبعث على ارتكاب الرذايل كالحسد ومانعة
عن اكتساب الفضايل كالجبن الى اخره وقد غفل عن هذا من توهم
ان صاحب الكشاف قايل بما ذهب اليه المصنف رحمه الله فقال
حمل الاية على المجاز هو المنقول عن ابن مسعود وابن عباس ومجاهد
وقتادة وساير السلف من غير اختلاف فيه والتفسير مرجعه الى
النقل والعجب من الزمخشري والقاضي انهما يحملان مثل ظاهر الحقيقة
على المجاز من غير داع اليه لانه ابلغ وهنا ورد التفسير عن الصحابة
والتابعين بالمجاز ليس الا فلم يقتصروا عليه الى اخر ما فصله ولا
وجه له والمصنف تبع فيما ذكره الامام حيث قال الانسان اذا
ابتلي بالاخلاق الردية كالحسد والنفاق والكفر ودام به ذلك
ربما اداه الى تغير مزاجه وقلبه والى اشار المصنف وقال
بعضهم انه الارجح لانه مع كونه حقيقة ابلغ والمجاز انما يرتكب
لبلاغته وفيه من الخلل ما لا يخفى فانه مع اسقاط ظاهره على ان
المرض الالم وقد صرح الامام بعدم ارتضايه كما مر مفصلا وتبعه
المصنف رحمه الله لان الالم مسبب عن المرض لا نفسه ولا وجه
له سوا قلنا ان قوله فان قلوبهم كانت متالمة الى اخره بيان
للحقيقة وقوله ونفوسهم كانت موقنة الى اخره بيان لهما على
اللف والنشر المرتب اولا فان مآله الى انه تالم يفوت الرياسة

والحسد وان نفوسهم موفة بالفساد وسوء الاعتقاد وليس في ذلك
رايحة من الحقيقة وكون المرض الحقيقي كناية عما ذكروا الكناية يكفيها
فيها صحة ارادة الحقيقة تكلف لا يفيد وقد اشار شراح الكشاف
الى انه لا يصح ارادة المعنى الحقيقي هو الحق الحقيق بالقبول رواية
ودراية وما قيل من انه لا مانع من ارادة الحقيقة هنا بان يراد
ان في قلوبهم المًا عظيمًا بواسطة شوكة اهل الاسلام وانتظام امورهم
غاية الانتظام الا ان يقال ان حقيقة المرض الالم الذي بسوء المزاج
وهو مقصود في الكفار لكن يمكن ان يراد في الاية مطلق الالم الذي هو
اقرب الى الحقيقة او نظرا الى نتاجا لهم وانه يفضي الى سوء المزاج
في غاية الركاكة والبعد ولا داعي لارتكابه كما لا يخفى قوله تحرقا
على ما فات عنهم وفي نسخة عن ما فات عنهم والتحرق تفعل
من الحرق وهو قطع الحديد بمبرد الحديد فان الحديد بالحديد يفلح
واستعير لحك بعضها ببعض حتى يسمع لها صوت وكني به
عن شدة الغيظ والغضب وهو المراد هنا وليس المراد به حرق
النار وان اشتهر ان الحسد يحرق كالنار كما قيل ٥ ما تاكله
اصبر على كيد الحسود فان صبرك قاتله ٥ فالنار تاكل بعضها ان لم تجد
لان اشتغاله تعالى يمنع منه وليس هذا بقاطع عرق الاحتمال لغموضنا
في عبارة الكشاف فانه يجوز تعلقها بالحسد نعم لا شبهة في انه المراد
والاوجه لما قيل من ان الاولى ان تجعل على بابه لا صلة فان الحمل
على الاحتراق مناسب جدا وتعدي فات بعن لتضمنه معنى البعد
والا فهو متعد بنفسه وقوله من الرياسة اشارة الى قصة ابن ابي الشهورة
في سبب نفاقه ومن تبعه من المنافقين لحسدهم وقولهم في دولة الاسلام
انها ريح لهبوبها سكون وان لواءها يخفق ثم يعرق بطوي الى غير ذلك
من ظنونهم التي خيبها الله والاشادة ذكره المراد اشتهاره وشيوعه
واصله بمعنى الاشادة الرفع ففيه اشارة الى قوله تعالى ورفعنا لك
ذكرك والاشادة بالدال المهملة قوله فزادهم الله الى اخره هذا وما
تقدم من قوله وزاد الله غمهم اشارة الى تفسير قوله فزادهم الله مرضا

والاوجه

ولا وجه لما قيل انه لم يتصد به تفسير قوله تعالى في قلوبهم مرض وليس
تفسيرا له كما ذهب اليه البعض وقد اختلف في هذه الجملة هل هي
خبرية ام لا فقيل لظاهر انها انشائية وغايته والجملة معترضة
مصدرة بالفاء وقد صرح النحاة بانها تكون مجردة وبالواو وبالفاء كقوله
واعلم فعلم المرء ينفعه ٥ ان سوف يغضي كلما قدرا وهو مما صرح به
النحاة كما نقله في التلويح وغيره فلا وجه لما قيل ان الانسب حينئذ ترك
الفاء وفي الكشف ان ما هنا يدل على ان قوله فزادهم الخ اخبار وعطف الماضي
على الاسمية لنكتة ان اريد في الاولية اعني في قلوبهم مرض ان ذلك لم يزل
يزل غضا طريا الى زمن الاخبار وفي الثانية ان ذلك سبب لازدياد مرضهم
المحقق اذ لولا تدنس الفطرة لما ازدادوا بزيادة امداد الاسلام ونزول
الايات شفاء وقوله تعالى في قلوبهم مرض جملة مستانفة لبيان
الموجب لخداعهم وما هم فيه من النفاق ويحتمل ان تكون مقررة
لعدم شعورهم والاول انسب لان قوله وما يشعرون سبيله
سبيل الاعتراض وما قيل في ترجيح الاعتراض على الاخبار بان الثاني
مكرر مع قوله تعالى يمدهم في طغيانهم ليس بشيء للفرق الظاهر
بين زيادة المرض وزيادة الطغيان على انه لا مانع من التاكيد
مع بعد المسافة ثم ان كلام الشيخين لا ينافيه لان الدعاء من
الله ايجاب موكد ولولاه لم يكن للدعاء من الله معنى كما لا يخفى بتدبر
وقوله ونفوسهم بالنصب عطف على قلوبهم لبيان المعنى
المجازي كما مر ومؤنة هو وجه الشبه والمرض الاول الالم
ومنشؤها وهي تزداد بزيادة الهموم والغم يخترم النفوس نحافة
ويشيب ناصية الصبي ويهرم والمالي تلك الافات وازديادها
بالطبع والختم الذي يشبهها والثبات او بما بعده قوله او بازدياد
التكاليف الى اخره اورد عليه امران الاول ان المشهور في الازدياد
انه مصدر ازداد اللازم وقد استعمله متعديا تبعا لما في الكشاف
فان قوله فيه ما ازدادوه يدل على انه عداه لمفعول واحد
كما بينه شراحه والثاني ان المنافقين في اجراء الاحكام

عليهم كالمومنين الخلص ولا مزية لهم في التكاليف لان المراد بها
ما كلف به لا المعنى المصدري ولو سلم انه في حق ما حضي الكفرة ه
وازدياد تكاليفهم بشرعية القتل والاسر والجزية تقليلا لان
ما قبله وما بعده في المنافقين وقد اورده بعضهم على انه وارد
غير مندفع اقول هذا زبدة القيل والقال وليس بوارد بوجه
من الوجوه اما الاول فلان زاد يتعدي لمفعول واحد وتارة
يتعدي لمفعولين وازداد مطاوعه والمطاوع ينقص عن مطاوعه
مفعولا واحدا فاذا كان مطاوع المتعدي لمفعولين تعدي لواحد
من غير شبهة وعليه قوله تعالى نزداد كيل بعير وفي الاساس
ازددت مالا وازداد الامر صعوبة وازداد من الخير ازديادا
فالقول بانه لازم وان اتفق عليه الشراح لا وجه له وكذا قول
الراغب يقال زدته فازداد وقوله نزداد كيل بعير نحو ازددت
فضلا اي ازداد فضل فهو من باب سفه نفسه انتهى محمل
ما ورد منصوبه على التمييز ولا حاجة اليه وهذا هو الذي
غر المعترض واما الثاني فسقوطه ظاهر لان ما ذكره المصنف
رحمه الله اخذه بحروفه من التفسير الكبير ومعناه ان
التكاليف والاحكام كلما تكررت تكرر بسببها كفرهم المضمر
وسوء عقايدهم فيزداد مرضهم بسبب ذلك ويجوز ان يراد
بالتكليف معناه اللغوي وهو تكليف النبي صلى الله عليه وسلم
لهم في بعض الامور وتخلفهم عنه وتعللهم كما وقع في بعض الغزوات
من تخلف المنافقين ونحو ذلك وهذا مما لا مزية فيه واما ما ذكره
من الجواب ففي غاية الفساد وتضاعف النصر بتكراره وتواليه
ولا وجه لما قيل من ان الظاهر ان يبدل التضاعف بالتضعيف
لانه لازم مضاف لفاعله كما ان الازدياد يجوز فيه ان يكون مضافا
للفاعل على انه مصدر اللازم وان كان متعديا كما مر ومن العجب
ما قيل ان الازدياد والتضاعف كناية عن الزيادة والضعف
لكونهما لازمين قوله وكان اسناد الزيادة الى الله الى اخره قيل

عليه

عليه انه لا حاجة هنا الى ارتكاب المجاز العقلي لصحة ارادة
الحقيقة بل هي متعينة وانما يحتاج الى هذا التاويل المعتزلة
لانهم ينزهون الله تعالى عن حقيقة الختم والطبع لزعمهم
قبحه ولا قبح في ايجاده عندنا بل في الاتصاف به والزمخشري
رحمه الله انما ارتكبه بناء على مذهبه فلا ينبغي للمصنف رحمه الله
ان يتبعه فيما ذكر وقد صرح صاحب التاويلات ومن بعده بانه
مبني على اصلهم الفاسد وذهب الفاضل المحقق الى ان مرادهم
بما ذكر انه ليس هناك من يزيدهم مرضا حقيقة على راي الشيخ
عبد القاهر في انه لا يلزم في الاسناد المجازي ان يكون للفعل فاعل
يكون الاسناد اليه حقيقة مثل يزيدك وجهه حسنا اذا ما زدته نظرا
وتابعه قدس سره عليه وادما اي تاييده فقال هو اسناد مجازي
سواء فسر المرض بالكفر او الحسد والغل او الضعف والخور كما صرح
به عبارته وان جاز اسناد زيادة المعنى الاخير الى الله تعالى حقيقة
على رايه ايضا والمراد بالمعنى الاخير الجبن والخور لا الحسد كما توهمه
بعضهم فقال عدم كون حسد نبي الله صلى الله عليه وسلم والمومنين
بطلب زوال ما انعم الله به عليهم قبيحا غير صحيح وهو غفلة عن
مرادهم نعم يرد عليه ما قيل من ان الظاهر ان الحسد كما هو قبيح
فكذا الجبن والخور لان كلا منهما من الملكات الردية المستلزمة
للاثار الغير الحسنة فالفرق بينهما بان الاول قبيح والثاني
حسن حتى جاز اسناد الاخير اليه تعالى دون السابق تحكم الا
ان الاخير قد يترتب عليه اثار حسنة بالنظر الى النبي صلى الله
عليه وسلم والمومنين لتباعد الكفار عن محاربتهم ونحوه انتهى
فعلم ان ما ذكر ليس مبنيا على الاعتزال وان خفي على كثير من الناس
ونطاق البيان يقصر عنه هنا وسياتي بيانه ان شاء الله تعالى
واما ما قيل من ان ما ذكره المصنف جواب عما يقال من ان المسند
الى الله تعالى زيادة مرضهم وهو صحيح بالنظر الى الطبع دون ازدياد
التكاليف واجوبته لان الزايد يجب ان يكون من جنس المزيد

عليه اوملا يمالـه وتقريره ان المراد باسناد زيادة مرضهم اليه تعالى
ليس اسنادا للزيادة من حيث نفسها بل من حيث انها مسببة عن
فعله تعالى وهو ماذكر من ازدياد التكليف وما بعده فان كلا منها سبب
لزيادة مرضهم على ما مر الى اخر ما اطال به من غير طايل وتبعه من بعده
ممن كتب على هذا الكتاب من غير فرق بين البحر والسراب وضمير
انه للزيادة مراعاة للخبر او تطرا لانها بمعنى الازدياد ولعدم الاعتداد
بتانيث المصادر ولا فرق بين ما ذكره المصنف رحمه الله والزمخشري
على ما يتوهم من غير تغيير العبارة فتدبر قوله ويحتمل ان يراد
بالمرض الى اخره احتمل معناه الحقيقي العفو والاغضا وفي اصطلاح
المصنفين يستعمل بمعنى الجواز فيكون لازما وبمعنى الاقتضا والتضمن
فيكون متعديا مثل احتمل ان يكون كذا واحتمل الحال وجوها
كثيرة وتداخل كيدخل بمعنى دخل بطريق التعاقب والتدريج ولذا
اختاره على دخل مع انه اخصر واظهر والجبن ضعف القلب
عما يحق ان يقوى فيه ورجل جبان وامراة جبان والخور بمعجمة وواو
وراء مهملة اصله رخاوة في الغضب ونحوه ثم تجوز به عن الجبن
وشاع فيه حتى صار حقيقة عرفية فيه والشوكة معروفة ويستعار
للقوة في الحرب فيقال فلان ذو شوكة ومنه شاكي السلاح على قول كانهم
شبهوا الاسلحة بالشوك ولذا قيل ورد الخد وردبه شوك القنا
ابدا بغير لحاظنا لا يختني والبسط التوسعة كما قال تعالى ولو بسط
الله الرزق لعباده اي وسعه فالتبسط في البلاد بمعنى سعة اكلهم
او انتشارهم فيها وهذا معنى اخر مجازي لكنه قريب الى معناه الحقيقي
جدا لان الجبن وضعف القلب اخوان قوله اي مولم الى اخره ذهب
ارباب الحواشي هنا الى ان مولم بفتح اللام اسم مفعول من الايلام المزيد
لانه الموافق لما في الكشاف ولانه الابلغ لجعل العذاب نفسه متالما
ومعذبا بزنة المفعول ولو كان بالكسر كما ذهب اليه بعضهم لم يكن
فيه تجوز في الاسناد كجد جده فلا يوافق قول كلامه وليس بشي فان
الكسر ان لم يتعين لا شبهة في صحته كما ذكره بعض فضلاء العصر

في

في حواشيه فيكون ما فسره به المصنف اولا بيانا لحاصل المعنى
المراد منه ثم صرح بقوله فيقال الم الى اخره اشارة الى انه فعيل من
الم الثلاثي كوجيع من وجع فانه الفصيح المطرد وفعيل بمعنى مفعل
ليس بثبت عند الزمخشري والمصنف وان خالفه فيه لا يمكنه
ان ينكر قلته وعدم اطراده كما ستسمعه مفصلا عن قريب في
تفسير قوله تعالى بديع السموات والارض ولا حاجة الى ارتكابه
ليكون المعنى ابلغ لانه اذا جعل الاسناد مجازيا رجع بالاخرة الى معنى
المزيد الابلغ قوله تحية بينهم ضرب وجيع هو من قصيدة طويلة
لعمرو بن معدي كرب انشدها في المفضليات واولها امن ريحانة الداعي
السميع يورقني واصحابي هجوع ومنها وخيل قد دلفت لها بخيل
تحية بينهم ضرب وجيع والخيل اسم جمع للفرس والمراد به هنا الفرسان
كما في قوله عليه الصلاة والسلام يا خيل الله اركبي ودلفت بفتح الدال
المهملة واللام والفا بمعنى دنوت ورجفت والتحية معروفة
ووصف الضرب بالوجيع مبالغة كما سياتي والبا للتعدية وبينهم
مضاف اليه مجرور بكسر النون لانه ظرف متصرف ولو فتح كان
مبنيا لاضافته الى المبني الاول والاول اصح وان قيل ان المروي
الكسر والقياس الفتح وليس المعنى على ان ضربهم الوجيع كتحية
بينهم على التشبيه البليغ المقلوب كما توهم وستعرفه في تفسير
قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم قوله على طريقة قولهم جد جده
اتفق شراح الكشاف هنا على ان المراد انه على طريقته في انه اسناد
مجازي وليس المراد انه من قبيل الاسناد الى مصدر المسند كما في ضرب
وجيع بل هو قريب منه كما ترى والذي من قبيل قولك الم اليم ووجع وجيع
وسنكشف لك ان الاسناد المجازي لا ينحصر فيما ذكروه من الاسناد الى
مصدر ذلك الفعل او زمانه او مكانه او سببه وقد يتكلف فيقال
العذاب هو الالم الشديد والضرب اي المصدرية هو الوجع ولا حاجة
اليه ثم هو ليس تلك المسافة من البعد كما قاله الفاضل المحقق قوله
قراها عاصم الى اخره الضمير لهذه القراة وهي قراة التخفيف بقرينة

المقابلة وقوله بسبب كذبهم اشارة الى ان البا فيه للسببية وقوله
او بدله اشارة الى انه يجوز ان تكون للبدلية كما في قوله **قوله**
فليت لي بهم قوما اذا ركبوا شنوا الاغارة فرسانا وركبانا اي ليتهم
بدلهم وما مصدرية ماولة بمصدر كان ان قيل بوجوده والا فمصدر
منصيد من الخبر كالكذب قال ابو البقا الموصولية هنا اظهر لان الضمير
المقدر عايد على ما ورده ابو حيان بعدم لزوم عوده وقيل المناسب هنا
ذكر المقابلة بدل البدلية فان المقابلة تقتضي المعاوضة والبدلية
تقتضي زوال المبدل عنه وقيام البدل مقامه بدليل قوله جزا له
ثم ان البا في قوله بسببه وبدله كالبا في قولهم معنى كتبت بالقلم
باستعانته ومعنى دخلت عليه بثياب السفر بمصاحبة ثيابه الى
غير ذلك فانهم كثيرا ما يجعلون البا بين الحرف وبين ما يدل عليه قلت
البدلية والمقابلة متقاربان والثانية تدخل على الاثمان وما في معناها
وجعل كذبهم بمنزلة الثمن مبني على الاثمان وما في معناها وجعل كذبهم
بمنزلة الثمن مبني على التهكم ولا يخفى خفاه خفاوه هنا واما دخول
البا بين الحرف ومدلوله فالظاهر انه للملابسة بينهما فلا يتوهم انه
معنى اخر حتى يقال لم يقل احد ان من معاني البا التفسير ثم ان قوله
بما كانوا يكذبون صفة لعذاب لا اليم كما قاله ابو البقا رحمه الله لان
الاصل في الصفة ان لا توصف وقال قدس سره كلمة كان في النظم
للدلالة على الاستمرار في الازمنة وتوهم امنا اخبار باحداثهم الايمان
فيما مضى ولو جعل انشا للايمان كان متضمنا للاخبار بصدوره عنهم
فقيل الدلالة على الاستمرار والانقطاع فليس بمعتبر وصفا في معنى
كان بل هو مستفاد من القرينة والمقصود دفع ما يتوهم من المنافاة
بين لفظي كان ويكذبون لدلالة الاول على انتساب الكذب اليهم في الماضي
والثاني على انتسابه في الحال والاستقبال فالزمان فيهما مختلف
فما وجه الجمع بينهما فدفعت بان كان دالة على الاستمرار في جميع الازمنة
ويكذبون دل على الاستمرار التجددي الداخل في جميع الازمنة انتهى وما
ذكره من المنافاة توهم فاسد فانه منتقض في اخبار الافعال

الناقصة

الناقصة كاصبح بقوله كذا وكاد تزيغ قلوب فريق منهم والاستعمال
مستمر عليه لان معناه انه في الماضي كان مستمرا متجددا بتعاقب
الامثال والمضي والاستقبال بالنسبة لزمان الحكم وقد عد العلما
الاستمرار من معاني كان كما في التسهيل فتدبر **قوله** وقرا الباقون
الى اخره اي قراة باقي السبعة بالتشديد من كذبه المتعدي والتضعيف
للتعدية ومفعوله مقدر وهو الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يذكر اجلالا
له عن ان يواجهه بالتكذيب وقيل انه لرعاية الفاصلة او لقصد التعميم
اذ كان التقدير يكذبون ما جاء به اي جميع ما جاء به مما يلزم تصديقه
به او للاختصار او لان العناد وتكذيب الرسول كانا من شان اليهود ولما
كانوا غير مجاهرين بالتكذيب والكفر والا لم يكونوا منافقين حمله على التكذيب
بقلوبهم او يدون مواجهة المومنين بل مع شياطينهم وهو مجاز عن
روسايهم وعقلايهم وفي نسخة شطارهم جمع شاطر وهو من اعيا اهله
خبثا والمراد به ما ذكر مجازا ايضا او كناية اي يكذبونه بقلوبهم دايما
وبالسنتهم اذا خلوا الى شياطينهم بقوله واذا خلوا معطوف على قوله
بقلوبهم بتقدير وبالسنتهم اذا الى اخره **قوله** او من كذب الذي هو للمبالغة
الى اخره فهو لازم بلا تقدير والتفعيل حينئذ اما للمبالغة لقوم كذبهم
وتصميمهم عليه كبين بمعنى تبين الوارد في كلامهم بمعنى كالظهور الشي
واتضاحه او للتكثير دلالة على كثرة الفاعل كما في قولهم موتت البهايم
جمع بهيمة وهي معروفة وقيل انهم ذهبوا الى ان التكثير في موتت
لتعذر تكثير الفعل بالنسبة لكل واحد وهنا ليس كذلك فيرجع
الى الوجه الذي قبله من المبالغة الا ان يقال المبالغة بالنسبة الى ذات
الكذب في نفسه والكثرة بالنسبة لتعدده فحقيقة الامرين راجعة
الى القوة والكثرة وتغايرهما ظاهر فسقط ما قيل من ان عطف
الكثير على المبالغة باو الفاصلة ليس كما ينبغي وقد يكون التكثير
في المفعول كقطعت الاثواب وكذب الوحشي قيل انه على هذا مجاز ماخوذ
من كذب المتعدي كانه يكذب رايه وظنه فيقف لينظر ما وراءه والماكثر
استعماله في هذا المعنى وكانت حالة المنافق شبيهة به فلا جاز ان يستعار

منه لها ولا يخفى ما فيه من التكلف وان كونه متعديا بحسب الاصل غير موافق لما نحن بصدده فتدبر **قوله** الخبر عن الشيء على خلاف ماهو به الخبر هنا بمعنى الاخبار وهو احد معنييه قال الراغب في كتاب الذريعة ذهب كثير من المتكلمين الى ان الصدق يحسن لعينه والكذب يقبح لعينه وقال كثير من الحكماء والمتصوفة ان الكذب يقبح لما يتعلق به من المضار الخالصة والصدق يحسن لما يتعلق به من المنافع الخالصة لان شيا من الاقوال والافعال لا يقبح ويحسن لذاته انتهى وقوله على ما هو به اي ما هو متلبس به في نفسه وحد ذاته في الواقع ونفس الامر او في اعتقاد المخاطب وفي ذهنه فكلامه صادق على المذاهب ففيه ايجاز حسن **قوله** وهو حرام كله الى اخره قيل عليه انه تبع فيه الزمخشري وهو مبني على مذهب المعتزلة في التحسين والتقبيح المقتضي لان يكون حراما لعينه كما مر ولذا قال وهو قبيح كله وعدل عنه المصنف والمصرح به في كتب الشافعية المعتمدة ان من الكذب ما هو حرام وما هو مباح وما هو مندوب وما هو واجب وقد ورد الحديث بجوازه في ثلاث مواطن في الحرب واصلاح ذات البين وكذب الرجل لامراته ليرضيها وهو مروي في الصحيحين والسنن كما فصله النووي في اذكاره وفيه تفصيل قاله الغزالي وهو ان كل مقصود محمود يمكن التوصل اليه بالصدق والكذب جميعا فالكذب فيه حرام لعدم الحاجة اليه فان لم يمكن الا بالكذب فالكذب فيه مباح ان كان تحصيل ذلك المقصود مباحا وواجب ان كان واجبا فلو اختفى مسلم ظالم من وسال عنه وجب الكذب باخفايه وكذا لو سال عن ماله لياخذه ولو استحلفه لزمه ان يحلف ويوري في يمينه وكذا في كل مقصود فلا يختص بالصور الثلاث الواردة في الحديث بل ينبغي ان يقابل بين مفسدة الكذب والمفسدة المترتبة على الصدق فان كانت المفسدة في الصدق اشد ضررا فله الكذب وان كان عكسه او شك حرم عليه الكذب انتهى ونحوه في كتاب الذريعة للراغب فما قيل في الجواب عنه بانه مذهبه من قصور النظر فانه متفق عليه

في جميع

في جميع المذاهب كما صرحوا به وقيل ان معنى الكلية في كلام المص ان الكذب حرام من حيث ذاته مطلقا وقد يكون مباحا من حيث وصفه كما في الصدر المذكور وهو وهم على وهم فانه مع مخالفته لمذهبه مبني على الاعتزال **قوله** لانه علل به استحقاق العذاب الى اخره في الكشاف فيه رمز الى قبح الكذب وسماجته وتخييل ان العذاب الاليم لاحق بهم من اجل كذبهم ونحوه قوله تعالى مما خطاياهم اغرقوا والقوم كفرة وانما خصت الخطيات استعظاما لها وتنفيرا عن ارتكابها يعني ان فيه تعريضا يتضمن تحريضا للمومنين على ما هم عليه من الصدق والتصديق فان المومن اذا سمع ترتب العذاب على الكذب دون النفاق الذي هو اخبث الكفر وصاحبه في الدرك الاسفل تخيل في نفسه تغليظ اسم الكذب وتصور سماجته فانزجر اعظم انزجار فسقط ما قيل من ان فيه لا سيما عندهم تحقيق لا تخييل لما عرفته من معنى التخييل والزجر وهذا من قبيل ما في قوله تعالى الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويومنون به من ذكر الوصف سواء كان نعتا او لا لمدح ذلك الوصف في نفسه او ذمه ترغيبا فيه او تنفيرا الا ان يكون الوصف لمدح الموصوف او ذمه وهذا كما صرح به السكاكي والخطيب ومن الناس من حسبه من البديع الغريب وسياتي في كثير من النظم الكريم والمراد بترتبه عليه انه مسبب عنه فهو موخر رتبة وما ذكره ظاهر على قراءة التخفيف وكذا في غيرها لان نسبة الصادق الى الكذب كذب ولذا كثر ونحوها فتدبر **قوله** وما روي ان ابراهيم صلى الله عليه وسلم الى اخره اشارة الى ما روي في الصحيحين وغيرهما في حديث الشفاعة فيقول ابراهيم عليه الصلاة والسلام اني كذبت ثلاث كذبات على روايات مختلفة في بعضها انه عدها فذكر قوله في الكوكب هذا ربي وقوله بل فعله كبيرهم هذا وقوله اني سقيم وروى الترمذي رحمه الله في حديث الشفاعة انهم ياتون ابراهيم عليه الصلاة والسلام فيقولون له اشفع لنا فيقول لست لها اني كذبت ثلاث كذبات ثم قال صلى الله عليه وسلم ما منها كذبة

الا ماحل بها وفي رواية جادل بها عن دين الله وفي رواية احمد رحمه الله
انما قوله اني سقيم وقوله بل فعله كبيرهم هذا وقوله للملك في جواب سواله
عن امراته سارة هي اختي حين اراد الملك غصبها وكان من طريق
السياسة التعرض لذوات الازواج دون غيرهن بدون رضاهن
وقيل هي قوله ثلاث مرات هذا ربي والحديث بطوله مشهور في كتب الحديث
وكذبات قال القاضي عياض في مشارق اللغة هو بفتح الكاف والذال
جمع كذبة بفتح الكاف الواحدة من الكذب انتهى فليس جمع كذبة
بكسر الكاف وسكون الذال المعجمة بمعني الكذب لمخالفته للرواية
فيه **قوله** فالمراد التعريض الي اخره قد عرفت ان الحديث صحيح وما
في بعض الحواشي نقلا عن الرازي من انه يجب القطع بكذب رواته
وان نكذب الرواية حتى يصدق ابراهيم اولي لا اصل له فان صح فهو
خطا ونحن ننظر لما قال لا لمن قال وسياتي ما الحامل له على مثله
من الشبهة ودفعه والمراد بالتعريض هنا معناه اللغوي فهو ما
يقابل التصريح والتصريح ان يكون اللفظ نصا في معناه لا يحتمل
معني اخر احتمالا معتدا به والتعريض خلافه وهو ان يكون اللفظ
محتملا لمعنيين سوا كانا حقيقيين كما في اني سقيم اولا وسوا كان
احدهما اظهر من الاخر كما في الايهام البديعي اولا كما في التوجيه فهو اعم
من التعريض الاصطلاحي لاختصاصه بالمجاز والكناية كما ذكره
السكاكي في اخر البيان وكذا من الكناية والتورية والايهام والتوجيه
في الاصطلاح ويسمى في اللغة ايضا كناية وتورية وليست هذه
الكناية بيانية وليست التورية بديعية والتعريض تفعيل من عرض
كذا اذا اعترض وطرا والكناية من كني اذا ستر والتورية اما من الورا
على ما اختاره ابن الاثير كانه القي البيان وراء ظهره او من اوري القابس
اذا اظهر نورا وفي النهاية الاثيرية في الحديث المرفوع عن عمران بن حصين
ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب المعاريض جمع معراض من
التعريض وهو خلاف التصريح يقال عرفت ذلك في معراض
كلامه ومعرض كلامه بحذف الالف وفي حديث عمر رضي الله عنه

اما في المعاريض ما يغني المسلم عن الكذب وتسمية المعاريض كذبا من
حيث مظنة السامع وهي صدق من حيث مقول القايل وهي التورية
والكناية انتهى ومن الناس من ظن ان التعريض هنا بمعناه المصطلح
فخبط خبط عشوا واطال من غير طايل وفي كلام الشريف ما يوهمه
ولله در المحقق حيث فسره بان يشار بالكلام الي جانب ويعرض
عن جانب اخر ومن لم يتفطن له قال ذكر المحقق الشريف ان الكلام
لا يكون مستعملا في المعني التعريضي اصلا بل في غيره مع اشارة اليه
بقرينة السوق وعليه ظاهر تفسير قوله تعالى فيما عرضتم به
الاية فاذا اريد بقوله اني سقيم سا سقم لا يتحقق التعريض فانه
لا يمكن ارادة ذلك الا بطريق الاستعمال فانه لا دلالة لسياق الكلام
وسياقه عليه كما في صورة التعريض وكذا الحال فيما اذا حمل قوله هذه
اختي على الاخوة في الدين لا في النسب اللهم الا ان لا يراد بالتعريض هنا
ما هو المصطلح المشهور بين الجمهور بل ما فيه خفا في اذا المراد
من الكلام على ما في الاذكار من ان التورية والتعريض معناهما ان
يطلق لفظا هو ظاهر في معني ويريد معني اخر يتناوله ذلك اللفظ
لكنه خلاف ظاهره انتهى **قوله** لما شابه الكذب في صورته
سمي به فاطلاق الكذب بطريق الاستعارة لمشابهتها الكذب من
حيث كونها في الظاهر اخبارا غير مطابقة للواقع لا كما سمي صورة
الانسان المنقوشة انسانا لكنها في التحقيق تعريضات والغرض
من قوله اني سقيم انه سيسقم لما علم من ذلك بامارة النجوم او انه
سقيم اي متالم بما يجد من الغيظ والحنق باتخاذهم النجوم الهة
ومن قوله بل فعله كبيرهم التنبيه على ان من لم يقدر على دفع المضرة
عن نفسه كيف يدفعها عن غيره فكيف يصلح الها ومن هذه
اختي اخوة الدين تخلصا من الظالم ومن هذا ربي العرض او الحكاية
تنبيها على خطيئتهم في ادعا الوهيتها مع قيام دليل الحدوث وسياتي
تحقيقه في محله فان قلت كيف يقول الخليل عليه الصلاة والسلام
يوم القيمة اني كذبت وانا لما صدر مني من الذنب استحيي من ان اقوم

شانعًا بين يدي الله فان ما في الدنيا ان كان من المعاريض فليس بكذب
ويكون قوله ثلاث كذبات مخالفا للواقع ومثله لا يستحيي منه فنيهم
نبيا مروا منه وان لم يكن كذلك يكون وقع منه الكذب في الدنيا وهو مناف
لعصمته صلى الله عليه وسلم ولا بد من احد هذين الامرين وهذا
هو الذي جسر الامام على الطعن في الحديث وتكذيب راويه لتوهمه
لانه اخف من نسبة الكذب الى الخليل عليه الصلاة والسلام قلت
هذه شبهة قوية ويويدها ان مثل هذه المعاريض صدرت منه
عليه الصلاة والسلام في مواضع كقوله من ما ولم يقل احدا منه
مشكل يحتاج للتاويل ويمكن دفعها بان يقال هي من المعاريض الما
ولكنها لما كانت مبنية على لين العريكة مع الاعدا دفعا لضررهم
ومثله ممن يكفله الله بعصمته وحمايته يناسبه مبارزة
اعدايه بالمكروه بدلا لنفسه في سبيل الله او دخولا في حفظ حصن
الله فلعدوله عما يليق بمقامه تمت عد ذلك لشدة او تواضعه
ذنبا وسماه كذبا لانه على صورة الكذب خوفا من وخامة مداراة اعدايه
وما وقع من النبي عليه الصلاة والسلام لم يقع في مثل هذا المقام
حتى يستحيي منه فان لكل مقام مقالا وقد حام حول الحمى من قال
ان النبي عليه الصلاة والسلام قصد براة ساحة الخليل صلى الله
عليه وسلم فجعلها معاريض جادل بها عن الدين والخليل لمح مرتبة
الشفاعة وانها مختصة بالحبيب صلى الله عليه وسلم فتجوز في الكذبات
او هو من هول ذلك اليوم واهتمامهم بشان انفسهم دفعوهم بذلك فتامل
فان قلت اذا كان للفظ معنيان سوا كانا حقيقيين او لا وهو باعتبار
احدهما مطابق مطابقة تصيره صادقا على اي الاقوال اعتبرته فيه
وباعتبار الاخر غير مطابق فهل المعتبر من ذلك ما قصده المتكلم او ما
ظهر منه او ايهما كان او هو يوصف بالصدق والكذب باعتبارين او لا
يوصف فيثبت الواسطة قلت الظاهر ان المعتبر ما قصده المتكلم
نصا جاريا على قانون التكلم ولذا قال السكاكي مرجع الخبرية
واحتمال الصدق والكذب الى الحكم المخبر الذي يحكمه في خبره سوا

الا كان

الا كان فايدة الخبر او لازمها فاذا طابق حكمه الواقع كان صدقا
على الاصح لا على مذهب النظام كما يسبق الى بعض الاوهام واعلم
ان ظاهر كلام المصنف وغيره هنا ان المعاريض لا تعد كذبا وهو
الموافق لما مر في الحديث من ان فيها مندوحة عن الكذب وحينئذ
فلا بد فيها من قرينة على المراد وان كانت خفية لانها الفارقة
بين الكذب وغيره كما صرح به السكاكي الا ان قول الزمخشري في سورة
الصافات الصحيح ان الكذب حرام الا اذا عرض ظاهر في ندبه من الكذب
المستثنى الا ان يحمل منقطعا وما في شرح الاثار للطحاوي ان ما روي
في الحديث لا يصلح الكذب الا في ثلاث اصلاح بين الناس وكذب الرجل
لامراته ليرضيها بها وكذب في الحرب في روايته ضعف وان صح كان
المراد به المعاريض ايضا لانها في صورة الكذب ويويده حديث ام كلثوم
من انه عليه الصلاة والسلام لم يرخص في شي من الكذب مما يقوله الناس
انه يصلح في ثلاث الى اخره فصرح بنفي الكذب في هذه الثلاثة وهو حديث
صحيح لا علة فيه والترخيص في الثلاث لم يصح فان ثبت فهو من قول
الراوي وقد قال تعالى وكونوا مع الصادقين وقال اجتنبوا قول
الزور على العموم انتهى وهذا مخالف لما مر عن الفقها فتدبر **قوله**
عطف على يكذبون فهو جملة في محل نصب لعطفها على خبر كان وجملة
كان صلة ما وقد تقدم انها يجوز ان تكون موصولة ومصدرية
على الخلاف في الترجيح وقد قالوا بجواز الوجهين على الاحتمالين كما صرح
به ابو البقا رحمه الله واعترض عليه ابو حيان بانه على الموصولية خطا
لعدم العايد عليها من تلك الجملة فيصير التقدير ولهم عذاب اليم
بالذي كانوا اذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض قالوا انما نحن مصلحون
وهو كلام غير منتظم وكذا على المصدرية على القول باسميتها واما
على مذهب الجمهور فهو شايع وقيل عليه ان لزوم الضمير هنا غير
مسلم وان النحاة لم يذكروا وصل ما المصدرية بالجملة الشرطية
فتامل **قوله** واذا خلصت الماضي للاستقبال فلذا حسن عطف
الماضي على المضارع في الوجهين الا انه على هذا لا محل لهذه الجملة

لعطفها على الصلة وفي الكشاف الوجه الاول اوجه وتقديم المصنف له
مشعر بموافقته وان احتمل عدم التصريح لانه ذهب الي التساوي
بينهما الماسياتي وقال قدس سره تبعا لمن قبله من الشراح وجه الاوجهية
قربه في افادته لتسبب الفساد للعذاب فيدل علي صحته ووجوب
الاحتراز عنه كالكذب ولخلوه عن تخلل البيان او الاستيناف وما يتعلق
به بين اجزا الصلة او الصفة وقد يرجح الثاني بكون الايات حينئذ
علي نمط تعديد قبايحهم وافادتها اتصافهم بكل من تلك الاوصاف
استقلالا وقصدا ودلالتها علي لحوق العذاب الاليم بسبب كذبهم
الذي هو ادني احوالهم في كفرهم ونفاقهم فما ظنك بسايرها اقول
هذا مناف لما قدمه قبله من قوله انه جعل عذابهم بسببا لكذبهم
رمزا الي قبح الكذب بحيث خص بالذكر من بين جهات استحقاقهم
اياه مع كثرتها وفيه تخييل انلحوق العذاب بهم انما كان لاجل كذبهم
نظرا الي ظاهر العبارة المقتصرة علي ذكره واختار لفظ التخييل
بناء علي ان السامع يعلم ان ذلك اللحوق لجهات كثيرة وان الاقتصار
علي ذكره رمز الي سماجته وتنفير عن ارتكابه علي ما سياتي ووجه
افادته لتسبب الفساد للعذاب انه داخل في حيز صلة الموصول
الواقع سببا اذ المعني في قولهم انما نحن مصلحون انكارا لادعايهم
ان ما نسب لهم منه صلاح وهو عناد واصرار علي الفساد
والاصرار علي ذلك فساد واثم فلا وجه لما قيل عليه من ان العطف
علي يكذبون يقتضي ان يكون المعني ولهم عذاب اليم بقولهم انما نحن
مصلحون اذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض فيفيد تسبب هذا
القول للعذاب لا تسبب الفساد له وكذا ما قيل من انه لا دلالة
له علي تسبب الفساد بل علي تسبب الكذب وهو قوله انما نحن
مصلحون واما تخلل الا انهم هم المفسدون بين اذا قيل واذا قيل
وهما من اجزا الصلة فيرد علي هذا ما ورد اولا فليس بشي لمن له
نظر سديد وسياتي تتمته نعم قوله انما نحن مصلحون كذب
فيول المعني الي استحقاق العذاب بالكذب لا غير وهذا مما ياتي

الا وجهية

الا وجهية لانه تاكيد لا يليق عطفه وعطف التفسير بالواو في الجمل
خلاف الظاهر واما ما ذكر من ترجيح الثاني فيرد عليه انه في المال
كذب كما اشرنا اليه ولو سلم تغايرهما بالاعتبار وضم القيود فهو
جزء من الصلة او الصفة وكلاهما يقتضي عدم الاستقلال وانما
يكون مستقلا علي ما اختاره المدقق في الكشف حيث قال لو
قيل انه معطوف علي قوله من الناس من يقول لبيان حالهم في
ادعا الايمان وكذبهم فيه اولا ثم لبيان حالهم في انهماكهم في باطلهم
ورويته القبيح حسنا والفساد صلاحا ثانيا ويجعل المعتمد بالعطف
مجموع الاحوال وان لزم فيه عطف الفعلية علي الاسمية كان ارجح
بحسب السياق ونمط تعديد القبايح وهذا قريب مما اختاره
صاحب البحر وقال الذي نختاره انه من عطف الجمل وان هذه
الجملة مستانفة لا محل لها من الاعراب لانها وما بعدها من
تفاصيل الكذب ونتايج التكذيب الا ترى ان قولهم انما نحن مصلحون
وانؤمن الي اخره وقولهم امنا كذب محض فناسب جعلها جملة
مستقلة لاظهار كذبهم ونفاقهم وتكثير ذمهم والرد عليهم وهذا
اولي من جعلها صلة وجزا من الكلام لانها لا تكون مقصودة لذاتها
والمراد باستينافها عطفها علي الجملة المستانفة وقول الشارح
الفاضل في رده انه ليس مما يعتد به وان توهم كونه اوفي
بتادية هذه المعاني وذلك لعدم دلالته علي اندراج هذه
الصفة وما بعدها في قصة المنافقين وبيان احوالهم اذ لا يحس
عود الضماير التي فيها اليهم كما يشهد به سلامة الفطرة لمن له
ادني دربة باساليب الكلام لا يظهر له وجه عندي فان عود
الضماير رابط للصفات بهم وسوق الكلام مناد عليه وقد ياتي
في الصفة الواحدة جمل مستانفة بغير عطف كما مر فاذا لم
ينافه الاستيناف ما ساكيف ينافيه العطف علي اوله المستانف
والعطف انما يقتضي مغايرة الاحوال لا مغايرة القصص
واصحابها الا ترى انه لو قال قايل لولا الحمقي خربت البلدان

ولولاهم لم يحتج لحاكم ولا سلطان فالجملة الثانية معطوفة علي اول الكلام
وهما صفة لشي واحد بغير مرية ومن الناس من سرد الوجوه هنا
من غير تفطن لما بينهما من المنافاة وفي شرح الكشاف للرازي الثاني
اوجه لان قوله واذا قيل لهم امنوا وقوله واذا لقوا الذين امنوا معطوفا
علي قوله واذا قيل لهم لا تفسدوا فلو عطف علي يكذبون كانا ايضا
معطوفين عليه فيدخلان في سبب العذاب فتنتفي فايدة اختصاص
الكذب بالذكر المبني عليه ما مر وقيل عليه ان الثلاثة حينئذ معطوفة
علي يكذبون عطفا تفسيريا لكذبهم لان قولهم انما نحن مصلحون
وانؤمن الي اخره واشا كذب فلا يقابل الكذب حتى يبطل الاختصاص
وفايدته واجيب عنه بان جعل العطف تفسيريا يا باه تصريحه
بان المراد بكذبهم قولهم امنا بالله وباليوم الاخر وقوله انؤمن الثنا لا يلحقه
الكذب وفايدة الاختصاص تفهم من تقديمه والتصريح بكونه
سببا اول وهلة ثم انه اختار مسلكا اخر وهو ان الاول اوجه
علي قراة يكذبون بالتشديد والثاني انسب بالتخفيف لانه يكون
سببا للجمع بين ذمهم بالكذب والتكذيب وعلي الثاني يكون تاكيدا
والتاسيس اولي وفيه نظر فتدبر **قوله** وما روي عن سلمان الي
اخره هذا اثر روي عن سلمان الفارسي الصحابي المشهور رضي الله عنه
كما اخرجه بن جرير عنه وكذا تاويله الذي ذكره المصنف عنه وعبارته
كما نقله عنه خاتمة الحفاظ السيوطي لعله قال ذلك بعد فنا الناس
الذين كانوا بهذه الصفة علي عهده صلى الله عليه وسلم خبرا منه
عمن هو جاء منهم بعدهم وان لم يجي وقوله بعد مبني علي الضم وهذا
الاستعمال معروف يقال لم يكن كذا بعد اي الي الان لان التقدير
بعد ما مضي من الزمان وتفسيره بانه بعد هولا او بعد زمانه
عليه الصلاة والسلام ليس بتام والمراد باهل الاية من ذكر فيها
ووصف بها فسموا اهلها توسعا لظهور معناه **قوله** فلعله اراد به
الي اخره قد مر ان المصنف دابه ان يعبر بلعل عما لم يجزم به لا لما هو
من نتايج قريحته كما يريده غيره بهذه العبارة وما ذكره من
الاثر

الاثر وتوجيهه حاصله ان الاية في المنافقين مطلقا لا يختص
بمنافقي عصره او منافقي المدينة وان نزلت فيهم لان خصوص
السبب لا ينافي عموم النظم كما هو مشهور فالاية عامة تشملهم وتشمل
من ياتي بعدهم من جنسهم ولا يريد انها مخصوصة بقوم اخرين مباينين
لهولا بالكلية حتى يقال انه مناف لظاهر النظم وعود الضمير
علي ما بعده ولذا قيل ان المروي يدل بظاهره علي ان المراد بهذه
الاية غير المراد بما قبلها فلا يكون عطفا علي يقول او يكذبون
ولا يمكن ان يراد به ظاهره فلعله اراد به ان اهل هذه الاية
ليسوا الذين كانوا موجودين عند نزولها فقط بل وسيكون من بعد
من حاله حالهم وانما لم يكن ارادة ظاهره لان الاية متصلة
بما قبلها بالضمير الذي هو في لهم وقالوا فيقتضي ان يراد بهذه
الاية الناس المذكورين في الاية المتقدمة والا لم يحسن عود الضمير
علي من قبل كما يشهد به سلامة الفطرة واما ما قيل من ان توجيه
المصنف رحمه الله لا يخفي بعده والاوجه ان المراد اهل الانغاظ
بهذه الاية من مفسدي الارض من المسلمين لانه لم يكن في زمنه
عليه الصلاة والسلام من المومنين مفسدون فغفلة عما
اراده وعدول الي ما هو ابعد منه **قوله** والفساد خروج الشي
عن الاعتدال الي اخره هذا معناه اللغوي المضاد للصلاح ويقرب
منه البطلان ولذا فسره به وان كان للفقها فرق بين الفاسد
والباطل علي ما فصلوه يقال فسد فسادا وفسودا وافسده
غيره وقوله في الارض قيل ان ذكره للدلالة علي الاستغراق وفيه
ايما الي تعظيم الشريعة والرسول صلى الله عليه وسلم والمومنين
بانهم صلاح الدنيا كلها والا فساد الضار بهم ضار بالدنيا كلها فما
الناس والدنيا سواهم او جعل ما عدا ارض المدينة لتمحضها للكفر
فيها اذ ذاك ملحق بالعدم وارضها كانها الدنيا **قوله** وكلاهما عام
كل ضار ونافع وكان من فسادهم الي اخره اي الفساد والصلاح
يشمل كل منهما ما يضر وما ينفع هذا بحسب الظاهر مخالف

لما في الكشاف وفي العدول عنه اشارة الى عدم ارتضايه له وعبارته
هكذا الفساد خروج الشي عن حال استقامته وكونه منتفعا
به ونقيضه الصلاح وهو الحصول على الحالة المستقيمة النافعة
انتهى وهكذا هو في التفسير الكبير وقد يقال انه لا منافاة بينهما
لان ما ذكره المصنف رحمه باعتبار الحقيقة والمال وهو الذي ارتضاه
الراغب وما ذكره الزمخشري باعتباره في اصله وما هو من شانه
وما قيل من ان الضار منتفع به لمن يقصد الاضرار تكلف لا حاجة
اليه ومقابلة الفساد بالصلاح هو المشهور كما قال تعالى ولا تفسدوا
في الارض بعد اصلاحها وقد يقال في مقابلة السيئة كما قال تعالى
خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا وقد يجعل مقابلة الصحة وهو مختص
في الاكثر بالافعال وقوله وكان من فسادهم الى آخره من اما ابتدائية اي
وكان ينشا من فسادهم ما ذكر فهو توطية لما بعده ويحتمل التبعيضية
ولذا قيل انما اشار بادراجها الى ان الفساد لا ينحصر في هذه الامور
التي في الكشاف بل منه ما ذكره غيره من تغيير الملة وتحريف الكتاب
ودعوة الكفار في السر الى تكذيب المسلمين ومنه اظهار المعاصي
والاهانة بالدين فيكون كلام المصنف رحمه الله مخالفا لما في الكشاف
والذي في حواشي غيره انهما متحدان وفي الحواشي الشريفية تفسير
فساد المنافقين بالفساد الناشي من جهلهم لا فسادهم في انفسهم
والاولى ان يقال افسادهم لان ممالاتهم بافشاء الاسرار افساد ولما
كان حقيقة الافساد جعلت الشي فاسدا ولم يكن صنيعهم كذلك
جعلوه من قبيل مجاز الاول اي لا تفعلوا ما يودي الى الفساد وقد يقال
ما كانوا فيه عين الفساد في انفسهم ومعنى لا تفسدوا لا تاتوا بالفساد
ولا تفعلوه فلا حاجة الى المجاز وليس بشي اذ ليس اتيان الشي بفساد
نفسه حقيقة الافساد وفايدة في الارض التنبيه على ان فسادهم
يودي الى فساد عام من الحروب والفتن واختلال الدين والدنيا كما مر
ولم يحمل افسادهم على تحريف الكتاب والاحكام ودعوة الكفار
سرا لتكذيب المومنين كما حمله عليه غيره لانه لا ظهور حينئذ لتلك
الفايدة

الفايدة اقول تبع في هذا من قبله من الشراح وفي بعض الشروح انه
وهم لان ما يلتهم وممالاتهم لما كانا مفضيين الى هيج الحروب والفتن
فساد بالتفسير المذكور باعتبار ما يترتب عليهما وكونه افساد اللغو
والمصلح لا ينافي كونه فسادا بالتفسير المذكور ولا وجه له الا ان
ما ذكروه غير متجه لامور فيه اكتسبته خللا منها ان قولهم
ان الاولى ان يقال افسادا بدل فساد فيه فساد لان الفساد
ورد بمعنى الافساد فالاولى تفسيره به الا ترى قوله تعالى في سورة
المايدة ويسعون في الارض فسادا فانه بمعنى الافساد وبه فسر
كما في انبتكم نباتا والذي دعاهم لما ذكر ظنهم انه مصدر فسد اللازم
وليس بلازم ومنها انهم زيفوا ما في الكشف وتلقاه من بعدهم
بالقبول وليس بوارد ايضا لانه يريد ان الداعي لتاويله وجعله
مجازا انه لم يقع منهم الافساد وانما صدر منهم الفساد فلو نزل منزلة
اللازم واريد منه انه يفعل الفساد ويتصف به بقطع النظر
عن تعدي افساده لغيره كما في يعطي ويمنع تم المراد ولم تقل ان فساد
نفسه حقيقة الافساد ولم ينظر لحقيقته ولا لمجاز فيه ومنها ان
قولهم لا ظهور لتلك الفايدة غير مسلم ايضا لان التحريف المذكور
والدعوة للتكذيب مودي الى الفتن والاختلال في الدين والدنيا بغير
ستره فتدبر **قوله** هيج الحروب والفتن يقال هاجت الحرب هيجا
وهياجا وهيجانا اذا ثارت ووقع القتال وغيره مما يفعل بالعدو
ويقال هاجها ايضا فهو متعد ولازم كما ذكره اللغويون من غير تفرقة
بينهما بغير ان اللازم اكثر استعمالا وفي حواشي الكشاف لابن الصايغ نقلا
عن افضال بن ظريف ان مصدر اللازم الهياج ومصدر المتعدي الهيج
قال فهيج الحرب مصدر مضاف للمفعول ولو قال هياج كان مضافا
للفاعل انتهى والممالاة بميمين ولام ثم همزة كالمعاونة لفظا ومعنى
ومنه عن علي رضي الله عنه ما مالات على قتل عثمان اي ما ساعدتهم
ولا وافقتهم كما زعمه بعضهم واصل معناه ما كنت من الملا الذين فعلوا
ذلك ثم تجوز به عما ذكر وفي الاساس مالاه عاونه واصله المعاونة

في الملي ثم عمت كالاحلاف قال قدس سره تبعا لغيره المراد بقوله
تهيج الحروب هو اللازم لان المتعدي افساد لا فساد وتعرفت ما فيه
وانه يجوز فيه التعدي بالنظر الى المال كما يجوز اللزوم نظرا الى صلة والعجب
ممن ارتضى تبعا له لزوم اللزوم ثم قال والقول بان الانسب من فساد هم
لان الهيج هاهنا متعد بقرينة قوله بمخادعتهم المسلمين وممالاة
الكفار اي سعيا وتهم على المسلمين افساد وفساد كما لا يخفى على اهل
السداد وغفلة عن قوله فان ذلك الى اخره ولا يخفى ما فيه من الخلل
الغني عن البيان **قوله** فان ذلك يودي الى فساد ما في الارض الى اخره
في قوله يودي اشارة الى ما فيه من مجاز الاول كما مر تقريره وقيل
المراد من الفساد في الاصح هيج الحروب والفتن بطريق الكناية الرمزية
لان هيجها يستلزم خروج الارض عن اعتدالها واستقامتها فذكر
اللازم وهو الخروج عن ذلك واريد الملزوم وهو الهيج ثم انهم ما كانوا
يهيجونها بل يفعلون ما يودي الى ذلك فهو مجاز مرتب على الكناية وقيل
انه مجاز عما يلزمه من ذلك وهو غير بعيد وقوله من الناس والدواب
والحرث اشارة الى قوله تعالى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل
والحرث القاء البذر في الارض وتهييتها للزرع وتسمى المحروث حرثا ايضا
ويصور منه العمارة التي تحصل عنه في كون الدنيا محرثا ونحوه وقيل
اطلاق اسم الفساد على هيجان الحروب من اطلاق اسم المسبب على السبب
مجازا ومعنى لا تفسدوا لا تهيجوا الفتن المودية الى فساد ما في الارض
ولا يخفى ما فيه من التخليط والتخبيط **قوله** ومنه اظهار المعاصي
الى اخره اي من الفساد في الارض ما ذكر وهذه معطوفة على ما قبلها
او على قوله من فسادهم في الارض وضمن الاية معنى الاستخفاف ادخلها
عليه فلذا عداه بالباء وهو متعد بنفسه وبينه بقوله فان الى اخره
وقيل انه رد لما يقال من ان الزمخشري حصر هذا الفساد لان فيه
زيادة بيان لفائدة قوله في الارض لان غير ما ذكره ايضا يعود الى فساد
الارض الهرج والمرج بمعنى القلق والاضطراب قيل وانما يسكن المرج
مع الهرج للازدواج فاذا لم يقارنه فتحت راؤه وفي بعض كتب اللغة

ما يخالطه

ما يخالطه فالهرج بالسكون وقوع الناس في فتنة واختلاط والمرج
تربيب منه ويكون موضع الحضرة ولذا تطرف بعض المحدثين فقال
حمى مرج العذار بمقلتيه فبات الناس في هرج ومرج وانما قال
وسنطالي اخره لانه نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما تفسيره به فاشار
الى انه لم يقصد به الحصر ونظام العالم ما ينتظم ويتم به وهو بالشرايع
فلو عطلت والعياذ بالله كان تعطيلها يجر الناس على ما يفني الحرث
والنسل ويخرب العالم **قوله** والقايل هو الله الى اخره هذا من
كلام الامام في التفسير الكبير قال وكل ذلك محتمل ولا يجوز ان
يكونا القايل لذلك من لا يختص بالدين والنصيحة وان كان الاقرب
هو ان القايل من شافههم بذلك فاما ان يكون الرسول صلى الله
عليه وسلم بلغه عنهم النفاق ولم يقطع بذلك فنصحهم فاجابوه بما
يحقق ايمانهم في الصلاح بمنزلة ساير المومنين واما ان يقال ان
بعض من كانوا يلقون اليه الفساد لا يقبله منهم فينقلب واعظا
لهم قايلا لا تفسدوا او يخبرون الرسول صلى الله عليه وسلم
بذلك فتدبر **قوله** جواب لاذا الى اخره عبر بالناصح دون الناهي
اشارة الى ان هذا من القايل شفقة عليهم ومعاملة بلطف
من غير مبارزة وعنف منه ووجه المبالغة ذكر الاسمية
الموكدة المحصورة والتمحض الخلوص من قولهم لبن محض
اي لم يخالطه ما والشوايب جمع شايبة وهو ما يخالط الشي
فيمنعه من الخلوص والعرب تسمي العسل شوبا لانه عندهم
مزاج الاشربة وفي المصباح قولهم ليس فيه شايبة يجوز
ان يكون ماخوذا من هذا ومعناه ليس فيه شي يختلط
به وان قل كما يقال ليس فيه علقة ولا شبهة فاعلة بمعنى
مفعولة كعيشة راضية هكذا استعملوه ولم اجد فيه نقلا
نعم قال الجوهري الشايبة واحدة الشوايب وهي الادناس
والاقذار وفيه اشارة الى انه القصر فيه افرادي فانهم لما نهوا
عن الفساد والافساد توهموا بانهم حكموا عليهم بانهم خلطوا

عملا صالحا واخر سيا فاجابوهم بانهم مقصورون على محض الاصلاح الذي لم يشبه شي من وجوه الفساد واختاروا انما ايما الي ان ذلك مكشوف لا سترة عليه ولا ينبغي ان يشك فيه واحتمال القلب الذي ذهب اليه شراح الكشاف لان المسلمين لما وصفوهم بالافساد فقط دون الاصلاح خصوا انفسهم بعكسه وان صح خلاف الظاهر من كلام الشيخين وفي قوله ما دخله اي دخل عليه حذف وايصال والمراد بما بعده الجزء الاخير ولم يصرح به استغنا لشهرته عن ذكره **قوله** وانما قالوا ذلك الي اخره قصر قولهم على ما ذكر ولم ينظر الي غيره من الاحتمالات لكونه كذبا محضا من غير تاويل لخوفهم من المومنين لان العاقل اذا كان له مخلص من الكذب بزعمه يقصده لدفع ضرر الخصم بما يفيده ظاهر الكلام اذ الكذب يقبح عند المومن والكافر فلا يرتكب بغير ضرورة ولا يرتضي تعمده بغير تاويل خصوصا اذا كان بحيث يسبق اليه بغير تصنع وذلك لما افاده بقوله لما في قلوبهم الي اخره او كونه مخادعة كما قيل لانه لا يناسب قوله ولكن لا يشعرون وهذا احد احتمالات ذكرها الامام واختاره المصنف رحمه الله لانه اظهرها واتمها وزاد الامام انه ان فسر لا تفسدوا بمداراة الكفار كان معنى قوله مصلحون ان هذه المداراة سعي في الاصلاح بين المسلمين والكفار كقوله ان اردنا الا احسانا وتوفيقا وايده بعضهم بانه الوارد عن ابن عباس رضي الله عنهما فقد اخرج عنه ابن جرير انه قال في تفسيره انما يريد الاصلاح بين الفريقين من المومنين واهل الكتاب والمصنف رحمه الله لم يلتفت اليه مع اعتنايه بالتفسير الماثور لانه غير مناسب للواقع والسياق والسباق مع ارجاعه الي صورة الصلاح التي ذكرها **قوله** رد لما ادعوه ابلغ رد الي اخره لما بولغ في كونهم مصلحين بولغ في رده وتقرير ضده من جهات كالاستيناف البياني فانه يقصد به زيادة تمكن الحكم في ذهن السامع لوروده عليه بعد السوال والطلب وما فيه من كلمتي الا وان من تاكيد الحكم وتحققه وفي قوله لا يشعرون

من الدلالة

من الدلالة على ان كونهم مفسدين قد ظهر ظهور المحسوس بالمشاعر وان لم يدركوه ووجه افادة الا واما احتها ذلك بنا على تركبها من همزة الاستفهام الانكاري الذي هو نفي معنى ولا النافية فهو نفي يفيد الاثبات بطريق برهاني ابلغ من غيره وارتضى كثير من النحاة انها بسيطة غير مركبة وارتضاه ابو حيان رحمه الله وابطل مقابله بدخولها على ان المشددة ولا النافية لا تدخل عليها فبين تركبها وتلقيها بما يتلقى به القسم منافاة ظاهرة ورد بانها بعد التركيب انتسخ حكمها الاصلي واستدلوا على افادتها التحقيق بتلقيها بما يتلقى به القسم اي وقوع ما يصدر به جواب القسم بعدها كان واللام وحرفي النفي ورده ابو حيان رحمه الله بانها قد دخلت على رب وحبذا ويا الندايية كقوله • الا رب يوم صالح لك منهما • وقوله الا حبذا هند وارض بها هند • وقوله الا يا قيس والضحاك سيرا فقوله لا يكاد يلي اخره غير صحيح وهو وارد عليه وعلى من تلقاه بالقبول لصاحب المغني والمصنف وادعا ان الحلة فيه لا يصح بسلامة الامر وقوله الا المشبهة بدل من حرفي التاكيد او بتقديرها اعني وقوله وان الي اخره عطف عليه وتعريف الخبر عطف على قوله للاستيناف **قوله** واختها اما الي اخره اي اما المفتوحة الهمزة المخففة الميم حرف استفتاح مثلها في افادة التحقيق لا في جميع ما ذكره كما اشار اليه بقوله التي هي من طلايع القسم لان معناه تدخل على القسم كثيرا وهذا مما فارقت به الا اما قال في التسهيل وشرحه كثر الا قبل القسم كقوله الا يا اسجدوا واما قبل القسم كقول ابن صخر الهذلي • اما والذي ابكى واضحك والذي امات واحيى والذي امره الامر • قال العلامة التفتازاني في جوابه لقد تركتني احسد الوحش ان ارى • اليفين منها لا يروعهما الذعر • وفي بعض تصانيف ابن هشام ما يخالفه فان انشد الشعر هكذا

اما والذي ابكى واضحك والذي • امات واحيي والذي امره الامر •
لقد كنت اتيها وفي النفس هجرها • بتاتا لاخرى الدهر ما طلع الفجر •
وما هو الا ان اراها فجاة • فابهت لا عرف لدي ولا نكر •

المنافقون يلزم ان يكونوا مظهرين للكفر اذا لقوا المومنين
لان الامر بامنوا لا يتصور بدون الملاقاة وقوله بعده واذا لقوا
الذين امنوا قالوا امنا الى اخره مقتض لخلافه فما وجه التوفيق
حينئذ وهذا هو الداعي لحمل القايل بعض المنافقين لبعض
قلت هذا قد استشكله واجاب عنه كثير من الفضلاء بانه وان
كان الامر بالايمان بحضور المومنين كما مر لكن قولهم انومن الى اخره
مقول فيما بينهم لا في وجوه المومنين والا كان مجاهرة وبه وفق بين
الايتين وانما يتعذر هذا لو قيل واذا قال لهم المومنون امنوا كما
امن الناس قال المنافقون انومن الى اخره كما اشار اليه الفاضل التفتازاني
في شرحه وقيل عليه ان التعذر ممنوع وانما يلزم لو قيد قول المنافقين
بكونه في مواجهة المومنين وليس كذلك واذا الشرطية ظرفية
تفيد تخصيص الجواب بوقت الشرط لكونه قيدا له او متعلقا فقد ما
فلا يصح رغمهم ذلك القول الا في هذا الوقت والاشكال متوجه على قول
الكشاف فكان من جوابهم ان سفهوهم اي نسبوهم الى السفه لانه
صريح في مجاهرة المومنين بالتسفيه بخطابهم بقولهم انومن
الى اخره وهو مجاهرة بالكفر منافية لما بعده من قوله تعالى واذا
لقوا الذين امنوا الى اخره ورد بانه لا اشكال فيه لانه لم يصرح بان المنافقين
جاهروا المومنين بل في عبارته ما يوهمه وهو قوله من جوابهم
بناء على ان الجواب ما يقال مواجهة وكونه كذلك موقوف على السماع
من اهل اللغة وهو لم يوجد ويدل على خلافه ما استفاض من اطلاق
الخلف لفظ الجواب على رد كلام السلف مع بعد العهد من غير نكير وقيل
اذا هنا بمعنى لو تحقيقا لنفاقهم وانهم على حال تقتضي انهم لو قيل لهم
كذا قالوا كذا كما قيل مثله في قوله اذا ما الملتة لمته وحدي واستشهد له
بقول الزمخشري ان مساق هذه الاية بخلاف ما سبقت له اول قصة
المنافقين فليس بتكرير لان تلك في بيان مذهبهم والترجمة عن
نفاقهم وهذه في بيان ما كانوا يعملون عليه مع المومنين من التكذيب لهم
والاستهزاء بهم ولقايهم بوجوه المصادقين وايهامهم انهم معهم فاذا فارقوهم

الى شطار

الى شطارهم صدقوهم ما في قلوبهم شاهد صدق عليه فهو ضرب
من التقدير والتمثيل وقيل يجوز ان يقول المنافقون ذلك اذا انفردوا
عن المومنين خالين من مشاهدتهم فلا يكون مجاهرة لتمكنهم من الانكار
كما سياتي في سورة المنافقين في قصة زيد بن ارقم رضي الله عنه وقيل انه
كان بحضرة المسلمين لكن مسارة بينهم هذا ما ذكروه من القيل والقال
وحلوا به شكال الاشكال ليفروا من غايلة الاحتمال والذي عندي
انه لا يرد راسا فان المومنين امروهم بالايمان المطابق لايمان خلص
الناس والامر كالنفي ينصب على القيد فكانهم قالوا لهم اخلصوا الايمان
وفيه اعتراف باصل ايمانهم وهو مطابق لقوله تعالى ومن الناس من
يقول امنا فاجابوهم وجاها وشفاها بقولهم انومن الى اخره اي نحن
مومنون متصفون بصفات وسمات للايمان لا يخالفها الا من كان
سفيها وهذه مواجهة بالايمان لا بالكفر كما ادعاه السايل وان كان
هذا سما في شهد لانهم قصدوا به عدم ايمانهم بما جاء به الرسول صلى الله
عليه وسلم وتسفيه من اتبعه لكنه خلاف ظاهر الكلام والشرع
انما ينظر للظاهر وعند الله علم السراير ولهذا قال العلامة سفهوهم
ولا يلزم من هذا عدم مطابقة جوابهم نصح الناصح لانه كناية عن كمال
ايمانهم وان كان في قلب تلك الكناية نكاية وبعد ما كتبت هذا رايت
لبعض فضلاء العصر ما يقاربه فقلت مرحبا بالوفاق وترك المصنف
لما في الكشاف وشروحه هنا من توجيه اسناد قيل الى جملة امنوا بانه
اريد به لفظه فهو اسم وهو مفعول به ساد مسد الفاعل وهو مقول
القول فلا حاجة الى ادعا انه مسند لضمير المصدر والجملة بدل منه
ولا الى الجار والمجرور لظهوره **قوله** فان كمال الايمان الى اخره المراد بكماله
ما به يتم ويتحقق وهو بحسب الاستعمال يتناول الاجزا وغيرها كما
قيل وما تشفع والعلم والحمى وصاحبها عند الكمال يموت فلا يشكل
كلامه بدخول الاعمال في الايمان كما قيل وقوله وهو المقصود قيل انه
جعل امنوا كناية عن طلب الايمان بما ينبغي ويمكن ان يراد بالنهي
عن الافساد النهي عن الشرك ويكون الامر بالايمان بعد النهي عن الترك

على طبق كلمة التوحيد والاظهر حمل النهي عن الافساد على النهي عن النفاق
والايمان بالايمان عن اخلاص ظاهرا وباطنا والحاجة لتلك **قوله**
في حيز النصب الى اخره كما بعد الجمل في الاكثر اما نعت لمصدر واما
حال كما صرح به النحاة والثاني مذهب سيبويه لان الصفة
لا تتقوم مقام موصوفها الا في مواضع مخصوصة فهي عنده حال
من المصدر المضمر المفهوم من الفعل ولم تجعل متعلقة بامنوا على ان
الظرف لغو بنا على ان الكاف لا تكون كذلك واذا كانت ما كافة
للكاف عن العمل مصححة لدخولها على الجمل فالتقدير حققوا ايمانكم
كما تحقق ايمانهم وان كانت مصدرية فالمعنى امنوا ايمانا مشابها
لايمانهم ولم تجعل موصولة لما فيه من التكلف وتقديم المصنف
للمصدرية لانها ارجح لابقا الكاف على ما لها من العمل الاصلي وقيل
الثاني ارجح والامر فيه سهل **قوله** واللام في الناس للجنس الى اخره
قدم هذا على عكس ما في الكشاف اما لانه الاصل المتبادر او لانه
احسن هنا عنده كما قاله الراغب وتبعه المصنف رحمه الله وما
ذكره برمته ماخوذ من تفسيره بنوع من الاختصار وقوله والمراد به
الى اخره في الكشاف او للجنس اي كما امن الكاملون في الانسانية او جعل
المومنون كانهم الناس على الحقيقة ومن عداهم كالبهايم في فقد التمييز
بين الحق والباطل انتهى ولما كان المعرف الجنسي قد يقصد به بعض
الافراد من غير اعتبار وصف فيه كما في امر على اللييم وقد يقصد البعض
باعتبار وصف الكمال كما في ذلك الكتاب وقد يقصد الجنس باسره
كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر والاول لقلة جدواه يصار اليه
اذا تعذر الاخيران فسر الناس بالكاملين في الانسانية او بمن هم الناس
في الحقيقة حتى كان من عداهم في عداد البهايم وهذا انما هو على تقدير كونه
مقول المومنين لا المنافقين بعضهم لبعض كذا افاده الشارح المحقق
والظاهر منه ان المراد من الجنس الجنس من حيث هو ومن قوله او جعل
المومنون الى اخره اي الاستغراق كما يتبادر من الكشاف لان المعرف
بلام الجنس من حيث هو يفيد الحصر كما في شرح التلخيص فيناسب

ان يعبر

ان يعبر عن الكاملين بلفظ الجنس لادعا انحصاره فيهم والشريف
هنا اختار ان المفيد لذلك لام الاستغراق لا غير فلذا حمل الوجهين
هنا على الاستغراق وجعل الاول ناظرا الى كمال المقصور عليه والثاني
الى قصور من عداه وقد قيل انه لا يحسن حمل الناس على الجنس واخراج
المنافقين عنه على تقدير ان يعطف قوله واذا قيل لهم لا تفسدوا
على صلة من يقول انتهى قلت ما بين الفاضلين من الخلاف منشوه
ما فصل في المعاني في بحث التعريف وليس هذا محله فالعارف تكفيه
الاشارة كما ان الغبي لا تشفيه العبارة والحاصل ان الحصر اما
لانهم الكاملون المستجمعون لمعانيه فكانهم جميع افراده او بملاحظة
ان غيرهم كالبهايم لفقد التمييز بين الحق والباطل فلا يندرجون في الناس
والاول يشبه القصر الحقيقي والثاني الافرادي والمصنف رحمه الله
صرح بالاول لدلالته على كمالهم المقصود واشارة الى انه مستلزم
للثاني بقوله ولذلك يسلب عن غيره الى اخره ومن غفل عن هذا
قال ان عبارة المصنف ناظرة الى الاول فقط فما قيل من ان الثاني
ابلغ في هذا المقام وانه على الاول تخصيص وعلى الثاني استعارة
لقول العلامة كانهم الناس على الحقيقة ليس بشي **قوله**
بقضية العقل اي بحكم العقل اذ بمقتضاه وهما متقاربان وقوله
فان اسم الجنس الى اخره المراد باسم الجنس الاسم الجامد الموضوع لمعنى
عام سوا كان معرفة او نكرة واذا عرف دل التعريف على
تعيين معناه قال الراغب كل اسم نوع يستعمل على وجهين احدهما
دلالته على مسماه فصله بينه وبين غيره والثاني لوجود المعنى
المختص به وذلك هو الذي يمدح به لان كل ما اوجده الله في العالم
جعله صالحا لفعل خاص به لا يصلح له سواه كالفرس للعدو
والبعير لقطع الفلاة البعيدة وعلى ذلك الجوارح كاليد والعين
والناس اوجدوا ليعلموا فيعملوا فكل ما لم يوجد فيه المعنى الذي
خلق لاجله لم يستحق اسمه مطلقا بل ينفى عنه فيقال زيد ليس
بانسان انتهى وهذا ما اشار اليه المصنف رحمه الله **قوله** ولذلك

ليسلب عن غيره اي لاجل استعماله فيما استجمع المعاني المقصودة منه سلب عمن لم يستجمعها فيقال ليس بانسان ولولا هذا لكان كذبا مع انه صدق مستحسن كما قال . يا قارع الباب علي عبد الصمد . لا تقرع الباب فما ثمه احد . وقد مر لك ان هذا مستلزم لجعل النافي بمنزلة العدم فليس مغايرا له كما قيل فتدبر واستجمع بمعني جمع فهو متعد كما يشعر به كلام الصحاح وفي المصباح انه لازم فكتجمع فعليه يكون تضمينا او مجازا قوله وقد جمعها الشاعر اي جمع استعمال اللفظ في مسماه مطلقا واستعماله فيما استجمع المعاني المقصودة منه فان المراد من الناس الاول الجنس ومن الثاني الكاملون في الانسانية وقس عليه الزمان والديار فيما ياتي وقد عرفت ان منشا هذا ان اسم الجنس نفسه بقطع النظر عن تعريفه وتعريفه انما يفيد تعيينه كما صرح به المصنف رحمه الله والراغب انفا فمن قال ومن هنا يعلم ان دعوى الكمال يجوز اعتبارها في النكرة ايضا فقد اجمل اذ اهمل ثم ان اخذه من نفس اللفظ معرفة كان او نكرة لا ينافي افادة التعريف له عند من له ادنى بصيرة نقادة وقولهم من هذا الباب اي نفي اسم الجنس عمن لم توجد فيه خواصه المقصودة منه فانه في الاية جعل المسامع صماخين لم تسمع الحق والعيون عميا اذ لم تر الصواب لانتفا فوايدها وثمراتها المقصودة منها وهو ظاهر وقيل ان التمثيل به مبني على انه استعارة لا على التشبيه فان الصم وما معه عليه حقيقة والشعر المذكور مشهور في كتب الادب الا انه وقع على وجوه في بعضها . اذا الناس ناس والبلاد بلاد . وفي اخر اذا الناس ناس والزمان زمان . وفي اخر اذ الناس ناس والديار ديار . وانشده في الحماسة البصرية هكذا الا هل الى احبابه سلمى بذي اللوى . لوى الرمل من قبل الممات معاد . بلاد بها كنا وكنا نحبها . اذ الناس ناس والبلاد بلاد . ولم يسم قايله وفي الاغاني انه لرجل من عاد وله حكاية ذكرها هكذا في بعض الحواشي وفيه منافسة وقيل صدر المصراع المذكور لقد كنت ذا حظ من الجود والعلا وقيل ديار بها كنا وكنا نحبها قوله او للعهد والمراد به الرسول صلى الله

عليه وسلم

عليه وسلم قدم هذا صاحب الكشاف وذهب صاحب البحر الى انه اولي وايده بعضهم بانه الماثور لانه مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما كما اخرجه ابن جرير والمعهود اما النبي عليه الصلاة والسلام ومن معه ممن اتبعه من المومنين لانهم نصب عينيهم دايما وقد مر ذكرهم ايضا بقوله الذين يومنون لانهم داخلون فيه دخولا اوليا وان عم فالعهد خارجي او خارجي ذكري لان بينهما عموما وخصوصا فقولك اكرم بهذا الرجل فيه تعريف خارجي ولم يجر له ذكر كما لا يخفى وتشبيه الايمان المطلوب منهم بايمان هولا لا يقتضي مساواته له من جميع الوجوه كما اشار اليه المصنف رحمه الله بقوله والمعنى الى اخره فلا وجه لما قيل من ان الظاهر ان المراد على تقدير العهد مطلق المومنين فقط اذ المطلق مجرد ايمانهم لا الايمان المشابه لايمان من امن منهم كعبد الله بن سلام وفي بعض شروح الكشاف وتبعه بعض ارباب الحواشي هنا العهد الخارجي باعتبار كونهم كالمذكورين سابقا والوجه خطابي وهو ان الرسول صلى الله عليه وسلم ومن معه من المومنين كانوا نصب اعينهم وملتفت خواطرهم لانهم كانوا متاملين منهم لاظهار المعجزات وتلاوة القران عليهم او عبد الله بن سلام واشياعه فانهم ايضا محل التفات خواطرهم لانهم من جلدتهم ولا يغيبون من خواطرهم لشدة غيظهم بسبب ايمانهم وشدة تالمهم بسببهم والتقدير كما امن اصحابكم واخوانكم ولا يخفى ما فيه قوله او من امن من اهل جلدتهم الى اخره الجلدة والجلد بكسر الجيم وسكون اللام التي تليها دال مهملة وهو من الحيوان ظاهر بشرته وقال الازهري الجلد غشا جسد الحيوان والجمع جلود وقد يجمع على اجلاد كحول واحوال وجلدة الرجل واهل بلدته ابنا جنسه او قومه وعشيرته وبها فسره اهل اللغة وورد استعماله والمناسب هنا الثاني وقد ورد في الحديث قوم من جلدتنا اي من انفسنا وعشيرتنا كما في نهاية ابن الاثير وفي كتب العربية في باب افعل التفضيل استشهدوا على صحة يوسف عليه الصلاة والسلام احسن اخوته بما سمع من العرب من قولهم نصيب اشعر اهل جلدته فقد عرفت ان استعماله مع لفظ اهل كما في المثال

ويدونها كما في الحديث صحيح فصيح فمن قال لفظ الاهل زايد والظاهر
حذفه كما في الكشاف من جلدتهم ومن جنسهم لم يطلع على موارد استعماله
لقصوره او اهماله ومعناه ما تقدم وفي بعض شروح الكشاف عطف ابنا
جنسهم تفسيري قال الجوهري رحمه الله اجلاد الرجل جسمه وبدنه
وملاحظة المعنى الاصلي يستدعي ان يكون كناية عن المبالغة في القرب
كقولهم هو بضعة مني والظاهر انه يشبه الجنس او العشيرة
بالجلد وظاهره ابدان لجعل القوم كجسد واحد فاهل جلدته كلحي بن
الماء ثم قد يجعل مجازا ووجه الشبه الاتصال فاذا اريد زيادته اتى
بما يدل عليه كقوله وجلدة بين العين والانف سالم والمراد باهل جلدته
اليهود لان منافقي المدينة منهم **قوله** كابن سلام هو عبد الله بن
سلام بن الحارث ابو يوسف من ذرية يوسف النبي عليه الصلاة والسلام
حليف القواقل بن الخزرج الاسرائيلي ثم الانصاري كان حليفا لهم وكان
من بني قينقاع من اليهود واسمه الحصين فغير النبي صلى الله عليه وسلم
اسمه وسماه عبد الله لما اسلم اول ما قدم المدينة وقيل تاخر اسلامه
الى سنة ثمان وشهد له رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجنة وهو من
اكابر الصحابة يروي عنه ابو هريرة رضي الله عنه وغيره وله مناقب
واسوره مع اليهود مشهورة في كتب الحديث وتوفي بالمدينة في سنة ثلاث
واربعين من الهجرة وسلام بفتحتين مخفف اللام وغيره من الاعلام
مشدد اللام فالمراد باصحابه من آمن من بني اسرائيل وقوله والمعنى الى
اخره هو على الوجهين لانه شبه الايمان المامور به بايمان خلص
المومنين او بعض من الخلص المعهودين وايمانهم كذلك **قوله**
واستدل به الى اخره قال الجصاص في احكام القران احتج به في
استتابة الزنديق الذي اطلع منه على الكفر متى اظهر الايمان لانه تعالى
اخبر عنهم بذلك ولم يامر بقتلهم وهي نزلت بعد فرض القتال انتهى
والزنديق بوزن اكليل معرب ومعناه الملحد وفسره في القاموس بالمنافق
وهما متقاربان وبهذا المعنى استعملته العرب كما قال ظللت حيران
امشي في ازقتها كانني مصحف في بيت زنديق وهو معرب زنده

اي

اي يقول ببقاء الدهر او زند اوهو كتاب مزدك المجوسي او زنده
ابن او زندي وجمعه زنادقة وفسره الفقهاء بمن يبطن الكفر
ويظهر الاسلام كالمنافق وقد فرق بينه وبين الملحد والمرتد
في الفروع وما قيل من انه لا دلالة فيه على قبول توبة الزنديق لان
النفاق غير الزندقة كيف لا والزنديق يقتل دون المنافق ولم يقل
احد ان في عدم قتل الرسول صلى الله عليه وسلم المنافق دلالة
على عدم قتل الزنديق واه جدا لان الزنديق ان فسر بالمنافق
فظاهر والا فهو مثله وقد طلبت منه التوبة والايمان ولو لم يكن
ذلك مقبولا لم يطلب منه الا انه قيل على هذا انه انما يتم لو كان طلب
الايمان لدفع القتل وليس كذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم كان
مامورا باجراء احكام الاسلام عليهم مع علمه عليه الصلاة والسلام
بنفاقهم فلم يطلب الايمان منهم الا لنجاتهم عند الله والزنديق
ليس كذلك وفيه نظر لا يخفى وحكم الزنديق على المختار المفتى به
بعد الاختلاف في قبول توبته بعد الاخذ عند الشافعية والحنفية
انه ان كان بذلك داعيا اليه فان تاب قبل الاخذ قبلت توبته
وبعده لا ويقتل كالساحر وان لم يكن داعيا للضلال فهو كالمرتد
كما قاله ابو الليث وعليه الفتوى وله تفصيل في الفروع **قوله**
وان الاقرار باللسان ايمان الى اخره يعني ان الايمان يكون ايمانا
صحيحا بمجرد التلفظ سواء واطا القلب ام لا اذ لو لم يكن كذلك
لم يكن للتقييد في الاية بقوله كما آمن الناس فائدة لكفاية آمنوا
فيه لانه موضوع للتصديق القلبي المقارن للاقرار اللساني للقادر
كما مر واحتمال كون ذكره للترغيب او للتاكيد لاقتضاء المقام له
كما قيل خلاف الظاهر وهذا ماخوذ من التفسير الكبير واجاب عنه
بان الايمان الحقيقي عند الله هو الذي يقترن به الاخلاص اما
في الظاهر فلا سبيل اليه الا بالاقرار الظاهر فلا جرم افتقر الى
تاكيده بقوله كما آمن الناس والمصنف رحمه الله لم يذكر الجواب
لانه اراد ان المعتبر في مسمى الايمان لغة وبحسب ظاهر الشرع

هذا واما مطابقة ما في القلب فمعتبر في الايمان المنجي من الخلود في
النار عند الله فما ذكره مذهب الفقها وغيرهم فما قيل من ان المستدل
به على هذا الكرامية وقد مر ان الخلاف معهم فيمن تفوه بالشهادتين
فارغ القلب عما يوافقه او ينافيه واما من ادعى الايمان وخالف قلبه
لسانه كالمنافقين فكافر بالاتفاق وهو يميز عدم تعرض المصنف
للجواب بمعزل عن الصواب **قوله** الهمزة فيه للانكار الانكار
قسمان ابطالي بمعنى لم يقع وتوبيخي بمعنى لم وقع والمراد الاول
ولذا فسر بلا يكون وقوله مشار بها الى الناس اي المراد بها ذلك والاشارة
ذهنية لا حسية يعني ان ال في السفها للعهد والمراد بهم الناس السابق
ذكرهم بوجهيه والعهد الذكري قد يكون باعادة المتقدم بعينه
وقد يكون باعادة لازمه ووصفه وان لم يجر له صريح ذكر ويسمى
العهد التقديري وذلك بان يسند الى الموصوف ما يستدعي تلك
الصفة فتذكر الصفة معرفة كانها جرى ذكرها كما اذا قيل لك
شتمك زيد فتقول افعل السفيه فان الشتم تنبيه على سفاهته
حتى كانه قيل اعترض لك سفيه او ان يكون الموصوف علما في تلك
الصفة حقيقة او ادعا فمتى ذكر علمت صفته والعهد هنا اما
لان الايمان بزعمهم مستلزم للسفه او لان المومنين فيما بينهم معروفون
به **قوله** او الجنس باسره الى اخره اي للجنس في ضمن جميع الافراد
وهو الاستغراق بمعنى وباسره عبارة عن جميعه والاسر في الاصل
ما يشد به الاسير فاذا سلم بوثاقه فقد سلم بجملته ثم صار عبارة
عن كل ما يراد جميعه ومندرجون فيه بمعنى داخلين من درجه اذا
طواه وضمير فيه للجنس او للفظ السفها وضميرهم للرسول صلى الله
عليه وسلم ومن معه السائل لابن سلام واضرابه رضي الله عنهم
وهم اكمل الناس واعقلهم فجعلهم سفها بزعمهم الفاسد وهو
مخالف للواقع والسفها وان شملهم وغيرهم لكنهم داخلون فيه
دخولا اوليا عندهم وهو ابلغ لما فيه من الكناية كما قال تعالى فلما
جاهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين وقد قيل

على

على هذا انه انما يصح بادعا انحصار مفهوم السفها في المومنين المذكورين
في قوله كما امن الناس اذ لا يصح اسناد الايمان الى جميع السفها فان من لم
يومن من السفها لا يحصر لكن يرد على هذا ان معنى الاستغراق
لا يلايم مقام انكار موافقة السفها لان اتباع بعض السفها اقبح
وليس بشي فانه سوا اريد الاستغراق الحقيقي الادعايي او العرفي كما في
جمع الامير الصاغة اذ لم يكن في المدينة حين نجم النفاق الا مومن
او منافق موافق للمقام على اتم الوجوه وابلغها كما لا يخفى فتدبر **قوله**
وانما سفهوهم الى اخره اي دعوهم سفها ونسبوهم للسفه بنا على
اعتقادهم انهم سفها او تحقيرا لهم فان فيهم فقرا والموالي بمعنى العبيد
فانه احد بعانيه وصهيب وبلال الصحابيان رضي الله عنهما كذلك
كما هو معروف في محله والتجلد والتصبر واصل معناه اظهار الجلد
والقوة والمبالاة بالشي الاعتداد والاعتنا به وعدم المبالاة بهم لانهم
كانوا من اهل الكتاب **قوله** والسفه الى اخره السفه في اللغة
الخفة والتحرك والاضطراب يقال زمام سفيه اي مضطرب
وسفهت الرياح الرماح والنار اذا حركتها بخفة ثم استعمل في عرف
اللغة والشرع وشاع حتى صار حقيقة فيه لنقص العقل والراي
وقال الراغب استعمل في خفة النفس لنقصان العقل وفي الامور
الدنيوية والاخروية ومنه اخذ المصنف رحمه الله ما ذكره وفي شرح
التاويلات حد بعضهم السفه بانه ترك العمل بمقتضى العقل مع قيام
العقل وقيل العمل بموجب الجهل على علم بانه مبطل وسخافة الراي
والعقل خفته وعدم استحكامه وفي المصباح سخف الثوب
سخفا وزان قرب قربا وسخافة بالفتح رق لقلة غزله ومنه
قيل رجل سخيف وفي عقله سخف اي نقص وقال الخليل السخف
في العقل خاصة والسخافة عامة في كل شي انتهى وقوله والحلم بكسر
الحاء وسكون اللام هو الاناة والوقار وقابله اي نقيع في مقابلته
لانه ضده على عادة اللغويين في الايضاح بذكر الاضداد كما قيل
وبضدها تتبين الاشيا **قوله** رد ومبالغة في تجهيلهم الى اخره

فيه مع النظم لف ونشر مرتب فالرد لتسفيههم المومنين ناظر لقوله الا انهم هم السفها والمبالغة في التجهيل من قوله ولكن لا يعلمون كالاستزاء
عن توبيخ ويحتمل انه راجع لقوله الا انهم الى اخره من غير لف فيه واليه ذهب
بعض ارباب الحواشي او انه من قوله الا انهم هم السفها لانه المقصود بالذات
فلذا اتي فيه بالاداة ووسط ضمير الفصل وعرف الخبر وذيل بالاستدراك
الموكد له لاستلزام السفه للجهل اذ دلالته عليه لانه حقة العقل
ونقصه وفي الدر المصون السفه خفة العقل والجهل بالامور قال
الشوال نخاف ان تسفه احلامنا فنجهل الجهل مع الجاهل وقوله فان
الجاهل الى اخره تفسير للمبالغة في التجهيل وتعليل له بنا على احد الوجهين
في تفسير قوله لا يعلمون وهو ان معناه لا يعلمون انهم هم السفها
حقيقة لقلة تاملهم في الدلايل القايمة على ان الكفر سفه لا ما قيل
من ان معناه لا يعلمون ما يحل بهم من العذاب لاجل السفه في الاخرة
وعلى هذا جهلهم بالسفه الذي هو جهل جهل بالجهل فهو جهل مركب
فكانه قيل انهم جهلا ولكن لا يعلمون انهم جهلا وقوله يجهله صفة
الجاهل والجازم صفته ويصح كونه صفة الجهل وبما قررناه علم انه
لا يرد على المصنف رحمه الله ما قيل من انه لا يفهم من قوله الا انهم هم السفها
الاعتقاد الباطل لان السفه وخفة العقل قد يكون سببا للشك
وكذا عدم العلم لا يستلزم الجهل المركب ولا حاجة الى الجواب بان المراد بالسفه
هنا اعتقاد الباطل وبعدم العلم الجهل المركب بقرينة المقام لانه ناشي
من عدم الوقوف على المرام وتعدي الجازم بعلى وهو متعد بالبا لتضمنه
معنى الاصرار فان قلت انما يفهم من السفاهة ونفي العلم الجهل واما الجزم
بخلاف الواقع فليس هنا ما يدل عليه لان عدم العلم بالجهل محتمل للتحقق
في ضمن عدم العلم بشي من النقيضين وفي ضمن الجزم بمقتضى الجهل قلت هو
كما ذكرت الا ان مقام المبالغة يعين الاحتمال الثاني مع ان حالهم يقتضيه
لان الجراة على تسفيه المومنين والسعي في اذيتهم لا يصدر من العاقل
الا اذا جزم بذلك فتامل **قوله** انم جهالة من المتوقف الى اخره قيل
عليه مراتب الجهل اربع احدها ما وصفه المصنف رحمه الله بالاتمية

وبعدها

وبعدها الظان لخلاف الواقع وبعدها المتوقف عن التصديق باحد
الطرفين المتردد بينهما من غير اعتراف بجهله ورابعها المتوقف
المعترف فكان ينبغي ان يقول اتم جهالة من غير الجازم ليشمل الصور
الثلاث او يكتفي بالثاني ليلزم الاتمية بالنسبة الى الثالث والرابع
بالطريق الاولى غير انه ذكر المعترف ليتصل به قوله فانه ربما يعذر
لمن اسلم في دار الحرب ونشا في بادية او على راس جبل لاعترافه بجهله
واستعداده لقبول الحق فينتفع بالايات والنذر كما يعذر المومن المعترف
بذنبه بخلاف الجاهل الجازم بجهله الابي عن الحق والنذر جمع نذير **قوله**
وانما فصلت الاية الى اخره فصلت مجهول من التفعيل فهو مشدد الصاد
اي اتى بفاصلة لتقفي اذا اتى بقافيته والفاصلة في النثر بمنزلة القافية
في الشعر وهذا بنا على انه يجوز ان يقال في القران سجع وفواصل
وفيه تفصيل ذكرناه في غير هذا المحل وفي بعض شروح الكشاف
فصلت بتشديد الصاد المهملة من التفصيل وفي بعض النسخ
بتخفيفها من الفصل فيجوز فيه وجهين اي ختمت هذه الاية بلا
يعلمون دون لا يشعرون لما ذكر وقوله اكثر طباقا الطباق كالمطابقة
من الاسما المتضايفة وهو ان يجعل شي فوق اخر هو بقدره ومنه
طابق النعل بالنعل لكونه فوقه مقابله ولكونه بقدره يوافقه فلذا
اطلق الطباق في اللغة على الموافقة والمناسبة واطلق في الاصطلاح
البديعي على الجمع بين المتضادين لتقابلهما في الجملة ولذا ذهب الاكثر
هنا الى ان المراد الثاني لان في السفه جهلا كما مر فذكر العلم معه
جمع بين متضادين في الجملة فالطباق بديعي وقيل المراد الاول
لتناسب عدم العلم والسفاهة فهو لغوي يرجع الى مراعاة النظير
قال الطيبي هو من باب المطابقة المعنوية اذ لو كانت لفظية
لقيل لا يرشدون فان الرشد مقابل للسفه اوقيل الا انهم الجهلة
ليقابل لا يعلمون انتهى وفيه نظر الا انه لا منافاة بينهما فانه ان
نظر للعلم والجهل من غير نظر للعلم والجهل من غير نظر لغيره
فهو بديعي وان نظر له منفيا فلغوي ولكل وجهة وانما قال

اكثر لان الشعور علم ونفيه جهل وسفه او ذلك مما يستلزم ما دعول
اليه ان فسر الشعور بادراك الحواس الظاهرة ففيه مطابقة
للسفه ايضا الا ان ما ذكرنا اظهر واقوي ثم بين له نكتة اخري وهي
ان الامور الدينية غير محسوسة فيحتاج الي فكر ودقة نظر فلهذا
فصلت اية الايمان بلا يعلمون وا البغي والفساد الدنيوي محسوس مشاهد
او منزل منزلته فلهذا فصلت ايته بلا يشعرون وجعل الطباق
وجها مستقلا وهذا وجها اخر والزمخشري جعلهما وجها واحدا فلذا قيل
ان كلامه ظاهر في ان الطباق مراعاة النظير ولو جعلا لعطف
في كلام المصنف تفسير باعادا ليه لكنه خلاف الظاهر وذهب الراغب
كما اشرنا اليه اولا الي ان اصل الشعور ادراك المشاعر وهي الحواس
الظاهره ونفيه ابلغ من نفي العلم ثم انه شاع بعد ذلك في الادراك
وقد يخص بالدقيق منه كما قالوا فلان لسبق الشعر اذا دقق النظر
فالشعور يستعمل بمعني الاحساس وبمعني الادراك وبمعني الفطنة
فقوله اولا وما يشعرون نفي للاحساس وثانيا لنفي الفطنة لاحتياج
معرفة الصلاح والفساد لها ثم نفي عنهم العلم تنبيها علي نكتة دقيقة
وهي ان في استعمالهم الخديعة نهاية الجهل الدالة علي عدم الحس ثم قال
انهم لا يفطنون تنبيها علي ان ذلك لازم لهم لان من لا حس له لا فطنة
له ثم قال لا يعلمون تنبيها علي ان ذلك لازم لان من لا فطنة له لا علم له
ثم انه قرن ذلك باداة الاستدراك المعطوفة وقد تستعمل بدون
عطف والفرق بينهما دقيق لدفع ما يتوهم من انهم يعلمون ما هم
عليه ولكنهم يتجاهلون عنادا فتدبر قوله بيان لمعاملتهم
الي اخره دفع لما توهم من ان هذا مكرر مع ما مر في اول القصة وليس
منه في شيء لان الاول لبيان معتقدهم وادعائهم حيازة الايمان
من قطريه وليسوا منه في شيء والثاني لبيان سلوكهم مع المومنين
ومع شيعتهم وهما امران مختلفان ولو لم يكن هذا لم يلزم تكرار
ايضا لان المعني ومن الناس من يتفوه بالايمان نفاقا للخداع
وذلك التفوه عند لقا المومنين وليس هذا بتكرار لما فيه من

التنبيه

التنبيه وزيادة البيان وانهم ضموا الي الخداع الاستهزا وانهم لا يتفوهون — هون
بذلك الا عند الحاجة وقد قيل ايضا ان المراد بقولهم امنا اولا الاخبار
عن احداث الايمان وهنا عن احداث اخلاص الايمان وهذا ارتضاه
الامام وايده بان الاقرار اللساني كان معلوما منهم غير محتاج للبيان
وانما المشكوك الاخلاص القلبي فيجب ارادته هنا وقولهم للمومنين
يقتضي ما يظهرونه لشياطينهم من تكذيبهم الصادر عن صميم
القلب فيجب ان يريدوا بما ذكروه للمومنين التصديق القلبي
ايضا وحمل بعضهم كلام المصنف رحمة الله عليه وقال انه لا ينافيه
ما سياتي من انهم قصدوا بامنا احداث الايمان لان المراد به الايمان
علي وجه الاخلاص ولا يخفي ان كلامه مناد علي خلافه لمن له ادني
بصيرة فتدبر قوله روي ان ابن ابي الي اخره هذا سبب نزول
هذه الاية وقد اخرجه الواحدي رحمه الله وروي ان عليا رضي
الله عنه قال له يا عبد الله اتق الله ولا تنافق فان المنافقين
غير خلق الله فقال له مهلا يا ابا الحسن اني يقول هذا والله
ان ايماننا كايمانكم وتصديقنا كتصديقكم ثم افترقا فقال ابن ابي
لاصحابه كيف رايتموني فعلت فاذا رايتموهم فافعلوا مثل ما فعلت
فاثنوا عليه خيرا وقالوا ما نزال بخير ما عشت فينا فرجع المسلمون
الي رسول الله صلي الله عليه وسلم واخبروه بذلك فنزلت هذه
الاية وقال ابن حجر ان هذا الحديث منكر وذكر اسناده ثم قال
هو سلسلة الكذب لا سلسلة الذهب واثار الوضع عليه لايحة
ومما يدل علي ذلك ان سورة البقرة نزلت اول ما قدم النبي
عليه الصلاة والسلام المدينة علي ما صححه المحدثون وعلي
رضي الله عنه انما تزوج فاطمة رضي الله عنها في السنة الثانية
من الهجرة فكيف يدعوه ختنا فان قلت ليس فيما ذكر من سبب
النزول انهم قالوا امنا قلت سبب النزول امر مناسب نزول
الاية عقبه ولا يخفي مناسبته مع ما فيه من اظهار الاستهزا
وبن ابي راس الماكرين وهم اصحابه واسمه عبد الله قوله

انظر كيف ارد الى اخره كانهم كانوا جاؤا بجمعهم لينصحوهم او ليردوا دبيب
عقارب بغضائهم وقوله بالصديق سيد بني تيم الصديق صيغة مبالغة
من الصدق لقب به في الجاهلية لانه كان معروفا بالصدق وقيل
في الاسلام لما صدق النبي عليه الصلاة والسلام في قصة الاسرا
واسمه عبد الله بن ابي قحافة عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب
ابن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب القرشي التيمي
يلتقي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في مرة فتيم جده الاعلى
وبه سمي البطن من قريش الذي ينسب اليه فلذا قال له سيد بني
تيم وما وقع في بعض نسخ القاضي والكشاف تميم بدله خطا وسهو
من قلم الناسخ وهو بفتح المثناة الفوقية وسكون التحتية قوله
شيخ الاسلام هو كان في زمن الصحابة رضي الله عنهم يطلق على
ابي بكر رضي الله عنه وعمر وهما الشيخان قال السخاوي في كتاب
الجواهر في مناقب العلامة بن حجر شيخ الاسلام اطلقه السلف
على المتبع لكتاب الله وسنة رسوله مع التبحر في العلوم
من المعقول والمنقول وربما وصف به من بلغ درجة الولاية
وقد يوصف به من طال عمره في الاسلام فدخل في عداد من شاب
شيبة في الاسلام كانت له نورا ولم تكن هذه اللفظة مشهورة
بين القدما بعد الشيخين الصديق والفاروق رضي الله عنهما
فانه ورد وصفهما بذلك نحو عن علي فيما رواه الطبري في الرياض النضرة
عن انس ان رجلا جا الى علي رضي الله عنه فقال يا امير المومنين سمعتك
تقول على المنبر اللهم اصلحني بما اصلحت به الخلفا الراشدين المهديين
فمن هم فاغرورقت عيناه واهملهما ثم قال ابو بكر وعمر اماما الهدى
وشيخا الاسلام ورجلا من قريش المقتدى بهما بعد رسول الله صلى الله
عليه وسلم الى اخره ثم اشتهر بها جماعة من علما السلف حتى ا   على
راس المائة الثامنة فوصف بها من لا يحصى وصارت لقبا لمن ولي مطلب
القضا الاكبر ولو عري عن العلم والسن انا لله وانا اليه راجعون
انتهى قلت ثم صارت الان لقبا لمن تولى منصب الفتوى وان

عري عن لباس العلم والتقوى فقد هزلت حتى بدا من هزالها كلاها وحتى
سامها كل مفلس قوله وثاني رسول الله صلى الله عليه وسلم الى اخره هو
ما اشتهر في السير من دخوله رضي الله عنه غار ثور معه عليه الصلاة
والسلام في الهجرة وبذله لنفسه وماله معروف اما الاول فظاهر
واما الثاني فلانه رضي الله عنه كان له مال عظيم من التجارة انفقه
كله في سبيل الله وهو التجارة الرابحة وقوله سيد بني عدي عدي
كغني بطن من قريش اعظمهم واشهرهم عمر رضي الله عنه فانه عمر بن
الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن قرط بن رزاح بن عدي
ابن كعب بن لوي امير المومنين ابو حفص القرشي العدوي ولقبه النبي
صلى الله عليه وسلم بالفاروق لما اظهر الاسلام فاعز الله به الدين
وفرق بين الحق والباطل وهو الترياق المجرب رضي الله عنه وقوله وختنه
ربانيه وهو بفتحتين وفي المصباح هو عند العرب كل ما كان من قبل
المراة كالاب والاخ والجمع اختان وختن الرجل عند العامة زوج ابنته
وقال الازهري الختن ابو المراة والختنة امها فالاختان من قبل المراة
والاحما من قبل الرجل والاصهار يعمهما انتهى فاستعماله هنا على متعارف
العامة مما يدل على الوضع ايضا وما خلا بمعنى الاستثنائية قوله
واللقا المصادفة الى اخره قال الراغب اللقا مقابلة الشي ومصادفته
معا وقد يعبر به عن كل واحد منهما وقال الامام اللقا ان يستقبل الشي
قريبا منه والمصادفة بالقاف مصادفة اذا وجده فبينها وبين الملاقاة
عموم وخصوص وجهي وفي كلام المصنف رحمه الله مسامحة ظاهرة
وقوله يقال الى اخره هو قريب من قول الزمخشري يقال لقيته ولاقيته
اذا استقبلته قريبا منه وفي شرح الهادي وقد يفسر الكلام باذا لكنك
اذا فسرت جملة مسندة الى الضمير الحاضر باي ضممت تا الضمير فتقول
استكتمته الحديث اي سالته كتمانه بضم التا فيهما واذا فسرتها باذا فتحت
التا الثانية فقلت اذا سالته ونظمه القايل

اذا كنيت باي فعلا تفسره * فضم تاك فيه ضم معترف
وان تكن باذا يوما تفسره * ففتحة التا امر غير مختلف

وسره كافي

شرح الفصل ان اي تفسيرية فينبغي ان يطابق ما بعدها ما قبلها والاول
مضموم فالثاني مثله واذا شرطية وانما جعلت تفسيرية نظرا الى
المعنى فتعلق قول المخاطب على فعله الذي الحقه بالضمير فيستحيل
فيه الضم والتعبير بيقال وقع في الكشاف وتفسير الراغب فقال الشارح
العلامة انه غير مستقيم لان يقال غايب فالصواب نقول وقال بعض
الفضلا فيه بحث لانه ان اراد بعدم الاستقامة فوت المناسبة
فالتعبير به غير مستقيم وان اراد عدم صحة المعنى فممنوع لان يقال
لازم تقول وكل موضع يصح فيه وضع الملزوم يصح فيه وضع اللازم
وفي بعض شروح الكشاف ما قاله الشارح صحيح بالاعتبارين لان
الاستقامة ليست بمعناها الحقيقي الذي هو ضد الاعوجاج فهي مجاز
عن المناسبة ونقط يقال مباين لتقول لا ملازم له وقوله كل موضع يصح
الى اخره ممنوع لانه يصح كل انسان ناطق دون كل حيوان والجواب ان ذكر
استقبلته بضمير الخطاب لرعاية قاعدة التفسير باذا الجملة الفعلية
ولا يلزم مناسبة ما تقدم من الفعل له وعلى تقديرا لتسليم يقال هو
التفات على مذهب انتهى وفيه نظر لا يخفى والذي في شرح الفاضلين
ان حق العبارة يقول لما مر من القاعدة في التفسير باي واذا فانه
اذا فسر باي وجب ان يتطابقا في الاسناد الى المتكلم وجاز في الصدر
يقول ويقال واذا جي باذا فالواجب ان يكون الشرط وتقول بصيغة
الخطاب اي اذا استقبلته تقول لقيته ولا يصح يقال الا بتعسف
وهو تقدير كون القايل نفس المخاطب وهو قلق جدا وقد قيل عليه
انه انما يتوجه اذا ضم تا لقيته ولاقيته وليس بمتعين لجواز فتحه
وكونه بصيغة الخطاب دون التكلم ولا تكلف في قولك اذا استقبلته
فقد لاقيته الا انه قيل ان الرواية وصحيح النسخ على ضم تا يدا قول
هذا سهل استصعبوه ولا مانع مما منعوه فان الخطاب هنا فرضي
لغير معين فهو في معنى الغايب والمتعدد كما سمعته في نحو قوله ولو
ترى اذ المجرمون فاذا قيل يقال لقيته اذا استقبلته على ان المراد
من يقال يقول وبني للمجهول اشارة الى دانه وان تعين بحسب

الظاهر

الظاهر في الحقيقة غير متعين جاز ودعوى القلاقة والتعسف
فيه غير مسلمة ولما كان الشرط والجزا متغايران تغاير السبب في المسبب
جعلوا القول جوابا دون القول لاتحاده به مع عدم صحة اذا استقبلته
لقيته بفتح الاول وضم الثاني كما لا يصح اذا استقبلته انت لقول
غيرك لقيته انا فاذا فتحت صح بتقدير اذا استقبلته بقول
غيرك انك لقيته انت وفي قول الزمخشري يقال لقيته ولاقيته
اشارة الى ان المفاعلة لاصل الفعل **قوله** تحيث يلقى قال الراغب
الالقا طرح الشي حيث يلقى ثم صار في التعارف اسما لكل طرح قال
تعالى القها يا موسى فاصله جعل الشي ملقا بالاحيث يجده ويتقبله
الملقى له وهو حينئذ حقيقة فاذا استعمل لمطلق الطرح كان مجازا مرسلا
لكنه صار حقيقة في عرف اللغة وعليه استعمال الفصحا وهمزته للصيرورة
وهي المراد من الجعل في عبارة المصنف رحمه الله لا للتعدية لتعديه قبلها
وبعدها لواحد **قوله** من خلوت بفلان واليه الى اخره ذكر وجوها
في خلا كما ذهب اليه عامة اهل اللغة وفي الاساس خلا المكان خلاء
وخلا من اهله وعن اهله وخلوت بفلان واليه ومعه خلوة وخلا
بنفسه انفرد وقال الراغب الخلا المكان الذي لا ساتر فيه من بنا
وساكن وغيرهما والخلو يستعمل في الزمان والمكان لكن لما تصور في
الزمان المضي فسر اهل اللغة خلا الزمان بمضي وذهب وخلا فلان
بفلان صار معه في خلاه وخلا اليه في خلوة انتهى والحاصل ان اصل معناه
الحقيقي فراغ المكان والحيز عن شاغل وكذا الزمان وليس بمعنى
مضى فاذا اريد به ذلك فمجاز عند الراغب وظاهر كلام غيره انه
حقيقة وهو غير متعد بالمعنى المشهور فان التعدية لها معنيان
كما قاله بن الحاجب رحمه الله في الايضاح احدهما ان لا يعقل معنى
الفعل وما اشبهه الا بمتعلقه لانه من المعاني النسبية فكل معنى
نسبي لا يعقل الا بما هو منسوب اليه فهو المتعدي وغير المتعدي
ما لا يتوقف تعلقه على متعلق له والثاني كل جار تعلق بفعل
فانه يقال له متعد بذلك الحرف وان لم يكن نسبة ولا بمعنى

التصسير كما يقال خلا المكان من كذا وعن كذا وقد يتعدي هذا بالباء والي
كما صرحوا به هنا وهو بمعنى انفرد معه واجتمع معه كما في الصحاح
وليس قولهم معه للاشارة الي ان الي بمعني مع كما قالوه في قوله تعالى
من انصاري الي الله وكذا قول الراغب في خلا اليه انه بمعنى المضي
اليه ليس اشارة الي التضمين الاتي **قوله** او من خلاك ذم الي اخره
قال الرضي خلا في الاصل لازم يتعدى الي المفعول بمن نحو خلت الدار
من الانيس وقد يضمن معنى جاوز فيتعدي بنفسه كقولهم افعل
هذا وخلاك ذم والزموها هذا التضمن في باب الاستثنا انتهى
وفي شرح الفصيح قال ابو عبيدة قولهم افعل هذا وخلاك ذم مثل
لقصير بن سعد اللخمي قاله لعمرو بن عدي حين امره ان يطلب
الزبا بثار خاله جذيمة بن مالك فقال اخاف ان لا اقدر عليها
فقال له اطلب الامر وخلاك ذم فذهب مثلا اي انما عليك
ان تجتهد في الطلب وان لم تقض الحاجة فتعذر ولا تذم وبلغ نفس
عذرها مثل منجح كما قال • على المرء ان يسعي لما هو قصده • وليس عليه
ان يساعده الدهر • وعن يعقوب المعنى خلا منك الذم اي لا تذم فاسقط
الحرف وعداه مثل واختار موسى قومه سبعين رجلا وقال ابن اغلب
المرسي المعنى وخلوت من الذم ثم قلب واسقط الجار منه وقال ابن
درستوية العامة تقول خلاك ذم والمعنى صحيح لكن العرب لم تستعمله
كذا وعلى ما ذكر اولا اذا انفردوا واجتمعوا بشياطينهم وقدم هذا لانه
اظهر الوجوه وعلى الثاني فهو بمعني مضوا وهو على هذا متعد بالي
ايضا والمراد بمضيهم اجتماعهم معهم لان المضي والذهاب يستعمل
بهذا المعنى كما قال تعالي اذهبا الي فرعون اذ ليس المراد به مجرد الخروج
الا ان في ذكرهم خلاك ذم خفا سوا قلنا انه متعد حقيقة كما هو ظاهر
سياقهم اولا ذكرناه لك عن الرضي وغيره فالظاهر الاقتصار على
تفسيره بمضي لانه مشهور وقيل انه على هذا المعنى انهم اذا جاوزوا
المومنين وذهبوا عنهم الى شياطينهم فعلى هذا هو في الظم متعد ولا
يخفى ما فيه وقوله ومنه القرون الخالية اي الذاهبة من منازل

الوجود

الوجود الي صحرا العدم فالخلو فيه بمعني المضي والذهاب الا انه فرق
بين الذهابين ولذا فصله بقوله ومنه فتدبر **قوله** او من خلوت
به اذا سخرت منه في الكشاف هو من قولك خلا فلان بعرض فلان
يعبث به ومعناه اذا انهوا السخرية معهم وحدثوهم بها كما تقول احمد
اليك فلانا واذمه اليك انتهى وفي الاساس من المجاز خلا به سخر منه
وخدعه لان الساخر والخادع يخلوان به يريانه النصح والخصوصية
وقال قدس سره تبعا لغيره من الشراح ان ما في الكشاف اشارة
الي ان استعمال خلا بهذا المعني مع الي بنا على تضمينه معني الانها
كما في احمده اليك اي انهي حمده وهذا بيان لحاصل المعنى واما تقدير
الكلام فهكذا واذا خلوا اي سخروا منهين اليهم واحده منهيا
اليك كما سلف اقول يعني ان المضمن يقدر حالا لا مفعولا به كما
صنعوه هنا وليس هذا بمسلم وقد مر الكلام عليه مفصلا في بحث
التضمين في قوله تعالي يومنون بالغيب وليس هذا مما يهمنا هنا
وانما المهم هنا ان خلا بمعني سخر وان ذكره الزمخشري وتبعه غيره
كصاحب القاموس لم يقع صريحا في كلام من يوثق به حتى يخرج
عليه كلام رب العزة وما مثلوا به ليس مطابقا للمدعي فان الدال
على السخرية فيه قوله يعبث به وخلا اما على حقيقته فيه او بمعني
تمكن منه كما لا يخفى ثم لا يخفى ما فيه من التكلف فعليك بالنظر السديد
والترقي عن حضيض التقليد والتضمين انما هو على الوجه الاخير
لا عليه وعلى الثاني لان مضى يتعدي بالي فمن ذهب اليه وقال
الانسب تضمين معنى الانها فقد وهم **قوله** والمراد بشياطينهم
الي اخره يعني انه استعار تصريحية لتشبيه الكفرة الذين يشيرون
اليهم او كبار اصحابهم بمردة الشياطين والقرينة الاضافة على
ما فيه كما فصل في بعض شروح الكشاف وقوله والقايلون صغارهم
فيه بنوه عن سبب النزول السابق لان ابن ابي من روسايهم
ولذا قيل انه مبني على غير تلك الرواية وذكر في اشتقاقه
وجهين واستدل على الاصالة بقولهم تسطن لانه لو لم

يكن النون اصلية سقطت من فعله واحتمال اخذه من الشيطان
لا من اصله على ان المعنى فعل فعل الشيطان خلاف الظاهر
وان ارتضاه بعضهم وشاط بمعنى بطل ورد في كلامهم كقوله وقد
نشيط على رماحنا البطل وقال الراغب انه من شاط بمعنى
احترق غضبا والشيطان مخلوق من النار فلذا اختص بفرط
الغضب وهو جمع تكسير واجراوه مجرى جمع التصحيح كما في بعض
القرات الشاذة تنزلت به الشياطين لغة رديه والتمرد العتو
والتجبر ومنه مردة الشياطين وقيل المراد بهم الكهنة لان اتباعهم
الشياطين فسموا بهلا يلازمهم كما يقال سمل اذا ذبح انتهى وقوله
من اسمايه الباطل اي من اسما الشيطان وهذا يدل على ما ذكر في الجملة
وان قيل ان تسميته باسما كل منها ماخوذ من لفظ اخر بمعنى اخر
ارجح لانه تاسيس قوله في الدين والاعتقاد الى اخره يعني
ان المعية هنا معنوية وهي مساواتهم لهم في الاعتقاد لا المعية
الحسية لانها غير مرادة ولا محتاجة للبيان وقوله خاطبوا
المومنين جواب عما يقال لم ترك التاكيد فيما القي على المومنين المنكرين
لما هم عليه والمترددين واتى بالجملة الفعلية الدالة على الحدوث
واكد مع شياطينهم الذين ليسوا كذلك واتى بالجملة الاسمية فقيل انه
اجيب عنه بوجهين وقيل بثلاثة احدها انهم بصدد دعوى احداث
الايمان فهو كلام ابتدايي متجدد مناسب للفعلية وترك التاكيد بحسب
زعمهم وقصدهم وهم لم ينظروا الانكار احد او تردده فيه بخلاف ما خاطبوا
به شطارهم فان القصد فيه الى افادة الثبات على ما كانوا عليه
دفعا لما يختلج بخواطرهم من مخالطة المومنين ومخاطبتهم بالايمان
من انهم وافقوهم ظاهرا او باطنا وتركوا اليهودية فناسب الثبوت
والاسمية الموكدة لدفع التردد الظاهر من حالهم والثاني ان ترك
التاكيد كما يكون لان الانكار والشك يكون لضيق الزعم ودفور
النشاط من المتكلم كما في قول المومنين ربنا اننا امنا فلذا جردت
الاولى واكدت الثانية والثالث لو قالوا انا مومنون كان ادعاء

لكمال الايمان وثباته وهو امر لا يروج عند خلص المومنين وهم ما هم
في رزانة العقل وحدة الذكا ولا كذلك الشطار وفي شرح الكشاف
للعلامة طاب ثراه التوكيد يكون لبيان حال المخاطب تارة واخرى
لبيان حال المتكلم والخبر اما ان يورده المتكلم لنفسه او لمخاطبه
فان اورده للمخاطب فلا بد من ان يقصد به فايدة الخبر او لازمها وتاكيده
حينيذ لنفي الانكار او الشك وان اورده لنفسه لا يلزمه احد الفايدتين
فيقصد به معان اخر كالتحسر والتضرع وغير ذلك وبهذا ظهر اندفاع
ما اورده على السكاكي لما حصر فايدة الخبر في الحكم ولازمه مع وروده
كثيرا لغير ذلك وما قيل عليه في قوله ان حكم العقل عند اطلاق اللسان
ان يفرغ المتكلم ما ينطق به في قالب الافادة تحاشيا عن وصمة اللاعنية
مع انه ياتي لخلاف ذلك ولا يعد لغوا لان ذلك كله في الخبر الملقى للمخاطب
لا فيما يورده المتكلم لنفسه وذلك قاله ومرجع كون الخبر مفيدا
للمخاطب الى فايدة الخبر او لازمها فقيده بقوله للمخاطب تنبيها على
هذا وهذا من نفايس المعاني ولذا اوردته برمته فعليك بحفظه ومن لم
يتفطن له قال ليس المقصود هنا فايدة الخبر ولا لازمها بل الايمان
او الاستهزاء من المومنين والخبر لا ينحصر المقصود منه في الفايدة
ولازمها وهذا مما استنبط من الكشاف واخذ منه ان التاكيد يكون
للرواج عند المخاطب وصدق الرغبة من المتكلم وتركه لعدمه
كما يكون لازالة الانكار والتردد وقوله موقع رواج معطوف على
قوله باعث وقوله على المومنين متعلق برواج لا بالادعا وان جوزه
بعضهم قوله تاكيد لما قبله الى اخره توجيه لعدم العطف وذكر
له ثلاثة اوجه انه موكد له فبينهما كمال الاتصال الموجب للقطع
لان معنى قوله انا معكم انا على دينكم لا على دين اوليك كما مر لا انا معكم
بالنصر والمعونة كما ذهب اليه بعض المفسرين وان كانا متقاربين
ولما كانا متغايرين لان معنى انا معكم هو الثبات على اليهودية
وليس انما نحن مستهزءون بمعناه حتى يكون بظاهره تقريرا وتاكيدا
لهذا المعنى اعتبر الشيخان في الثاني لازما يوكده وهو انه رد ونفي

للاسلام فيكون مقررا للثبات عليها لان دفع نقيض الشي تاكيد لثباته
وقد عكس صاحب المفتاح فاعتبر لازم الاول حيث قال معنى انا معكم
انا معكم قلوبا ومعناه انا نوهم اصحاب محمد الايمان فوقع مقررا لقوله
انا مستهزئون فيكون الاستخفاف بهم وبدينهم تاكيدا لذلك اللازم وما
ذكره المصنف رحمه الله اولى كما لا يخفى كذا قرره الشريف قدس سره
تبعا لما في الكشف حيث قال بعد تقريره وما هنا اولى مما في المفتاح
وان كان حسنا ايضا فانه انما يوكد الكلام المذكور لا لوازمه وان جاز
ان يعد تاكيدا للوازم تاكيدا له ايضا من وجه مع ان التاويل عند الحاجة
اعذب واعترض عليه بانه قرر هنا مسلك السكاكي بانه تاول الاول
فقط وهو مخالف لقوله في شرح المفتاح انه لا بد من اخذ اللازم
من الاول ومن الثاني حيث قال ان ايهام الايمان يتضمن تقبيح الاستهزا
باهله يتضمنه ايضا كما ان الثاني تقرير للاول والظاهر انه لا حاجة
الى ذلك فان قول المنافقين بغير جد وصدور من القلب استهزاء وسخرية
ويجوز ان يكون ترك العطف في قوله انما نحن مستهزئون لكونه علة للاول
من غير نظر الى تاكيد او بدل او استيناف انتهى اقول حاصل ما ذهب اليه
شراح الكشاف والمفتاح على انه تاكيد سوا قلنا وزانه وزان جاء زيد او
وزان جاء زيد نفسه انها لما بينهما من المغايرة لفظا ومعنى لا بد من
تاويلها او تاويل الاول او الثاني فذهب الى كل واحد من الاحتمالات
الثلاث طايفة كما سمعته انفا واختلفوا في الارجح ورجحوا برمتهم هنا
تاويل الثاني لما مر وقد قيل عليه ان حاصله انه لما افاد انا معكم انا
نجدون في دينكم مصرون عليه وانا مستهزئون يوكده بلازم معناه الا
ان هذا التاويل انما يتاتى على كونه تاكيدا لفظيا والاوجه ان يجعل تاكيدا
معنويا ليكون تحقيقا للمدعى بدليله فان مدعاهم بانا معكم الثبات على
على الكفر تحقق بدليل هو تحقير ما عداه فان المستخف بشي منكر له
غير معتد به ودفع نقيض الشي تاكيد لثباته لدليله يلزم ارتفاع النقيضين
وعكسه السكاكي وهذا ليس بشي اذ ليس هنا ما يشعر بتنزيله منزلة
التاكيد اللفظي بل فحوى الكلام منادية على خلافه فما ذكره خيال

فارغ

فارغ وها هنا بحث ينبغي التنبيه عليه وهو ان الظاهر الارجح ما
ذهب اليه السكاكي لانهم قالوا لشطارهم انا ثابتون على دينكم لم نتغير
عنه وهم عرفوا قولهم للناس امنا لاشتهارهم بذلك في ظهور زي الاسلام
عليهم ولولا ذلك لم يكونوا منافقين وتلك المقالة من طرف اللسان دون
اعتقاد الجنان وقد صرحوا بتسفيه المومنين قبل ذلك وهذا ان لم يكن
صريحا في الاستهزا فليس ببعيد منه فجعل انا معكم وقد اريد به انا على حق
دينكم ثابتون لا مع السفهاء المبطلين وان قلنا لهم انا على دينكم كناية
عن الاستهزا اظهر من تاويل انا مستهزئون بانا مصرون على الكفر فهو
من التفسير الذي حققه المتاخرون واما جعله تعليلا بغيرا لاستيناف
البياني بعده مغاير اله غفلة او تغافل ثم انه قد يقال انه لا مخالفة
بين كلامي السيد دا ايهام الايمان في كلامه ليس تاويلا لقوله انا معكم
بل اشارة الى انه يدل على ان قولهم امنا مخادعة لم يصدر عن صميم
قلب كما يدل عليه السياق ونصب الكلام وهذا هو الداعي لعدول
السكاكي عما في الكشاف فتدبر وقول المصنف بداية المجمع والتعبير
به في غاية الحسن لا نطلاقه على معناه الحقيقي **قوله** او بدل منه
الى اخره تحقير الاسلام من قوله انما نحن مستهزئون وتعظيم الكفر هو
مدلول قوله انا معكم قال ابن الصايغ للنحاة في ابدال الجملة من الجملة
خلاف وجعل منه ابن فلاح قوله ذكرتك والخطي يخطر بيننا
وقد يفهمت منا المنفقه السمر على كلام فيه وتقريرا البدلية بان
من تحقير الاسلام الى اخره لان البدل اما اشتمال وذلك يقتضي المغايرة
او بدل كل من كل وهو وان اقتضى التساوي فمن حيث الصدق لا من
حيث المدلول ثم ان استاده ابا حيان في النهر اشترط في صحة وقوع
البدل في الجمل كونها فعليتين حيث قال لا يظهر لي صحة ابدال قوله
تعالى ذهب الله بنورهم من قوله مثلهم كمثل الذي الى اخره لان البدل
لا يكون في الجمل الا اذا كانت فعلية من فعليه واما ان تبدل فعليه
من اسمية فلا اعلم احدا اجازه والبدل على نية تكرر العامل والجملة
الاولى لا موضع لها من الاعراب فلا يمكن ان يكون الثاني على نية تكرار

العامل اذ لا عامل في الاولى فيتكرر في الثانية فيطلب جهة البدلية
انتهى وقال الفاضل المحقق هنا البدل لا يحتاج الى اعتبار اخذ اللازمين
ويكفي تصادق الثابت على الباطل والمستهزي بالحق مع كون الثاني ادنى
بالمقصود لما في الاول من بعض القصور حيث يوافقون المسلمين
في بعض الامور ثم الظاهر انه بمنزلة بدل الكل وارباب البيان لا يقولون
بذلك في الجمل التي لا محل لها ويعنون بما لا محل له ما لا يكون خبرا او صفة
او حالا وان كان في موقع المفعول للقول فلذا كان الاستيناف هنا
اوجه وقال قدس سره انهم قصدوا تصلبهم في دينهم وكان في الكلام
الاول نوع قصور عن افادته اذ كانوا في الظاهر يوافقون المومنين
في بعض الامور فاستانفوا القصد الى ذلك بانهم يعظمون كفرهم
بتحقير الاسلام واهله فهم ارسخ قدما فيه من شياطينهم وفي بعض
الحواشي نقلا ان المراد بالبدل هنا ليس احد التوابع المشهورة فانه
لا يكون في الجمل الاسمية وقد جاء في الفعلية كقوله تعالى ومن يفعل
ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب فالمراد بالبدل هنا ان الجملة
الثانية تسد مسد الاولى وتغني غناها غنا البدل عن المبدل منه
اقول هذا جملة ما قالوه وهو كلام لم ينضج والحق الحقيق بالقبول
ان البدل بانواعه يقع في الجمل مطلقا سوا كان لها محل من الاعراب
او لا وهو مقتضى اطلاق كلام النحاة والمفسرين واهل البيان
وتشهد له امثلتهم ولا يختص بالفعلية بل كما يكون فيها يكون في الاسمية
وفي الاسمية والفعلية اذ لا فارق يعول عليه وما وقع في هذا
المصنف غير قول النحاة ان البدل هو التابع المقصود بالنسبة
ولا نسبة لما لا محل له من الاعراب فاما ان يكون هذا تعريفا لبدل
المفرد فيه وما في حكمها او هو باعتبار الاصل الاغلب كما عرفوا التابع
بكل ثان اعرب باعراب متبوعه مع ان من اقسامه التوكيد
وهو يقع في الحروف والجمل التي لا محل لها بالاتفاق نحو لا لا وجا زيد
جاء زيد او بان المراد من قولهم مقصود بالنسبة انه مقصود
بالغرض المسوق له الكلام فلذا نراهم يقولون في توجيهه انه

ادنى

ادنى بتاديه المرام وقد اختلفوا في البدل هل هو بدل كل او اشتمال او بعض
لان كونهم معهم عام في المعية الشاملة للاستهزاء والسخرية وبما قررناه
لك علم انه يرد على ما قالوه امور منها ان قول ابي حيان البدل على نية
تكرار العامل الى اخره كلام مموه ليس وان ذكره النحاة على ظاهره
ومنها ان قول الفاضل المحقق ان البدل لا يحتاج الى اعتبار احد اللازمين
بخلاف التاكيد السابق ممنوع ايضا لانا قد بينا لك اولا انهما متغايران
متباينان بحسب الظاهر فلا يتاتى البدلية المعتبرة فيه بدون
الاتحاد كلا او جزا او اشتمال احدهما على الاخر وتحقير الاسلام
وتعظيم الكفر ان لم يتحد فاحدهما متضمن ومستلزم للاخر
كما لا يخفى ولهذا اتفق الشيخان على تاويله بما ذكر ومنها ان قوله
ان ارباب البيان لا يقولون بذلك في الجمل التي لا محل لها من الاعراب
الى اخره لا وجه له ايضا لان اهل المعاني استشهدوا له بقوله
الذي امدكم بانعام وبنين وقوله اتبعوا المرسلين اتبعوا من لا
يسالكم اجرا وقوله اقول له ارحل لا تقيمن عندنا وهذا كله مخالف
لما ادعاه فليت شعري من ارباب البيان ثم ان ما فسر به ما لا
محل له لا يساعد عليه لانه يدخل فيه جواب الشرط والمفعول الثاني من
باب علم ولا قايل بانه لا محل له فتامل ومنها ان قول الشريف في تقرير البدلية
فاستانفوا الى اخره غير مناسب لتقرير البدلية فتامل ومنها ان ما
نقل عن بعض الحواشي من ذكر يضاعف له العذاب في البدل من الجملة
لا وجه له لانه بدل من الفعل المجزوم وحده لا من الجملة والفرق
بينهما ظاهر وما اول به البدل ظاهر الخلل فاعرفه قوله او استيناف
الى اخره قال قدس سره الحمل على الاستيناف اوجه لكثرة الفائدة وقوة
التحرك للسوال والوجوه بيان لترك العاطف بين الجملتين في كلامهم
واما تركه في حكايته فللموافقة فيما هو بمنزلة كلام واحد وعلى هذا
الترجيح جرى غيره من الشراح حتى قيل انه ابلغ من الاولين والثاني
من الاول فذكر الوجوه على نهج الترقي وهذا تعكيس للصنيع منهم
من غير داع اليه وقد قال الشيخ في دلايل الاعجاز في دلايل الاعجاز

في فصل عقدة لانما موضوع اما ان تجي لخبر لا يجهله المخاطب ولا يدفع
صحته وهذا يقتضي ان تقدير السوال هنا امر مرجوح وما بالكم بمعنى
ما شانكم وحالكم وقوله تواقفون جملة حالية وهي المسؤل عنها في الحقيقة
كما في قوله ما بال عينيك منها الماء ينسكب وسياتي بيانه قوله
والاستهزا السخرية هزئت به من باب تعب ونفع والاسم الهزء
بضم الزاي وسكونها وهو مهموز والاستخفاف استفعال من الخفة
ضد الثقل والمراد به الاستهانة لان معنى السخرية والاستهزا كما قال
الغزالي الاستحقار والاستهانة والتنبيه على العيوب والنقائص
على وجه يضحك منه وقد يكون ذلك بالمحاكاة في الفعل والقول
وقد يكون ذلك بالاشارة والايما واذا كان بحضرة المستهزا به
لم يسم غيبة انتهى وقال الامام انه عبارة عن اظهار موافقة مع
ابطان ما يجري مجرى السوء على طريقة السخرية غير موافق للغة
والعرف فقوله تعالى هزءات واستهزءات بمعنى يعني كما قال الراغب
ان الاستهزا طلب الهزء وقد يعبر به عن تعاطي الهزء كالاستجابة
في كونها ارشادا للاجابة وان كانت قد تجري مجرى الاجابة قال تعالى
قل ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزءون اي تهزءون والهزء مزح
في خفية انتهى قوله واصله الخفة الى اخره اي المعنى الذي اعتبر في
هذه المادة بحسب اصله المنقول عنه الخفة فان الاستهزا من
الهزء وهو القتل السريع وفي الكشاف اصل الباب الخفة من الهزء
وهو القتل السريع وهزأ يهزأ مات على المكان عن بعض العرب
مشيت تلغب فظننت لاهزأ على مكاني وناقته تهزأ به
اي تسرع وتخف قال ابن الصايغ ومن خطه نقلت قوله على المكان
كانه اخذه من قول العربي لاهزأت على مكاني وهذا لا يقتضي ان المكان
داخل في تفسير هذا وادخل نون التاكيد لان هذه الافعال تتلقى
بما يتلقى به القسم قال ولقد علمت لتاتين منيتي وظن لعلم
انتهى والهزء في قوله من الهزء بزنة الضرب وما اعترض به من
عدم التدبر فان قوله على مكانه بمعنى نجاه كانه لم يمهل حتى ينتقل

عن مكانه

عن مكانه الى محل اخر فلا بد من دخوله في تفسيره وهو كناية عما ذكر
قوله يجازيهم على استهزائهم بيان لحاصل المعنى والمجازاة المكافاة
والمقابلة وتتعدى بالباء وعلى وقال الراغب جزيته بكذا وجازيته
ولم يجي في القران الا جزى دون جازى وذلك لان المجازاة هي المكافاة
والمكافاة مقابلة نعمة بنعمة هو كفوها ونعمة الله تتعالى عن ذلك
ولهذا لا يستعمل لفظ المكافاة في الله تعالى انتهى ويرد عليه قوله
تعالى وهل نجازي الا الكفور وسياتي تمامه ان شا الله قوله سمى
جزا الاستهزا باسمه الى اخره قيل لما كان الاستهزا بمعنى السخرية
محالا على الله لكونه جهلا لقول موسى عليه الصلاة والسلام اعوذ
بالله ان اكون من الجاهلين في جواب اتتخذنا هزوا احتيج الى التاويل
فذكر المصنف رحمه الله وجوها مدار الاولين منها على اعتبار
هزء في جانب المستهزئ بهم وجعل المذكور جزاء له على الاول وارجاع
وباله عليهم على الثاني ومدار الاخرين على اعتبار الاستهزا المذكور
في جانب المستهزئ وجعله مجازا عن انزال الغرض منه بهم على الاول
وعن المعاملة معهم معاملة المستهزئ على الثالث اقول تبع في هذا
الامام ومن حذا حذوه وفي مدعاه ودليله ما لا يخفى اما الاول
فلان حقيقة الاستهزا التحقير على وجه من شانه ان من اطلع عليه
غيره تعجب منه ويضحك واي استحالة في وقوع هذا من الله واما
الثاني فلانه لا وجه لكونه جهلا واما الاية فسياتي تاويلها ولو سلم
فاستلزامه من الشي لا يقتضي امتناعه من الله على ما فصله علم الثر
الهدى في التاويلات وقال السمرقندي في تفسيره ذهب الحسن
ابن النجار وطايفة من اهل التاويل ان الاستهزا هنا على حقيقته
وهو مما يوصف به الله من غير مانع واليه ذهب اهل الحديث قالوا
وانما لم يجز من الخلق لما فيه من التنقص والجهل وهذا مما لا يتصور
في حقه فليس في الوصف به ضير كالتكبر ومنعه من قياس الغايب
على الشاهد وذهب كثير من اهل السنة والجماعة الى انه لا يوصف
به الله تعالى حقيقة لما فيه من تقرير المستهزئ به على الجهل الذي

الذي فيه ومقتضي الحكمة والرحمة ان يريه الصواب فان كان عنده انه
ليس متصفا بالمستهزا به فهو لعب لا يليق بكبريايه فلذا اولوا هذه
الاية بما ذكره المصنف كغيره **قوله** اما المقابلة اللفظ باللفظ
الي اخره هذا بنا على ان الاستهزا لا يليق به تعالي ولا يجري عليه
حقيقته ولا بد من تاويله واقترانه بمسوغ له كان يقال اطلق
علي مجازاة الله لهم لما بين الفعل وجزايه من الملابسة المعنوية
ولما في الاول من السببية مع وجود المشاكلة المحسنة ولذا تعدي
بما تعدي به الاخر به فالمراد بالمقابلة المشاكلة واما تحقيقها
من اي انواع المجاز هي وهل تجامع الاستعارة ام لا فسياتي عن قريب
وهذا هو الوجه الاول من وجوه التاويل **قوله** او لكونه مما تلا
له يعني انه استعارة تبعية بعلاقة المشابهة في المقدار وقيل انه
مجاز مرسل بجعل جزا الاستهزا تابعا له مترتبا عليه مناسبا له في القدر
وقيد نظروا عليه فقد اطلق عليه تنبيها على عدله في الجزا كما قال تعالي
جزا وفاقا وهذا هو الوجه الثاني **قوله** او يرجع وبال الاستهزا عليهم
يرجع بضم اليا من الارجاع مبنيا للفاعل او المفعول او بفتحها من
الرجع او الرجوع لان رجع يكون متعديا ولازما كما ذكره شراح الحماسة
في قوله عسي الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا وقيل انه من المتعدي
وليس بلازم وقوله فيكون الله تقدس وتعالي كالمستهزي بهم في
صدور ما يترتب على الاستهزا فيكون الاستهزا استعارة لرد وخامة
استهزايهم عليهم للمشابهة في ترتب الاثر فيكون يستهزي استعارة
تبعية ايضا لكن بوجه يغاير الوجه الاول فبطل ما قيل ان العطف
باو في قوله او يرجع ليس كما ينبغي لان مودي المعطوفين واحد اللهم الا ان
يحمل الاول على الجزا الاخروي والثاني على الدنيوي لما تحقق من
الفرق الذي بينهما كذا قيل ومن الناس من اتبعه فيما ذكر الا انه جعله
مع ما قبله وجها واحدا ولا وجه له وقيل يرجع معطوف على مجاز به والاستعارة
معتبرة في المسند اليه بان شبه بالمستهزي بسبب رجوع وبال رجوع
الاستهزا اليهم ويجوز ان يكون من المجاز المرسل لاطلاق اسم السبب على

المسبب

المسبب فان استهزاهم سبب لرجوع وباله عليهم وقيل انه كناية عن
اختصاص ضرر الاستهزا بهم كما في قوله تعالى وما يخادعون الا انفسهم
وقيل هذا تجوز في الاسناد وما قبله في المسند فالاستهزا مجاز فيه
وفي هذا على حقيقته غير انه اسند الي غير ما هو له تشبيها لمن يرد
وبال الاستهزا على المستهزي بالمستهزي لكن قوله او ينزل بهم الحقارة
الي اخره لا يلايمه لانه ايضا تجوز في المسند فيحمل رد وبال الاستهزا
ايضا معني مجازيا للاستهزا المشبه به والحق انه على هذا فيه استعارة
مكنية وتخييلية بجعل الله جل جلاله كالمستهزي بهم واثبات الاستهزا له
تخييلا وعبارة المصنف رحمه الله نص فيه ولا باس عليه وهذا احسن
مما ذكروه لما فيه من التكلف والتعسف فان قلت اذا لم يتصف الباري
بالاستهزا حقيقة لا يطلق عليه المستهزي وتشبيهه تعالي بغيره لا يخلوا
من الكدر قلت اذا صح تشبيه فعله تعالى وهو العقاب ورد وبال الافعال
الردية على اصحابها بالاستهزا فلا مانع من اطلاق المستهزي عليه كما اطلق
الخادع ونحوه في قوله وهو خادعهم وخير الماكرين ورب شي يصح تبعا ولا يصح
قصدا وله تعالي ان يطلق على ذاته المقدسة ما يشا تفهيما للعباد وتحليا
لعيون المعاني في مرايا الالفاظ وقوله يرجع معطوف على قوله مقابلة
اللفظ باللفظ كما في قوله تعالي اولم يروا الي الطير فوقهم صافات ويقبضن
والوبال بالفتح من وبل المرتع بالضم اذا وخم ولما كان عاقبة المرعي
الوخيم الي الشر صار حقيقة في كل شر وسوء عاقبة وهو المراد **قوله**
او ينزل بهم الحقارة الي اخره البوار كالهلاك وزنا ومعنى وينزل
مضارع انزل الغايب وعلى هذا هو مجاز مرسل بعلاقة اللزوم
العادي او السببية في التصور والمسببية في الوجود وفايدته
التنبيه على ان حالهم حقيق بان يسخر منه ويهزا به وقوله
او الغرض منه الي اخره وجه اخر وعلاقة اخري او هو تفسير للازم
وهو الاظهر الذي مشي عليه الاكثر فسمي لازم الاستهزا استهزا وعطف
هذا كالذي قبله وفي شرح الكشاف يعني انه مجاز عما هو بمنزلة الغاية
للاستهزا فيكون من اطلاق المسبب على السبب نظرا الي التصور وبالعكس

نظرا الى الوجود قوله او يعاملهم معاملة المستهزي الى اخره اي يفعل
بهم فعله واصل المعاملة التصرف في الامور وهذا هو الجواب الاخير
وهو الذي ذكره في الكشاف بقوله ويجوز ان يراد ما مر في يخادعون
من انه يجري عليهم احكام المسلمين في الظاهر وهو مبطن بادخار
ما يراد بهم وهو يحتمل للاستعارة التبعية والتمثيلية واما كلام
المصنف فنص في التمثيل لا يكاد يحتمل خلافه لذكره اولا التجوز
في الطرفين ومن لم يتنبه لهذا اغتر بقول بعض شراح الكشاف
ان الاستعارة تبعية فتوهم اتحاد كلام المصنف وما في الكشاف
فقال انها استعارة تمثيلية او تبعية تخييلية شبه صورة صنع الله
معهم في الدنيا باجراء احكام الاسلام واستدراجهم بادرار النعم والامهال
مع انهم من اهل الدرك الاسفل بالاستهزا الى اخر ما ذكروه والاستدراج الادنا
من الشي درجة وسياتي تحقيقه في قوله تعالى سنستدرجهم من
حيث لا يعلمون وقوله بالامهال متعلق بقوله بالاستدراج والزيادة بالجر
معطوف عليه وقوله على التمادي الى اخره ظرف مستقر في موضع
الحال قال المرزوقي في قولهم على انه يكون كذا يجري في كلام العرب مجرى
الاستدراك وهو في موضع نصب على الحال وهذا كما تقول ما اترك
حقه على طلح في اي او ذيه طالعا لمن قال انه متعلق باستدراجهم
لم يصب والتمادي في الشي اللجاج والمداومة عليه واصله تمادد فابدل
احد المثلين حرف علة للتخفيف وقيل المدي الغاية والتمادي بلوغها
قوله فباب يفتح لهم الى اخره بيان لاستهزا الله بهم في الاخرة وقد
مر ان الاستهزا والسخرية كما يكون بالكلام يكون بالفعل وهذا
من الثاني وهذا ماخوذ من حديث اخرجه ابن ابي الدنيا في كتاب الصمت
عن الحسن قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان المستهزئين
بالناس يفتح لاحدهم باب الى الجنة فيقال هلم هلم فيجي بكربه وغمه
فاذا جاء اغلق دونه ثم يفتح له باب اخر فيقال هلم هلم فيجي بكربه
وغمه فاذا اتاه اغلق دونه فما يزال كذلك حتى ان الرجل ليفتح
له باب فيقال هلم هلم فما ياتيه قال السيوطي وهذا حديث مرسل

جيد الاسناد وكذا روي ما يقرب منه القرطبي في تذكرته عن ابن المبارك
وقوله وذلك قوله اي هو معنى هذه الاية وتفسيرها ففيه مضاف مقدر
قوله وانما استونف به الى اخره اختلف شراح الكشاف في هذا الاستيناف
هل هو الاستيناف البياني فهو جواب سوال مقدر اولا او هو محتمل لهما فذهب
الى كل بعض من الشراح وارباب الحواشي وقال بعضهم ان الثاني متعين
هنا لقول الزمخشري ابتدي قوله الله يستهزي بهم وهذا بنا منه
على ان الابتدا يختص بالاستيناف النحوي وهي دعوى منه بلا دليل
والمحققون من شراح الكشاف والمفتاح على تقدير السوال وذهب
السكاكي الى ان فيه مانعا من العطف لان المعطوف عليه اما جملة
قالوا واما جملة انا معكم انما نحن مستهزءون ولو عطف لكان مقولا لهم
او مقيدا بالشرط وليس بمراد ثم قال ولك ان تحمله على الاستيناف
من حيث انه حكاية الله حال المنافقين فقبله تحرك السامعين ان يسالوا
ما يصير امرهم وعقبى حالهم وكيف معاملة الله اياهم فلم يكن من
البلاغة ان يعرى الكلام عن الجواب فلزم المصير الى الاستيناف
وانما اخره ومرضه لما قيل من انه يفهم منه كون المقام صالحا للعطف
بل هو مقتضى الظاهر ولا يظهر ما يحسن عطفه عليه الا قوله
ومن الناس من يقول الى اخره وهو بعيد لفظا ومعنى وقال قدس
سره في شرح قول العلامة انه استيناف في غاية الجزالة والفخامة
الى اخره اي ليس ترك العطف فيه لدفع توهم كونه معطوفا على انا معكم
فيندرج حينئذ في مقول المنافقين او على قالوا فيتقيد بالظرف
اعني اذا خلوا بل هو لكونه استينافا وانما كان في غاية الجزالة والفخامة
لدلالته على انهم بالغوا في استهزائهم مبالغة تامة ظهر بها شناعة
ما ارتكبوه وتعاظمه على الاسماع على وجه يحرك السامع ان يقول
هؤلاء الذين هذا شانهم ما مصير امرهم الى اخره ثم ان هذا الاستيناف
لم يصدر الا بذكره تعالى لفايدتين الاولى التنبيه على ان الاستهزا
بالمنافقين هو الاستهزا الابلغ الذي لا اعتداد معه باستهزائهم
لصدوره عمن يضمحل علمهم وقدرتهم في جانب علمه وقدرته الثانية

الدلالة على انه تعالى يكفي مونة عباده المومنين وينتقم لهم ولا يحوجهم
الى معارضة المنافقين تعظيما لشانهم وفي هاتين الفايدتين تاييد
لجزالة الاستيناف وفخامته واورد صيغة الحصر في قوله وفيه ان
الله عز وجل هو الذي يستهزئ بهم الاستهزا الابلغ تنبيها على انه
مدلول الكلام من ان بنا الفعل على المبتدا مطلقا عنده للاختصاص
ودل بقوله ولا يحوج المومنين ان يعارضوهم باستهزا مثله على ان
الحصر بالقياس اليهم اي هو المستهزئ دون المومنين لا يقال الاستهزا
بمعنى السخرية لا يتصور منه تعالى وبالمعنى المراد من انزال
الهوان والذل لا يتصور من المومنين فكيف يتصور الحصر لانا
نقول معناه انه تعالى يتولى الاستهزا بالمعنى الذي يليق به
ولا يتولاه المومنون بالمعنى الذي يليق بهم ويماثل استهزا المنافقين
وفي كلامهما اشارة اليه فلا اشكال حينئذ اقول نسبته الى هذا الفاضل المحقق
حيث قال ليس ترك العطف لمجرد دفع ان يتوهم العطف الى اخره وفي
قوله لمجرد ايما الى ان كلام الزمخشري غير مناف لكلام السكاكي اذ يجوز
ان يقال ترك العطف لما فيه من المانع ولجزالة الاستيناف وفخامته
وكونه مقتضيا لصلاحية المقام للعطف غير مسلم ولا ادري لم لم يذكر
قدس سره على سننه وفي المانع المذكور كلام في كتب المعاني لا يهمنا
الان فمن اراده فعليه بها اذا عرفت هذا ففيما قصصناه عليك امور
منها ان قوله ان ترك العطف ليس للمانع المذكور بل هو لكونه استينافا
في غاية الجزالة الى اخره يقتضي ان بين المسلكين تنافيا وليس كذلك
لما سمعته انفا ومنها ان ما ذكره من الفايدتين وان فخامة الاستيناف
بواسطتهما لا وجه له فانهما جاءا من الاسناد الى الله تعالى وتصدير
اسمه الكريم فالفايدتان متحققتان على تقديري الاستيناف وعدمه
وفي كلام الفاضل المحقق اشارة اليه وقد رده بعضهم بان في عبارة
العلامة ايراده الواو في قوله وفيه ان الله عز وجل هو الذي الخ
وسياتي ما يدفعه ومنها ان ما ذكره تبعا للشارح المحقق من السوال
والجواب وقال انه لا اشكال فيه لم يتضح لي حل عقدة الاشكال بما ذكره

فانه

فانه من قصر الصفة على الموصوف والمعنى ما المستهزئ بهم الا الله سوا
كان قصر قلب او افراد والمذكور في المعاني انه لا بد ان يكون الصفة
واحدة من الجانبين واما تغايرها فيهما ودعوى اتحادها فلم نر له نظيرا
في كلامهم وما هو الا كان يقول زيد ضارب لا عمرو والثابت لزيد ضربه
بسيفه والمنفي عن عمرو ضربه بسوطه وان قيل ان الاستهزا على هذا
محمول على ما يطلق عليه الاستهزا على طريقة عموم المجاز فيتحقق
مفهوم عام يضاف الى الله تعالى والى المومنين ولذا ترك المصنف الحصر
وعدل عما في الكشاف لا يتشبث به على خلاف المرضي من افادة مطلق
البنا على الفعل له ولما فيه من التعسف المذكور ثم انه وقع هنا في بعض
الحواشي كلام طويل بغير طايل فلذا اضربنا عنه صفحا تجاوز الله عنه
قوله ليدل على ان الله تعالى الى اخره قيل ان للاستيناف مطلقا
هنا نكتة وهي الاشارة الى ان ما ارتكبوه من الاستهزا بلغ في الشناعة
والتعاظم على الاسماع الى حد يقول كل سامع له ما مصير هولا
وعقبى امرهم وكيف عاملهم الله تعالى والمصنف رحمه الله لم يتعرض
لها بل لما في الاستيناف من النكتتين حيث لم يصدر بذكر المومنين
الذين كان ينبغي ان يعارضوهم بقوله ليدل الى اخره ولا يخفى ما فيه
من الخلل لعدم التدبر فيما قالوه فان ما ذكره ليس نكتة للاستيناف
بل بيانا للسوال المقدر ومنشوه والقرينة الدالة عليه هنا
مع ما في تقريره مما لا يخفى ثم انه يرد عليه وعلى المصنف رحمه الله
ما قدمناه من ان ما ذكر يوخذ من اسناد الاستهزا الى الله وتصدير
الجملة بذكره سوا كانت مستانفة ام لا والمصنف رحمه الله غير عبارة
الكشاف لوقوع ما وقع فيه ولك ان تقول لو عطف لم يكن جوابا
للسوال المذكور ولا جزا الاستهزا بهم لانه يصير المعنى انهم قالوا
انما نحن مستهزءون وهم هزاة في انفسهم الله مستهزئ بهم واذا كان
جوابا وجزا فقد تولى الله جوابهم بنفسه تعظيما وتكريما للمومنين
ولم يكل الجواب الى المستهزا بهم كما هو مقتضى الظاهر اشارة الى انه
يجازيهم بما لا يقدر عليه البشر وهذا انما نشا من الاستيناف

وتغيير الاسلوب بفحوى المقام كما لا يخفى على من له نظر سديد وقوله
لا يوبه به بضم اليا التحتية وهمزة ساكنة يجوز ان تبدل واوا وبا
موحدة مفتوحة وها اي لا يعتد به لحقارته ومثله بمبوبه وهو يتعدى
بالبا وعدي في الحديث باللام وهذا انما يتاتى على غير الوجه الثاني في معاني
الاستهزا فتامل **قوله** ولعله لم يقل الله مستهزئ الى اخره قال الفاضل
المحقق في بيان ما في الكشاف من انه لم يقل الله مستهزئ بهم ليطابق قوله
انما نحن مستهزئون كما هو مقتضى الظاهر لان يستهزئ يفيد حدوث
الاستهزا وتجدده وقتا بعد وقت يعني انه لكونه فعلا يفيد التجدد
والحدوث ولكونه مضارعا صالحا للحال يفيد الحدوث حالا وكونه
مستعملا في مقام لا يناسبه التقييد بحال دون حال يفيد التجدد
حالا بعد حال وهو معنى الاستمرار وهذا كما صرحوا به يفيده المضارع
مطلقا الا اذا قدم المسند اليه فصار جملة اسمية حتى يحصل التجدد من الفعل
والاستمرار من كون الجملة اسمية على ما توهمه البعض الا ترى ان في قوله تعالى وويل
لهم مما يكسبون وقوله تعالى لو نطيعكم في كثير وغيره لكن قد دل المضارع
على التجدد والاستمرار من غير تقديم للمسند اليه وينبغي ان يعلم ان هذا غير
مستفاد من الجملة الاسمية فانه ثبات واستقرار لا استمرار بمعنى الحدوث
حالا فحالا ومرة بعد اخرى وفي شرح الطيبي انه من اقتضا المقام فانك اذا
قلت فلان يقري الضيف عنيت انه اعتاده واستمر عليه لا انه يفعله
او سيفعله وقد يقال ان هذا ابلغ من الاستمرار الثبوتي الذي تفيده
الاسمية لان البلا اذا استمر قد يهون وتالفه النفس كما قال المتنبي
حلفت الوفا لو رجعت الى الصبا لفارقت شيبي موجع القلب باكيا وكما قلت انا
الفت البكا فلو زال عن عيوني بكته جميع الجوارح وقوله ليطابق
تعليل للنفي واما تعليل للنفي وعداه بالبا وهو يتعدى بالى او اللام تشبيها
او لتضمنه معنى الاعتنا والنكايات جمع نكاية بمعنى العقوبة وفعله
نكا ونكيت وهو من نكات العدو واذا اكثرت فيه الجرح والقتل
حتى وهن كما في النهاية الاثيرية **قوله** يحدث حالا فحالا ويتجدد
حينا بعد حين اشارة الى انه مستفاد من المضارع وانه غير الاستمرار

المستفاد من الجملة الاسمية كما مر وما في شرح الكشاف للعلامة الرازي
من توجيه الجواب بانه لو قال الله مستهزئ بهم حتى تكون الجملة اسمية
لزم ان يكون استهزا الله تعالى بهم ثابتا دائما وهو لا يليق بالحكيم العليم
ولو قال يستهزئ الله دل على ان الاستهزا ينقطع عنهم وهو ليس بمراد
فقال تعالى الله يستهزئ بهم حتى يفيد تجدد الاستهزا بحسب الفعل
وان ذلك التجدد ثابت دايما بحسب الجملة الاسمية فهذا لا يتم لان
المسند اذا كان اسما دل على الثبوت وان كان فعلا دل على التجدد
سوا تقدم المسند او تاخر كما لا يخفى وقد مر ما فيه وقيل فيه بحث لانا لو
سلمنا ان المسند اذا كان فعلا دل على التجدد سوا تقدم المسند اليه او تاخر
لكن لم لا يجوز ان يدل تقدم المسند اليه على الثبوت لصيرورة الجملة اسمية
والجمع بين الدلالتين بان يراد استمرار التجدد وهو ان يتجدد فرد
وينقضي ثم يتجدد فرد اخر فالاستمرار في النوع والتجدد في الافراد
وقيل في التفصي عنه ان الجملة الاسمية الدالة على الثبات هي التي كل واحد
من جزئيها اسم واما التي الجز الثاني منها فعل فلا كما صرح به التفتازاني
في شرح المفتاح فالوجه انه يستفاد من المضارع كما حققناه لكن ترا ان
قوله ان استهزا الله بهم دايما لا يليق بالحكيم العليم قيل عليه انه لا وجه له
فان الاستهزا بمعنى انزال الهوان والحقارة باعدا الدين ولا ضرر في دوامه
بل قيل ان دوامه هو اللايق بالحكيم ودفع بان المراد بعدم اللياقة ان مقتضى
الحكمة ان لا يديم الهوان والنكال حتى يالفوه ويتمرنوا على مقاساته
فيخف وقعه ولا يخفى ان سياق كلامه يا باه فليحرر **قوله** من مد الجيش
الى اخره مد وامد بمعنى وبهما قرى هنا وفي الاعراف في قوله تعالى يمدونهم
بضم اليا وكسر الميم وبفتح اليا وضم الميم وفي الدر المصون المشهور
فتح اليا من يمدهم وقرى شاذا بضمها وفيه نظر لان المصنف رحمه الله
عزى الضم لابن كثير لكنها لم تثبت عنه في السبعة واستدل بها لما
ادعاه فان القراآت يعضد بعضها بعضا وهذه من الامداد
وهو لم يرد بمعنى الامهال عنده قال ابو علي في الحجة عامة ما جا في
التنزيل فيما يحمد ويستحب امددت على افعلت كقوله تعالى

انما نمدهم به من مال وبنين وقوله اتمدونني بمال وما كان بخلافه تحمي
على مددت كما هنا وقال ابو زيد امددت القايد بالجند وامددت
الدواة وامددت القوم بمال ورجال وقال ابو عبيدة يمدونهم في الغي
اي يزينون لهم يقال مد له في غيه وهكذا يتكلمون بهذا فهذا مما
يدل على ان الوجه فتح اليا كما ذهب اليه الاكثر ووجه ضمها انه بمنزلة
قوله فبشرهم بعذاب اليم انتهى وما ذكره المصنف رحمه الله تبع فيه
الزمخشري حيث قال انه من مد الجيش وامده اذا الحق به ما يقويه ويكثره
فهو من المدد دون المد في العمر وهو الاملاء والامهال وكفاك دليلا على انه
من المدد دون المد قراءة يمدونهم بضم اليا على ان الذي بمعنى امهله انما هو مد له
مع اللام كاملي له يعني ان هذه المادة انما وردت مستعملة بمعنيين في
مقامين احدهما الحاق الشي بما يقويه ويكثره وذلك الملحق يسمى
مددا وثانيهما الامهال ومنه مد العمر ومد الله في الغي والواقع في النظم
من الاول دون الثاني لوجهين احدهما انه قرئ بضم اليا من
المزيد وهو لم يسمع في الثاني وثانيهما انه متعد بنفسه والثاني
متعد باللام والحذف والايصال خلاف الاصل فلا يرتكب بغير داع
ودليل وغيره من اهل اللغة لا يسلمه فورد عنهم كل منهما ثلاثيا ومزيدا
وتعدي بنفسه وباللام وكلاهما من اصل واحد ومعناهما يرجع الى الزيادة
وتعدي هذا باللام منقول عن ابي عبيدة والاخفش وقال الجوهري مددت
الشي فامتد والمادة الزيادة المتصلة ومد الله في عمره ومده في غيه
اي امهله وطول له والفرق بين الثلاثي والمزيد انما هو بكثرة استعمال
احدهما في المكروه والاخر في المحبوب فمد في الشر وامد في الخير عكس
وعد واوعد وقيل مده زاده وامده من غيره وقوله بالزيت والسماد لف
ونشر مرتب للسراج والارض والسماد بفتح السين وتخفيف الميم واخره
دال مهملة قال في المصباح السماد وزن سلام ما يصلح به الزرع من
تراب وسرقين اي زبل وسمدت الارض تسميدا اصلحتها بالسماد وقوله
لا من المد الى اخره قد عرفت ما له وعليه وانه تبع فيه الزمخشري
والمعتزلة لما تعذر عليهم الى اخره انما تعذر لانهم قالوا بقبح

ايجاد

ايجاد القبيح وخلقه وبوجوب ما هو الاصلح للعباد على الله تعالى والاية
بظاهرها تنافي ذلك لان الطغيان قبيح كزيادته ومثله لا يصدر
عنه تعالى على زعمهم فاولوه بوجوه بناء على زعمهم الفاسد من انه
لا يصدر عنه ولو صدر عنه كيف يذمهم عليه ولذلك فسره بعضهم
بالامهال لكنهم لم يرتضوه لان اللغة لا تساعده وقوله منعهم الله
الطافه الى اخره اشارة الى اول وجوه التاويل وهو انه تعالى منعهم
الطافه التي يمنحها غيرهم وخذلهم لكفرهم وما هم عليه فتزايد
رين قلوبهم وظلمتها فسمي ذلك التزايد مددا في الطغيان واسند اليه
تعالى ففيه مجاز لغوي في المسند وعقلي في الاسناد باسناد الفعل
لسببه وفاعله في الحقيقة الكفرة والالطاف جمع لطف كقفل واقفال
وهو عند المتكلمين ما يختار عنده المكلف الطاعة تركا واثباتا
وينقسم الى توفيق وعصمة وقال القشيري اللطف قدرة الطاعة
على الصحيح ويسمى ما يقرب العبد الى الطاعة ويوصله الى الخير
ايضا لطفا كما سياتي ومنح بمعنى اعطى والخذلان ترك المساعدة والرين
صدا يعلو الحلي استعير لما يمنع قبول الحق والاهتداء له كالظلمة يعني انهم
لما اصروا على الكفر لم يساعدهم الله لمنعهم لطفه عنهم فتزايد رين قلوبهم
فسمي ذلك التزايد مددا واسند الى الله لانه المسبب كسببه فهو السبب
البعيد ففيه تجوز ان كما مر والكفرة والرين ومدده من افعال الكفرة
عندهم وقوله بسبب كفرهم متعلق بمنعهم او خذلهم وهو جواب
عن سوال مقدر اي لم منع بعض عباده ومنح اخرين والكل عباده
ومثله لا يحسن عقلا عندهم فاجيب بانهم تسببوا لذلك بالكفر والاصرار
ورد بان المتبادر من كونه مسببا انه خالق السبب ومنع الالطاف
عدمي لا يتعلق به الخلق فان قيل يدفعه قوله خذلهم فان الخذلان تيسير
اسباب الغواية كما ان اللطف تيسير اسباب الهداية قلنا فيما فروا منه
فان تسبب القبيح قبيح وان كان قبحه دون قبح ايجاده ثم انه ينقل
الكلام الى ما قبل الكفر والاصرار فان قالوا بوجود الالطاف عندها كان
كان مكابرة لانها لو كانت ما كفروا ولا اصروا فالحق ما ذهب اليه اهل

الحق فتدبر **قوله** فتزايدت بسببه قلوبهم الظاهر انه ماض معطوف
على منعهم لا جواب لما مع الفا وان كان جايزا ايضا فان جوابها يكون ماضيا
بلا فاء وقد يكون معها ويكون مضارعا وجملة اسمية مع اذا الفجائية
والفا لا نصله شراح التفصيل وقوله تزايد قلوب المومنين مصدره
منصوب على انه مفعول مطلق لقوله تزايدت للتشبيه كما تقول
دنيته وفي الكتاب واما كونه ماضيا جوابا للما هر بالا تعرض له في
الاية وان لم نر محتاها **قوله** او امكن الشيطان من اغوايهم
الى اخره عطف على منعهم واسند جواب لما الثانية كما مر وهو مجهول
وهذا هو الوجه الثاني من تاويلات المعتزلة وحاصلها كما قال قدس
سره انه اما ان يكون سمي ما تزايد من الرين مددا في الطغيان
دفيه تجوزان كما مر او اريد بالمد في الطغيان ترك القسر والالجا الى
الايمان وهو فعله تعالى واسناده اليه حقيقة والمسند مجازا والمراد
معناه الحقيقي وهو فعل الشيطان لكنه اسند اليه تعالى مجازا على
مذهبه لانه بتمكينه واقداره ونديتوهم ان ايقاع المد عليهم تجوز لازم
على كل مذهب لان حقيقته ان يوقع على الطغيان ونحوه مما يقع
فيه الزيادة ودفع بان المفهوم من مد طغيانهم ومدهم في طغيانهم واحد
وهاهنا مباحث جليلة الاول انه اورد على ما في الكشاف وشروحه
كما سمعته انا انه جعل منع الالطاف سبب الاصرار على الكفر ولا شك
ان الكفر والاصرار عليه سبب لمنع الالطاف ففيه دور وقد مر ايما
اليه ثم ان جعله فعلا للشيطان في الوجه الثاني والشيطان لا يقدر
على خلق شي في العبد باتفاق منا ومنهم وانما هو مغو بوسوسته وتزيينه
ولا يقدر على غير ذلك كما حكاه الله عنه في قوله وما كان لي عليكم من سلطان
الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم فتعين ان محدثه
العبد عندهم وقول المعتزلة كما حكاه الزمخشري انه فعل الشيطان لا يقوله
شيطان اصلا كما قيل ما اقبح الشيطان لكنه ليس كما قالوا وما صوروا
وقد اجيب عن هذا بان منع الالطاف سبب للكفر والاصرار عليه ثم بعد
ذلك يكون الكفر المستمر مانعا لالطاف اخر فلا دور فيه والمراد

بكونه

بكونه فعل الشيطان انه حدث من العبد بوسوسته فهو مجاز في الاسناد
والمراد صحيح واما الثاني فغير صحيح كما لا يخفى وقد صرح الشراح بخلافه
الثاني انه اورد على الاول وكونه مجازا في المسند والاسناد انه ان كان
المدد واعطاؤه مختصا بالاجسام كما يتبادر من كلام الاساس لا يصح
انه لا تجوز في الوجه الاخير الا في الاسناد لان الشيطان لا يعطي المنافقين
جندا بتقوى ويتكثر بها طغيانهم اذ ليس منه الا الوسواس وان
كان اعم يتناول الذوات والصفات كالرين والظلم لا يكون في
المسند تجوزا اصلا واجيب عنه باختيار المشق الثاني لكنه وان
عم مخصوص بالمحسوس الثالث انه على ارادة تمكين الشيطان
قيل ان الاسناد الى الشيطان ايضا مجازي لان اصل الطغيان
وزيادته من فعل الكفرة عندهم الا انه لما صدر منهم باغوا الشيطان
اسند اليه لكونه موجدا لسببه اذ لا قدرة له على غير الوسوسة كما مر
لكن لما حصل ذلك باغوا الشيطان وكان اغواؤه باقدار الله عليه
وتمكينه منه فالله سبب بعيد ولذا اسند اليه لانه سبب له بصيغة
اسم الفاعل ولا يخفى ما فيه من الخبط والخلل وكيف يتوهم اسناده مجازا
الى الشيطان هنا وهو مسند في النظم الى الله تعالى فالظاهر
ان المد وتبعيده عن تزيين الشيطان واغوايه لانه سبب للزيا دة
الا انه لما شاع ذلك وكثر منه صار كانه موجد له حقيقة واسناده
الى الله تعالى مجازي ايضا فهو كالاول في التجوز في المسند والاسناد
الا انه يغايره لمغايرة المتجوز به فيهما ثم ان المصنف رحمه الله
خالف الزمخشري فخطوى التجريد بالمد في الطغيان عن ترك القسر
والالجا الذي هو فعل الله واسناده اليه حقيقة وان كان المسند
مجازا القربه من الاول لان منع الالطاف وترك القسر كشي واحد
ثم ان الظاهر انه اختار انه مجاز عن منع الالطاف في الاول
لا عما تزايد من الرين ولذا ترك قول الزمخشري فسمي ذلك التزايد
مددا فهو عنده مجاز في الطرف فقط واسناده حقيقي عنده فعدل
عما في الكشاف لما فيه من تطويل المسافة وزيادة التجوز وهذا مما لم

يتنبه له شراح هذا الكتاب وهو من منح الكريم الوهاب ثم ان السمرقندي
رحمه الله قال في تفسيره هنا مدهم في الطغيان بمعنى خلق فعل
الطغيان لان المد متى اضيف الى الاعيان يراد به الطول والعرض للعين
والجسم وان اضيف الى الفعل يراد به الامتداد وهو تجدد الفعل بتجدد
الزمان وهذا معنى قول الفقهاء ان للفعل الممتد حكم الابتداء نحو السكون
والركوب ونحوها انتهى فقد عرفت منه انه لا يختص بالمحسوس صفة
كان او ذاتا وانه يختلف باختلاف ما يضاف اليه ومنه علم ما في كلام
بعض الشراح الذي سمعته انفا قوله واضافة الطغيان الى اخره
هذا وما بعده كله من كلام المعتزلة وتاييد اوهامهم الفارغة وقال
قدس سره لم يرد الزمخشري ان هذه الاضافة تدل وضعا على ان
الطغيان بايجاد العبد لا بايجاده تعالى حتى يرد عليه ان الامور المخلوقة
له تعالى اذا قامت بالعباد كالبياض يضاف اليهم اضافة حقيقية
لا مجازية لادنى ملابسة كما توهم فلا دلالة للاضافة على ايجاد العباد
لها بل اراد ان الطغيان من الافعال التي اكتسبوها باختيارهم
استقلالا ولا تعلق لها به تعالى فخصه ان يضاف اليهم لا اليه اشعارا
بهذا الاختصاص لا بالاختصاص باعتبار المحلية والاتصاف فانه
معلوم لا حاجة فيه الى الاضافة ولو لا قصد هذا عريت عن الفائدة
ومثله معتبر في الخطابيات عند البلغاء ورد بان هذه الخطابيات
لا تعارض البراهين القاطعة بانه لا خالق سواه وانه لا يقع الا
ما اراده وقيل عليه ان الزمخشري عنى ان اثبات اللغو في كلام الله
تعالى وترك اعتبار الدلالات الخطابية المعتبرة عند البلغاء
مما لا يليق بمقام الاعجاز وان بنى عليه تاييد مذهبه ورد مذهب
اهل السنة لئلا يلزم هذان الامران المنافيان لاسلوب الحكيم
فلا يكفي في دفعه ان الدلالات الخطابية لا تعتبر مع الدليل القاطع
الذي ذكره فالجواب ان فائدة الاضافة الاشارة الى ان نسبة
الطغيان الى العباد ليست بمجرد المحلية بل باعتبار كسبهم اياه وان
كان بخلق الله تعالى وارادته وايضا يجوز ان تكون الاضافة

للعهد

للعهد على ان المراد بطغيانهم الطغيان الكامل ولا يخفى انه فر من
السحاب ووقع تحت الميزاب فان الاضافة لا تدل على الكسب ولا
على عدمه الا ترى انك تقول عبد زيد وبلده فان موضوعها انما هو
الاختصاص التام باي طريق كان فالظاهر ان يقال انه للاشارة
الى ان طغيان غيرهم في جنبهم كلا شي لادعا اختصاصهم به وهذا انسب
بطريق البلاغة ومصداق الشي ما يصدقه اي يحققه ويدل على انه
امر واقع وهو بكسر الميم صيغة مبالغة كما يقال فلان مخمار ومطعام
وقد يكون مصدرا واسم مكان وزمان كميعاد وميقات وليس هذا
بشي فان تعريف اللام والاضافة متقاربان وهو تفنن وسياتي
تفسير هذه الاية في سورة الاعراف قوله او كان اصله يمد لهم الى اخره
عطف على لما منعهم الى اخره وقيل انه عطف على قوله من مد الجيش
ولا يخفى بعده وهو قول الجبائي من المعتزلة وهو التاويلات لما
تعذر عنده ابقاءه على ظاهره كما مر واليه ذهب الزجاج وتبعه
البغوي وغيره من المفسرين ورجح كونه بمعنى الامهال لانه في حد
ذاته احسان وخير وهو تعالى لا يمدهم في الشر وقد مر ما فيه وان
الحذف والايصال خلاف الاصل وان كونه لا يتعدى الا بالحرف غير مسلم
عند اهل اللغة فتذكره قوله كي يتنبهوا ويطيعوا الى اخره
هذا يضاهي تتمة التاويل وكلام المعتزلة فان المد في العمر فعل الله
تعالى حقيقة وهو عندهم يعلل الاغراض وجاز على الوجه الاصلح
الواجب عليه ليجري على وفق مصالح العباد فامهالهم ليس للازدياد
في المعاصي النتيجة حتى لا يسند الى الله وهذا وما بعده بناء على ان
في طغيانهم ليس لغوا متعلقا بيمدهم حال من ضميره او متعلق بيعمهون
متقدم عليه والجملة حالية والمعنى انه يمهلهم ليتنبهوا
وهم يزدادون طغيانا وعمى او يمدهم من المدد اي يمدهم بالمال والبنين
لاجل ان يصلحوا والحال انهم بخلافه وقد قيل على قوله كي يتنبهوا
الى اخره انه لا يدل عليه اللفظ ولا السياق بل يدل على خلافه لان
قوله يمدهم معطوف على قوله يستهزئ بهم كالبيان له على ان الامهال

يكون للتنبيه والاستدراج والسياق يويد هذا دون ذاك والله تعالى
عالم بعواقب امورهم وانهم لا ينتبهون فكيف يقصد خلاف ما يعلمه
فان اراد الاعتراض على المصنف فليس بوارد عليه لانه ناقل لما قاله
المعتزلة وان اراد بيان ما في نفس الامر فلا ضير فيه وقوله فيما ارادوا
الحصر مستفاد من المقام لا من سياق النظم **قوله** اذا لتقدير يمدهم
الى اخره هذا جواب رابع للمعتزلة على ان يمدهم من المدد بارشادهم
للادلة العقلية والنقلية وافاضة ما يحتاجون اليه ليصلح حالهم
واستصلاحا مبني على مذهبهم في التعليل بالاغراض والاستصلاح
ارادة الصلاح وقد قيل عليه انه يلزم تخلف مراده تعالى وهو مذهب
المعتزلة واما عندنا فمحال والكلام في تقرير مذهبهم فلا يضرنا واما
انه وارد على قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون الا ان يراد
البعض منهم وهم السعدا فهو ساقط وكذا ان تفسير الاستصلاح بطلب
الصلاح والطلب غير الارادة عندنا واما الاية فلا يرد عليها شي كما توهم
لان ما خلق له الجنس غير ما اريد منهم وسياتي تفسيرها في محلها فلا حاجة
لتلقي الركبان وقوله وهم مع ذلك الى اخره قيل انه اشارة الى ان يعمهون
خبر مبتدا محذوف وطغيانهم متعلق بهم او بيمدهم والظاهر انه لحاصل
المعنى من غير تقدير فيه ويعمهون حال من منصوب يمدهم او من
مجرور طغيانهم او هما حالان من ضمير يمدهم وان منعه بعضهم
وقيل انه اشارة الى تقدير مبتدا وان الجملة مستانفة لبيان عدم
انتفاعهم بما امدهم الله تعالى به **قوله** والطغيان الى اخره المصدر يكون
مضموما كسكران ومكسورا كحرمان وقد سمعا في مصدر اللغا كما اشار
اليه المصنف وقال الراغب الفرق بين الطغيان والعدوان
ان العدوان تجاوز المقدار الماموم بالانتها اليه والوقوف عنده
والطغيان تجاوز المكان الذي وقفت فيه ومن اخل بما عين من المواقف
الشرعية والمعارف العقلية فلم يرعها فيما يتعاطاه فقد طغى ومنه
طغى الما اي تجاوز الحد المعروف فيه قيل والبغي طلب تجاوز قدر الاستحقاق
تجاوزه او لم يتجاوزه واصله الطلب ويستعمل في التكبر لان التكبر

طالب

طالب منزلة ليست له وقوله عن مكانه عدي التجاوز بعن وقد وقع مثله
في كلامهم كما في عبارة الرضي والزمخشري والسكاكي وقد اعترض عليه
السيد في حواشي الرضي فقال جاوزت الشي وتجاوزته بمعنى وتجاوز عنه
بمعنى عفى يعني ان المتعدي بعن انما هو بمعنى العفو والمغفرة فهذه
العبارة وامثالها مخالفة لكلام العرب وكانه ضمن التجاوز معنى التباعد
واليه ذهب كثير من الفضلا وقد وقع مثله في شعر من يوثق به وجعل
ما بقوله بمنزلة ما يرويه كقول ابي تمام في بعض قصايده فلا ملك فرد
المواهب واللهى يجاوزني عنه ولا رشا فرد وقد تعرض له الامام
التبريزي في شرحه فلم ينتقده عليه وهو من ايمة اللغة وهذا
مما لم يقف عليه المعترضون كما بيناه في حواشي الرضي تجاوز الله عنه
قوله والعمه في البصيرة كالعمى في البصر ظاهره انهما متباينان
لاختصاص احدهما بالباطن والاخر بالظاهر وهو مخالف لقول الزمخشري
العمى عام في البصر والراي والعمه في الراي خاصة لانه جعل بينهما عموما
وخصوصا مطلقا وهو المشهور وقد ايد بقوله تعالى فانها لا تعمى الابصار
ولكن تعمى القلوب التي في الصدور وكذا ان تقول في التوفيق بينهما
ان العمه مخصوص بالقلب والعمى بالبصر بل بالعينين اذ لا يقال
لمن فقد احدهما اعمى بل اعور ثم تجوز به لما في القلب وشاع حتى صار حقيقة
عرفية لغوية ولذا لم يذكره في الاساس في المجاز فان نظرنا لاصل
الوضع كانا متغايرين كما ذكره المصنف وان نظرنا للاستعمال الحقيقة
الثانية كما ذكره الزمخشري ولذا كان له صفتان اعمى وعم كحذر وحقيقته
كما في المصباح عمه في طغيانه عمها من باب تعب اذا تردد متحيرا
وتعامه ماخوذ من قولهم ارض عمها اذا لم يكن فيها امارات تدل على
النجاة فهو عمه واعمه وعمي عمى فقد بصره فهو اعمى والمراة عميا والجمع
عمي من باب احمر وعميان ايضا ويعدى بالهمزة فيقال اعميته
ولا يقع العمى الا على العينين جميعا ويستعار للقلب كناية عن
الضلالة والعلاقة عدم الاهتدا فهو عم واعمى القلب انتهى وما
قيل في التوفيق ان المصنف رحمه الله لم يرد اختصاص العمى بالبصر

بل اراد بيان العمه بانه صفة للبصيرة بمنزلة العمى في البصر لا طايل
تحته والدهر يرضى العمى بالعور قوله وهو التحير الى اخره تحقيقه
كما عرفته ان اصل العمه عدم الامارات في الطرق التي تنصب لتدلهم
من حجارة وتراب ونحوهما وهو المنار ثم تجوز به عن التردد والتحير
مطلقا وصار هذا حقيقة ثانية واليه اشار الشيخان كغيرهما
فاشارا بالتحير الى المعنى المستعمل فيه واشار بقوله ارض الى اخره الى
وصفه الاصلي فمن قال ان هذا من توصيف المحل بوصف من فيه
لم يصب وقوله اعمى الهدى بالجاهلين العمه مصراع او بيت من
الرجز من ارجوزة طويلة لروبة بن العجاج الراجز المشهور وقبله
ومخفق من اهله ونهله • من مهمه اطرافه في مهمه • وهو في وصف
مفازة وفي شرح الكشاف اي رب مفازة لا تنتهي سعة بل اطرافها
متصل بها في مفازة اخرى اعمى الهدى اي اخفى المنار بالقياس الى من
لا دراية له بالمسالك جعل خفاء العلم عمى له بطريق الاستعارة وقيل
اعمى صفة من عمي عليه الامر التبس اي ملتبس الهداية الى طرقها
على من يجهل وتخبر فيها وقد يقال اعمى فعل ماض اي اخفى طرق الهدى
والعمه بضم العين وتشديد الميم جمع عامه وقال الطيبي رحمه الله
انه جمع عمه او عامه اي المهمه طريقة مشبهة على الغبي اذ ليس
فيه جادة او منار يهتدي به وقوله انه جمع عمه ان اثبته اهل اللغة
على خلاف القياس فيها والا فمفرده المطرد فاعل وفاعلة كركع
ولذا تركه غيره من الشراح قوله تعالى اولئك الذين الى اخره موقع
هذا الموقع اولئك على هدى ومقابله لانه بعد ذكر المنافقين وصفاتهم
القبيحة المفصلة كانه قيل من اين دخل عليهم هذه القبائح ولم
ينفعهم النذر والنصائح فاجيب بانهم وان استعدوا لغير ذلك
فانما جسر اولئك على ما مر لانهم ابطلوا استعدادهم الفطري
فاستبدلوا الهداية بالضلالة حتى خسرت صفقتهم وفقدوا
الاهتداء للطريق المستقيم ووقعوا في تيه الحيرة والضلالة ثم لا يخفى
موقع الضلالة بعد العمه الذي اصله الضلال في القفار التي لا منار

لها

لها وقال قدس سره ان هذه الاية تعليل لاستحقاقهم الاستهزاء الابلغ
والمد في الطغيان على سبيل الاستيناف او هي جملة مقررة لقوله
ويمدهم تامل قوله اختاروها عليه واستبدلوها الى اخره
ادخل الاستبدال على المتروك الذي كانه كان في يده فتركه وعدى
الاشتراء بنفسه للماخوذ المختار وسياتي تفصيله وحرك واو اشتروا
لالتقاء الساكنين وجعلت الحركة ضمة لمناسبة الواو وهي عليها اخف
من الكسرة وقال الفراء انها حركت بحركة المحذوف قبلها والاشتراء
مجاز وهو اما مجاز مرسل لان الاشتراء استبدال خاص اريد به المطلق
او استعمل في لازمه ويجوز ان يكون هذا مراد الزمخشري بالاستعارة
لانها تستعمل بمعنى المجاز مطلقا وتسمى استعارة لغوية وذهب بعض
شراح الكشاف الى انها الاستعارة المتعارفة لغوية وذهب بعض
شراح الكشاف لتشابههما في الاعطاء والاخذ ولا يضر كونه جزء المعنى
كما توهم لان وجه الشبه كما يكون خارجا يكون داخلا كما صرح به اهل
المعاني وجوز فيه بعضهم ان يكون استعارة مكنية وتخييلية بان
يشبه الضلالة بالمبيع والهدى بالثمن تشبيها مضمرا في النفس بجامع
الاختيار فيهما ويجعل الاشتراء قرينة له تخييلية ثم ان ما ذكره المصنف
رحمه الله هو ما في الكشاف بعينه حيث قال ومعنى اشتروا الضلالة
بالهدى اختاروها عليه واستبدلوها به على سبيل الاستعارة وما قيل
عليه من انه كان الاحسن والاليق بما سياتي ان يقول المصنف استبدلوها
به واختاروها عليه بالعكس واستعمال او مكان الواو ليس بشيء لان
المراد انهم جمعوا بين الاختيار والاستبدال فلا وجه للعطف باو وقدم
الاختيار لانه المراد في الحقيقة وما سياتي ثم اخر سياتي بيانه قوله
والثمن بذل الثمن الى اخره الثمن العوض وهو اعم من القيم لانها المثل
المقاوم له وان استعملت بمعناه ايضا والناض بنون وضاد معجمة مشددة
المراد به النقد وهو الدراهم والدنانير ويستعمل بمعنى الناجز قال ابن
القوطية نض الشيء حصل والناض من المال ماله مدة وبقا واهل
الحجاز يسمون الدراهم والدنانير نضا وناضا والاصل في عبارة

المصنف رحمه الله بمعنى الحقيقة لانه احد معانيه المستعمل فيها وفيه اشارة
الى ان ما فسره به اولا معنى مجازي له والاول اولى وهذه قضية اتفاقية
فان وجود النقد في احد الجانبين للثمنية والاشتراء عرفا وشرعا فما قيل
علي من ان كون احدهما اثمانا لا مدخل له في تسمية بذل الثمن اشترا الابتنائه
علي وضع الشرا لبذل الثمن من ترك ما يعني للاشتغال بما لا يعني وقوله
من حيث انه لا يطلب الى اخره تعليل لثمنيته اي لكونه غير مقصود لذاته
اذ لا ينتفع به في نفسه ولذا جاء في الحديث الدراهم والدنانير خواتيم الله
في ارضه وهو من جوامع الكلم وقوله وبذله اشترا بنصب اشترا ان عطف
على اسم كان المستتر وخبرها للفصل او بالرفع مبتدا وخبر وقوله والا
الى اخره اي وان لم يكن نقد فيجوز جعل كل من الطرفين ثمنا وهذا برمته
ماخوذ من كلام الراغب في مفرداته وخرج بقيد الاعيان المعاني كالمنافع
والاجارة وان يكون فاعل تعين ومن حيث متعلق به وفيه اعتراض
قوله ولذلك عدت الكلمتان الى اخره المراد بالكلمتين البيع والشرا
وما شاركهما في المادة وذلك اشارة لما ذكر ولما دل عليه الكلام من دلالة
احدهما على البذل والاعطا والاخر على الاخذ الذي يقابله واستعمال
كل منهما في مكان الاخر على البدل والاضداد جمع ضد والمراد بها عند
الاطلاق في اللغة اذا قالوا هو من الاضداد كلمات وردت في كلام العرب
موضوعة بالاشتراك للضدين كالجون الموضوع للابيض والاسود
وفي قوله عدت اشارة الى ان بعض اهل اللغة ذكر ذلك الا انه في
الحقيقة ليس منها لان كلا منهما انما اطلق على الطرفين باعتبار تشابههما
لا باعتبار تضادهما وفي المصباح انما ساغ ان يكون الشرا من الاضداد
لان المتبايعين تبايعا الثمن والمثمن فكل من العوضين مشتري من جانب
مبيع من جانب انتهى ومن لم يقف على المراد قال لم يلزم مما ذكر كونهما
من الاضداد بل يلزم منه ان يكون الشرا بذل الثمن والبيع اخذه ولا يلزم
ان يكون لكل منهما معنيان احدهما ضد الاخر وهو غني عن الرد **قوله**
ثم استعير لكل عراضا الى اخره قد مر بيان معناه وانه من اي انواع المجاز
وقد صرح اولا بان معناه الحقيقي يختص بالاعيان وهذه الحقيقة

عرفية لغوية وقوله سوا كان اسم كان المستتر راجع لما قبله من
مدلول ما الموصولة وغير الدالة على مقابلة لتاويله بالمذكور
ونحوه الا كل منهما على البدل كما قيل لان مثله ان سلم صحته فخلاف
الظاهر في الضماير وما ذكر شايع صحيح وقد صرحوا بان الضمير قد
يجري مجرى اسم الاشارة **قوله** اخذت بالجمة راسا ازعرا الى اخره
في شرح الفاضل المحقق الجمة اي بضم الجيم وتشديد الميم مجتمع شعر
الراس والازعر افعل من الزعر بزاي معجمة وعين ورا مهملتين
الاصلع وفي الصحاح الدردر بضمتين مغارز اسنان الصبي وقيل
ان المراد هنا الاسنان الساقطة الباقية الاصول من الدرد بالفتح
تحات الاسنان الى الاسناخ اي انهيارها وانفتاتها الى الاصول والعمر
عطف بيان للطويل وفي حواشي شيخ الاسلام الحفيد الظاهر ان يقال
معرز لان الدردر واحد جمعه الدرادر على ما في الصحاح الاتري ان
الفاضل اليمني قال الدردر قيل هو جمع الدردار فكتب قدس سره في
الحاشية الصواب هو واحد الدرادر انتهى القول الباقي قوله بالجمة الى اخره
بالدلية اي استبدلت بالشعر التام الكثير راسا اصلع وبالثنايا الحسنة
الواضحة ثنايا مكسورة او ساقطة وبالعمر الطويل عمرا قصيرا وهو
كناية عمن يبدل شبابه بمشيبه وهذا استبدال لامر بمعنى حسن
بامر حقير قبيح كاستبدال الرجل المسلم اذا ارتد اسلامه بكفره وهذه
الابيات لابي النجم الشاعر المذكور من ارجوزة له رائية والمراد
بالمسلم المتنصر جبلة بن الايهم الغساني وكان وفد على عمر رضي الله
عنه واسلم وهو ملك فكتب عمر رضي الله عنه الى اجناد الشام
انه نواح لها ان جبلة ورد الي في سراة قومه فاسلم فاكرمته ثم سار
الى مكة فطاف فوطي ازاره رجل من بني فزارة فلطمه جبلة لطمة
هشم بها انفه وكسر ثناياه فشكاه الى عمر رضي الله عنه فقال له اما
العفو واما القصاص فقال اتقتص مني وانا ملك وهو سوقة
فقال له قد سوى بينكما الاسلام فساله التاخير الى الغد فامهله فلما اتى
الليل هرب مع قومه الى الشام وارتد وكان كذلك بقاله ثم بعد ذلك

وقال شمعون بن اسيد فيا ليت امي لم تلدني وليتني صبرت على الموت الذي لم ...
والجيدر كضيغم بجيم ويا مثناة تحتيه يليها ذال معجمة او مهملة ثم
راء مهملة وفي القاموس يجدر كمعظم القصير الغليظ الشثن الاطراف
كالجيدر او هذه بالمهملة ووهم الجوهري يعني في اعجامه كابي الدبل
والصلة من انه جتدر او جندر بمثناة فوقيه او مهملة وفي حواشي
الصحاح لابن بري قال ابو سهل المصروي الاعجام تصحيف والصواب
الجيدر بدال مهملة هذا ما رايته في كتب اللغة بعد كثرة مراجعة الدفاتر
من غير اختلاف في المثناة التحتية ثانية وانما الخلاف في الاعجام والاهمال
وفي حواشي القاضي الجلال السيوطي الجيذر بالجيم والموحدة والذال المعجمة
القصير ولولا حسن الظن به قلت انه تصحف عليه فانه مما لم ينقله
احد من اهل اللغة وتعريف المسلم كما اتفق عليه الشراح للعهد ثم ان اعتراض
الفاضل المذكور على تفسير الجوهري الدردر بالمعارز وان صوابه
الافراد لا وجه له فانه وان كان مفردا يستعمل بمعنى الجمع كما في البيت
المذكور ومثله كثير في اسما الاجناس ثم انهم ردوا على ما ذكروه الفاضل
اليمني ولا يرد ما اوردوه عليه ايضا لانه ناقل له وهو ثقة ولا مانع
من كون الدردار كسلسال مفردا والدردر اسم جمع له وايضا قوله ان
العمر عطف بيان خلاف الظاهر اذ المتبادر انه مضاف ومضاف
اليه كزيد الطويل النجاد وفي الشعر لطيفة ادبية لم ينبهوا عليها وهي
انه اذا كان المراد بالمسلم جبلة وسبب ردته لطمه للبدوي لطمة
اسقطت اسنانه ففيه مناسبة لقوله وبالثنايا الواضحات
الدردا وما ذكروا ان امثال ما فيه من الاسهال فهو مغتفر بما اهداه
من لطايف الاداب والحمد لله الهادي لصواب الصواب وقوله اذ تنصر
ابوار تدوحل في دين النصارى بدل دين المسلم كقوله واذكر في الكتاب
مريم اذ انتبذت قال ابن الصايغ شبه حال صباه بالاسلام وحال
شيخوخته بالكفر ومما يضاهيه قوله اورد قلبي الردى لام عذار بدا
اسود كالكفر في مثل بياض الهدى **قوله** ثم اتسع فيه الى اخره يعني
ان اصله في عرف اللغة وحقيقته كان استبدال الاعيان بالاعيان

ثم استعمل

350

ثم استعمل مجازا لما يعم العين والمعنى ثم توسعوا فيه فارادوا به مطلق
الرغبة عن شي سوا كان عينا اولا في يده اولا طمعا في غيره سوا حصل
ذلك الغير اولا وضمير فيه للاشترا المفهوم من السياق وهذا اعم
مما قبله اذ لا يعتبر فيه التحصيل بل مجرد الطمع وهذا الطلاق على
الطلاق والمتبادر منه انه مجاز على مجاز والتوسع مناسب له وهم
قد يستعملونه لمطلق التجوز وقد يراد به ما هو قريب من الحقيقة
كالتفسح والتمسح وما قيل من انه يقال لما لم تقم عليه قرينة ليس بشي
والقرينة هنا معلومة **قوله** والمعنى انهم اخلوا بالهدى الى اخره
هذا تحقيق معنى النظم بعد بيان معنى الاشترا على وجه يعلم منه ما في
الكشاف حيث قال فان قلت كيف اشتروا الضلالة بالهدى وما كانوا
على هدى قلت جعلوا لتمكنهم منه واعراضه لهم كانه في ايديهم فاذا تركوه
الى الضلالة فقد عطلوه واستبدلوها به ولان الدين القيم هو فطرة الله
التي فطر الناس عليها فكل من ضل فهو مستبدل خلافها والفطرة والضلالة
الجور عن القصد وفقد الاهتدا فاستعير للذهاب عن الصواب في الدين
وقال قدس سره الجواب الاول انهم لما كانوا متمكنين منه تمكنا تاما بعد
التكليف به وتيسير اسبابه استعير ثبوته لتمكنهم منه فان العبارة
تدل على ثبوت الهدى لهم والمراد تمكنهم واما الحمل على جعل الهدى
مجازا عن تمكنه فمما يا باه ظاهر كلامه والجواب الثاني ان المراد بالهدى
هو الهدى الذي جبلوا عليه وقد كانوا على هذا الهدى بلا شبهة ثم
استبدلوا به الضلالة فلا مجاز في ثبوت الهدى لهم بل في لفظ الهدى
ان لم تكن الفطرة مندرجة في حقيقته وهو رد على قول الشارح
المحقق جعل تمكنهم من الهدى تبعا للتكليف به بمنزلة تملكهم اياه فيكون
التجوز في نفس الهدى حيث اريد به التمكن منه او في نسبته اليهم
حيث استعير لهم لتمكنهم منه واذا اريد الهدى الذي جبلوا عليه فلا
مجاز اصلا او هو في الهدى فقط ان كان وقد قيل عليه ان اول
كلامه يشعر بان الاسناد مجازي واخره بان التجوز لغوي
وكلاهما غير ظاهر وصحة الكلام مقتضية لاسناد الضلالة

والهدى اليهم اقول لله در الفاضل المحقق فيما ابداه فان العلامة لما قرر التجوز
في الاشترا وانه بمعنى الاختيار والاستبدال فورد عليه ان استبدال
شي بشي يقتضي ان يدخل كلاهما تحت حيازة تصرفه وهم لم يحوزوا
الهداية في الواقع كما ينادي عليه قوله وما كانوا مهتدين اجاب عنه
بوجهين اما جعل التمكن من الشي بمنزلة حصوله او يراد بالهدى الهدى
الجبلي فان كل مولود يولد على الفطرة فاشار المحقق رحمه الله الى انه اذا نزل
التمكن منزلة التملك يجوز ان يقال ان ما بالقوة جعل كانه بالفعل
فالتجوز في الهدى كما يسمى العصير مسكرا او في النسبة اي نسبة الفعل
الى مفعوله لان معناه بدل الهدى اي بذلوا تمكنهم لهم بتركوه والتجوز في
الاسناد بناء على الظاهر من لفظ الاشترا وهو لا ينافي التجوز اللغوي في الطرف
كما مر ولما في التجوز في النسبة من الخفا اخره وقوله انه اذا اريد ما جبلوا
عليه فلا مجاز يعني به ان اطلاق الهداية على ما في الجبلة وهو امر
معنوي غير محسوس يكفي في تحقق حقيقته ثبوته في نفس الامر ظهر ام لا
كما سياتي بيانه وان قيل انه لا بد في تحققه من قيامه بهم بالفعل اذ لا يسمى
العلم مثلا وجوده في الذهن مثلا علما والهدى ليس كذلك فهو مجاز
وهو الظاهر فالمنكاره قدس سره التجوز فيه وادعا ان كلام الكشاف
ياباه لا يسلم بسلامة الامر ثم انه على التجوز الظاهر انه من قبيل منيق
ثم الركبه وبما قررناه لك ظهر اندفاع ما اورد عليه من اضطراب كلامه كما
سمعته انفا واما كلام المصنف رحمه الله فتقريره انه لما جعله مجازا
في الرتبة الثانية عن الرغبة عن الشي بتركه طمعا في تحصيل غيره وهم
قد رغبوا عن الهدى طمعا في علو امرهم ونفاق نفاقهم واختاره فاشتروا
مجاز وحاصل معناه مع متعلقاته ما ذكره المصنف اي تركوا الهداية ما يليه
عنها الى الضلالة والغواية وجعلا لوجهين وجها واحدا لان الهدى
المذكور في الجبلة والفطرة ان لم يكن هدى حقيقيا يرجع الى الهدى
المتمكن منه فما قيل من ان ملخص كلام المصنف رحمه الله ان المراد
بالهدى الهدى الذي جبلوا عليه لا الخارج الى الفعل اما ان ذلك هدى
حقيقة او مجازا ففيه توقف من الفحول وقوله واختاروا الضلالة اشارة

الجواب

الجواب اخر وهو ان الاشترا ليس عبارة عن الاستبدال بل عن
الاستحباب والاول مبني على حمل الاشترا على مقتضى الاتساع الاول
والثاني على حمله على مقتضى الاتساع الثاني على ما فيه من التكلف
ليس بمراد له لمن تامله حق التامل ثم انه كان الظاهر على هذا او بدل
الواو وكانه وقع في نسخته كذلك كما وجدناه قوله واختاروا الضلالة
الى اخره تقدم تفسيره وان المختار انه مع ما قبله وجه واحد وفي عدم
ذكره الاستبدال في بيان المعنى المراد اشارة الى انه غير مقصود بالذات
وان مال معنى اشتروا اختاروا الضلالة على الهدى والاستبدال
ملحوظ في معناه الاصلي ليتعلق به باعتباره الباء ولذا اخره في التفسير
ولم يعطفه باو الا انه بقي هاهنا امور منها ان حقيقة الاشترا استبدال
عين بعين على جهة العوضية فلو تجوز به ابتداء عن اختيار امر على اخر
لانه لازم له او مشابه له من غير توسيع للدائرة وتطويل للمسافة كما فعله
الزمخشري كان اهون واحسن ومنها انه وقع في بعض شروح الكشاف
كلمات واهية كما قيل ان جواب الفطرة لا يطابق السوال وهو ان المنافقين
لم يكونوا على الهدى فكيف استبدلوا الضلالة به والمراد بالفطرة السلامة
عن الاعتقادات الفاسدة والتهيؤ لقبول الحق واجيب بان المراد
ان مال الفطرة الى الهدى فهي على نهج اعصر خمرا وفيها قدمناه لك
غنية عما ذكر فتدبر ومنها انه قيل هاهنا ان حمل الهدى على الفطرة
الاصلية الحاصلة لكل احد يا باه ان اضاعتها غير مختصة بهولاء لئن
حملت على الاضاعة التامة الواصلة الى حد الختم على القلوب
المختصة بهم فليس في اضاعتها فقط من الشناعة ما في اضاعتها
مع ما يويدها من المويدات العقلية والنقلية على انه ذلك يفضي
الى كون ما فصل في اول السورة الى هاهنا ضايعا وابعد منه حمل
اشتروا الضلالة بالهدى على مجرد اختيارها عليه من غير اعتبار كونها
في ايديهم بناء على انه يستعمل اتساعا في ايثار احد الشيين الكاينين
في شرف الوقوع على الاخر فانه مع خلوه عن المزايا المذكورة مخل برونق
الترشيح الاتي اقول قد ذكر قبل هذا بعد تقرير التجوز بما ذكروه

انه ليس المراد بما تعلق به الاشترا هاهنا جنس الضلالة الشاملة لجميع
اصناف الكفر حتى يكون حاصلة لهم من قبل بل هو فرد ها الكامل
الخاص بهؤلاء على ان اللام للعهد وهو عمههم المقرون بالمد في الطغيان
المترتب على ما حكي عنهم من القبايح وذلك انما يحصل لهم عند الياس عن
اهتدايهم والختم على قلوبهم وكذا ليس المراد بما في حيز الثمن نفس الهدى
بل التمكن التام منه بتعاضد الاسباب وتاخذ المقدمات المستتبعة
له بطريق الاستعارة كانه نفس الهدى بجامع المشاركة في استتباع
الجدوى ولا مرية في ان هذه المرتبة من التمكن كانت حاصلة لهم
بما يشاهدونه من الايات الباهرة والمعجزات القاهرة من جهة الرسول
صلى الله عليه وسلم وبما سمعوه من صالح المومنين التي من جملتها ما حكي من
النهي عن الافساد في الارض والامر بالايمان الصحيح وقد نبذوها
وراء ظهورهم واخذوا بدلها الضلالة المقابلة التي هي العمه
في تيه الطغيان وهو كما قيل في مواقع ساعتها طايل كانها تشير الى ورد
وهو على طرف التمام لانه ناشي من الغفلة عن معنى الاشارة فانها
تقتضي ملاحظتهم لجميع ما مر من الصفات والمعنى ان الموصوفين
بالنفاق المذكور هم الذين ضيعوا الفطرة اشد تضييع بتهويد
الاباء ثم بعد ما ظفروا بها اضاعوها بالنفاق مع تحريضهم على المحافظة
عليهم ونفعهم شفاها وغوهم مما لا يوجد في غيرهم كما يشير اليه تعريف
الطرفين واي تضييع للمزايا وكل ما ذكر موجود في كلامهم بغير
اسهاب مل واما الترشيح المذكور فيكفي له وجود لفظ الاشترا وان
كان المعنى المقصود غير مرشح كما هو العادة في امثاله قوله ترشح للمجاز
الى اخره اصل معنى الترشيح وحقيقته الوضعية خروج البلل والقطر
الصغار مما يشتمل على شي مايع سواء كان اولا وعاء كان او غيره كالضرع
وفي المثل وكل اناء بالذي فيه يرشح ولا يختص بالجلد من الحيوان كرشح
الجبين ورشح القرب وان كان في بعض كتب اللغة ما يوهمه ثم ان
العرب كنوا به عن تربية الام ولدها لانها ترشحه بلبنها قليلا قليلا
فقالوا رشحت الغزالة ولدها اذا عودته المشي معها ورشحت الام

ولدها باللبن اذا جعلته في فيه شيا فشيا حتى يقوى على مصه ثم تجوزوا به
تجوزا مبنيا على الكناية عن مطلق التربية والتهيئة لامر ما فقالوا
فلان ترشح للوزارة اذا تاهل لها ثم نقلها اهل المعاني لما يلايم المعنى المجازي
غير القرينة المعينة والظاهر اخذه من الاخير لما فيه من تقوية المعنى
المجازي وتربيته وتحقيق معناه في اصطلاحهم انه لفظ يذكر مع المجاز
يناسب معناه المراد منه ظاهرا للمعنى المجازي سوا تقدم او تاخر
وسوا كان مستعملا في معناه الحقيقي ام لا وسوا كان المجاز استعارة
كرايت في الحمام اسدا نا كبدا او مجازا مرسلا نحوله في الكرم يد طولى وقد
يصحب التشبيه والتجريد على كلام فيه مفصل في الرسالة الليثية
وشرحها ومن اراده فليرجع الى كتب المعاني واعلم ان المدقق قال في
الكشف هنا ان التعقيب بالملايم قد يكون تبعا للاستعارة الاصل
لا وجه له غير ذلك كما في قولك رايت اسدا وافي البراثن عظيم اللبدتين
لا تقصد بذلك الا زيادة تصوير الشجاع بانه اسد كامل وهو حقيقة
لا يذهب بها الى شي كالبراثن واللبدة وقد يكون مستقلا مع الملايمة
كما في قوله ولما رايت النسر الى اخره وكما في هذه الاية وهذا القسم يعجبها
لتقاطر ماء الفصاحة منه وترشحها وقد يكون بين بين بان
يكون مجازا مبنيا على الاول ولا يحسن بدونه كقوله

وما ام الردين وان ادلت ۝ بعالمة باخلاق الكرام
اذا الشيطان قصع في قفاها ۝ شققناه بالحبل التوام

فان تقصيع الشيطان تمثيل على سبيل الاستعارة لان المخلوف
تابعها من تمام المصيبة والخليقة والتنفق مثل للاجتهاد في
ازالة غضبها لكن لولا استعارة التقصع من القاصعا اولا لم يصح
استعارة التنفق من النافقا والحبل التوام من تتمة التنفق وفيه
لطف اخر فليكن هذا اصلا محفوظا عندك فلقد اشتبه على كثير
من الكبرا انتهى وحاصله ان الترشيح وما هو استعارة في نفسه
حسنة مع انه ترشيح وما هو استعارة تابع لاستعارة اخرى لولاها لم يحسن
وخير الامور اوسطها وهو كلام حسن قوله لما استعمل الاشترا في ما تلتهم

الى اخره يعني انه تجوز بالاشترا كما مر وعبر بالمعاملة ليشمل الوجوه السابقة
مع ما في لفظ المعاملة بمعناها العرفي المعروف من مناسبة البيع والشرا
وفيه لطف ظاهر ويشاكله بمعنى يشابهه ويناسبه وتمثيلا تصويرا
وهو تمييز او مفعول لاجله والخسار بفتح الخا الخسران المعروف حقيقته
ومجازه ان المقصود الاصلي من الترشيح في الآية تصوير ما فاتهم من نفع
الهدى بصورة خسارة التجار حتى كانه هو بعينه مبالغة في تخسيرهم
في هذا الاستبدال ووقوعهم في اشنع الخسار الذي يتحاشى عنه اولو الابصار
لا تصوير الاستبدال بصورة التجارة فانه وسيلة الى ذلك المقصود وفي قوله
تمثيلا اشارة الى انه استعارة مرشحة لا استعارة اخرى وليس من
الترشيح الصرف المتبادر منه عند الاطلاق وفي لفظ الخسار اشارة الى ان
عدم الربح عبارة عن الخسران وان كان اعم والمسند الى التجارة عدم
الربح لا الربح ثم ادخل عليه النفي فانه ليس من المجاز في شي وتحقيقه
ما ذكره المحقق في بحث الرؤية من شرح المقاصد ان الكلام المشتمل
على نفي وقيد قد يكون لنفي التقييد وقد يكون لتقييد النفي فما ضربته
تاديبا بل اساءة سلب للتعليل والحمل للفعل وما ضربته اكراما له
اي تركت ضربه تعليل للسلب والحمل للنفي وعلى هذا الاصل ينبني
ان النكرة في سياق النفي انما تعم اذا تعلقت بالفعل لا بالنفي وان اسناد
الفعل المنفي الى غير الفاعل والمفعول يكون حقيقة اذا قصد نفي الاسناد
مثل ما نام الليل بل صاحبه ومجازا اذا قصد اسناد المنفي مثل ما نام
ليل بمعنى سهر وما ربحت تجارته وهذا يجري في المجاز العقلي واللغوي
ويجري في غير النفي كالنهي والشرط والامر كما فصله وما قيل علم من
ان حقيقة الاسناد اسناد الشي الى ما هو له فلا يكون نفي الاسناد
حقيقة ليس بوارد لما سياتي وبينهما فرق محرر فان نفي اسناد
النفي لازم لنفي الاسناد وهو المراد فتحقق الحقيقة اذ المجاز اسناد
النفي الذي بمعنى الاثبات كاسناد نفي الربح بمعنى اسناد الخسران
قيل لا فرق حينئذ بين السالبة والمعدولة عندهم الى اخر ما ذكره
هنا وهذا مما يتراءى بحسب جليل النظر بناء على ان السالبة

لا حكم

لا حكم فيها اصلا كما صرح به في كتب الميزان قال القطب في مبحث القضايا من
شرح الشمسية لا يقال السوالب الحملية والمتصلة والمنفصلة على ما ذكرتم
يرتفع فيها الحمل والاتصال والانفصال فلا تكون حملية او متصلة او منفصلة
لانها لم تثبت فيها الحمل والاتصال والانفصال لانا نقول ليس اجرا هذه
الاسامي عليها بحسب مفهوم اللغة بل بحسب الاصطلاح اقول كذا قرروه
هنا من غير نكير وهو عندي في غاية الخفا والاشكال فانهم اتفقوا على ان
الحكم اسناد امر الى اخر ايجابا او سلبا فاذن كان في السوالب حكم بالاتفاق
والا لم يكن خبرا محتملا للصدق والكذب وهو بديهي البطلان والحكم ايضا
مستلزم للحمل والاتصال او الانفصال بديهة فقولهم ليس فيها شي
من ذلك مناقض لهذا فلا بد من التوفيق بينهما ولا يكون ذلك الا بتسليم
اسناد النفي له او عنده وهذا غير مستلزم لما توهموه من عدم الفرق بين
المعدولة والسالبة فان المعدولة فيها النفي جزء من احد الطرفين او منهما
وهذا نفي للنسبة الحكمية مع قطع النظر عنها والفرق بينهما ظاهر
وانما بسطت الكلام في هذا المقام لاني لم ار له تفصيلا شافيا للصدور
فعليك بالتامل الصادق فانه المخلص لك من هذه المضايق ثم
انهم قالوا ان عدم الربح جعل كناية عن الخسران لانه وان كان اعم
منه الا ان التجارة تستلزم غالبا عملا واتلافا فان لم يربح لم يخل
من الخسران لان المال عاد وراح بعد لا فته النقصان فان قلت
ان كان راس مالهم الهداية وقد استبدلوها بالضلالة فقد فقد
راس المال فضلا عن الخسران قلت هذا بناء على انهم عدوا ما نالوه
في الدنيا عوضا عنه او انه اكتفى في توبيخهم بالخسران فكيف ما هم
عليه من عدم راس المال ولله در القائل
اذا كان راس المال عمرك فاحترس عليه من الانفاق في غير واجب
قوله ولما رايت النسر عز ابن داية وعشش في وكريه جاش له صدري
النسر طائر معروف وابن داية الابيض ولذا شبه به المشيب وان
كان الاشهر تشبيهه بالبوم كقوله ايا بومة قد عششت فوق راسه وابن داية الغراب
وهو علم جنس له ممنوع من الصرف وانما صرفه الشاعر هنا للضرورة

وقد استعير هاهنا للاسود من الشعر الذي في سن الشباب وسمي الغراب
ابن داية لانه يقع على داية البعير الدبر والداية اسم لموضع الرحل
والقتب من ظهره فينقرها فنسب اليها لكثرة ما يري عليها او هي الفقار
وهي تغذوه كما تغذو الام وقيل سمي به لان ابناه اذا طارت عن بيضها
حضنها الذكر فيكون كالداية للانثى والعرب تقول اذا ارادت تكذيب
احد تعريضا غراب بن داية وحديث بن داية وحدثه بذلك بن داية
كما في كتاب المرصع فيجوز ان يراد هنا ايضا ان الصبا لسرعة زواله
كاضغاث الاحلام وخرافات الاكاذيب والاوهام وهو حسن ورشح
احدى الاستعارتين بالاخرى كما رشح بالتعشيش وهو اخذ العش
او اتخاذه وهو الوكر او بينهما فرق فان الاول ما كان من العيدان
والثاني ما كان في الجدران ونحوها او الثاني ما يعد لحفظ البيض
والفراخ والتعشيش كناية عن حلوله فيه وعز بمعنى غلب وقهر
ومنه العزة لان العزيز من شانه ذلك وجاش من جاشت القدر
اذا غلت وهو كناية او مجاز عن ارتفاع الانفاس والاضطراب
والترشيح في البيت كما لا يخفى ليس من الترشيح المشهور كما اشرنا اليه قبل
والنسر بضد الغراب كثيرا وذكراه جانبا راسه او راسه واللحية
وقيل طرفا اللحية وزعم بعضهم ان الغراب له وكران صيفي وشتوي ولو قيل
انه وصف الكهولة واختلاط الشعر الابيض بالاسود واحاطته بجانبيه
لم يبعد وقوله جاش له صدري خارج عن الاستعارة ولو قال تذلله طارله
صبري كان احسن كما قلت واني لو كرعوانه سحرا يوم فطار الصبر من صدري
قوله طلب الربح بالبيع والشرا الى اخره فيه تسامح لان التجارة كما قال
الراغب التصرف في راس المال طلبا للربح وفي المصباح لا يكاد يوجد تا
بعدها جيم الا نبخ ونحو الربح وهو ابا باب وارتج في منطقه واما تجاه
وتجيب ويجوب فاصلها فلا ترد نقضا والفضل معناه الزيادة كما نشف
بالفتح والكسر الا ان هذا يكون بمعنى النقصان ولذا عده بعض
اللغويين من الاضداد ويقال اشف بعض اولاده على بعض اذا زاد
عليه وراس المال بمعنى اصله استعارة صار فيه حقيقة عرفية قوله

واساده

واسناده الى التجارة وهو لاربابها اي اصحابها وهم التجار فهو من المجاز
العقلي واصله ربحوا في تجارتهم واورد عليه ان الربح الفضل على
راس المال وهو صفة للتجارة لا للتاجر واجيب بان هذا معناه في
الاصل ثم نقل الى تحصيله اذ هو بذلك المعنى لا يصح ان يكون مصدرا
الا بعد وهو المقصود بالتفسير وفيه ما لا يخفى اذ لو كان الفضل بمعناه الاصلي
لم يكن الاسناد مجازيا فالظاهر ان يقال انهم تسمحوا في تفسيره بالفضل نظرا
الى حاصل المعنى المراد منه هنا وحقيقته الافضال لا الفضل قال الزاهري
ربح في تجارته اذا افضل فيها وكذا نقله في المصباح ثم ان المصنف
رحمه الله جعل المسند الربح وفي الكشاف اسناد الخسران الى التجارة
من الاسناد المجازي وقد قيل عليه ان حقه ان يقول كيف اسنده
الربح كما ذكره المصنف رحمه الله لان النفي لا مدخل له في الاسناد فالفعل
اذا اسند الى غير فاعله لملابسة بينهما كالنوم الى الليل كان مجازا عقليا
سواء كان الاسناد مثبتا او منفيا فقولك نام ليلي وما نام ليلي كلاهما مجازا
لان النوم قد اسند فيهما الى غير ما هو له اما بطريق الاثبات او بطريق
النفي ورد بانه ليس بشيء لان نسبة الفعل قد تكون ثبوتية وقد تكون
سلبية وكل واحدة منهما تعتبر في نفسها الا ترى انك اذا قلت ما ربحت
التجارة بل التاجر لم يكن هناك مجاز اصلا وعلى هذا فحقه ان يقول
كيف اسند عدم الربح الا انه عدل عنه تنبيها على ان عدم الربح هنا
كناية عن الخسران وكان اعم منه ثم اسندوا اشار بذلك الى انه
لو اقتصر على عدم الربح كان منسوبا الى ما هو محله فلا مجاز نعم اذا
كني به عن الخسران واسند الى التجارة كان مجازا وفائدة هذه
الكناية التصريح بانتفا مقصود التجارة مع حصول ضده بخلاف
ما لو قيل فخسرت تجارتهم وكذا الحال فيما اذا قلت ما صام نهاره بمعنى
افطر وما نام ليله بمعنى سهر فانه يكون من قبيل المجاز وان قصد بهما
نفي الصوم عن النهار والنوم عن الليل فقط كما في قولك ما صام النهار
وما نام الليل لم يكن منه قطعا والضابط ان الفعل اذا نفي عن غير
فاعله وقصد مجرد نفيه عنه كان حقيقة واذا اول ذلك النفي

تسمحوا

بفعل اخر ثابت للفاعل ومنه كان مجازا ثم انه قيل هنا ان ما ذكره قدس سره
من تصديق مجرد النفي انما يصح اذا لم توجد قرينة صارفة وقد وجدت هنا فان
قوله اشتروا الضلالة الى اخره وقوله وما كانوا مهتدين في الدلالة على التجوز
كنار على علم ثم انه جعل النسبة السلبية كناية عن الخسران لقوله تمثيلا
لخسارهم لان عدم الربح وان كان اعم من الخسران نظرا لمفهومه فهو مساو له
بحسب المادة فظهر ان المصنف رحمه الله يخالف كلامه ما في الكشاف بناء على
الظاهر المتبادر منه من ارجاع ضمير اسناده الى الربح فان ارجع الى الخسار
المذكور في قوله تمثيلا لخسارهم وافقه لكن الاول هو الاولى وان
اختار بعضهم الثاني وفي شرح التأويلات ان نفي احد الضدين انما يوجب
اثبات الاخر اذا لم يكن بينهما واسطة وهي موجودة هنا فان التاجر
قد لا يربح ولا يخسر واجاب بانه انما يكون كذلك اذا كان المحل قابلا للكل
كما في التجارة الحقيقية اما اذا كان لا يقبل الا اثنين منها فنفي احدهما
يكون اثباتا للاخر والربح والخسران في الدين لا واسطة بينهما على انه
قد قامت القرينة هنا على الخسران لقوله وما كانوا مهتدين فتدبر
قوله لتلبسها بالفاعل او لمشابهتها اياه قد سبق ما في الكشاف
في تحقيق الاسناد المجازي من ان للفعل ملابسات شتى تلابس الفاعل
والمفعول به والمصدر والزمان والمكان والمسند فاسناده الى
الفاعل حقيقة وقد يسند الى هذه الاشياء على طريق المجاز المضاهاة
الفاعل في ملابسة الفعل وقال هنا الاسناد المجازي ان يسند
الفعل الى شيء يتلبس بالذي هو في الحقيقة له كما تلبست التجارة
بالمشترين فذهب بعض الشراح الى ان ما هنا اعم مما سبق لانه اشترط
هناك مضاهاة الفاعل المجازي للفاعل الحقيقي في ملابسة الفعل
واقتصر هنا على تلبسه به مطلقا سواء كان بينهما مشابهة فيما ذكر
ام لا ومنهم من حمله على التقييد اعتمادا على ما قدمه اولا والتجارة
سبب يفضي الى كل واحد من الربح والخسران ورجحوا اجراءه على ظاهره
فان التلبس بالذي هو له في الحقيقة يصحح للاسناد كما في قولهم قال الملك
كذا ورسم كذا وانما القائل والراسم بعض خاصته فمجرد الملابسة كافية

في صحته

في صحته الا انه قيل انها بمجردها وان كفت في ذلك لكن ملاحظة مشابهته
لما هو له ادخل فيه واتم فان الاسناد انما هو حق ما هو له فناسب ان يكون
صرفه الى غيره لمناسبة ومشابهة بينهما كما اعتبره صاحب الايضاح
وكثير من علماء المعاني فقول المصنف لتلبسها بالفاعل او لمشابهتها
اياه اشارة الى الطريقين وقوله من حيث الى اخره بيان لمشابهة الفاعل
اقول لم يوضحوا الخلاف بين الطريقين وقد قال قدس سره في شرح
المفتاح نقلا عن عبد القاهر انه ليس المراد بالمشابهة بين الفاعلين
المشابهة التي تبتني عليها الاستعارة بل الجهة التي راعاها المتكلم حيث
اعطى احدهما حكم الاخر والظاهر انها هي الملابسة بينهما ثم قال انه
قال اذا اسند فعل الامير الى بعض خواصه لم يبعد ان يقصد هناك
المبالغة في تشبيهه بالامير حتى كانه هو وهذا مناف لما ذكره هنا
وان امكن التوفيق بينهما فتدبر **قوله** من حيث انها اي التجارة المسند اليها
الربح المنفي الذي هو هنا كناية عن الخسران فيصح اسنادهما اليها لانها سبب
لهما باعتبار وقوعهما فيها اذ لولاها لم يتحققا فعلى هذا لو كان مال التجارة يشترى
به رقيق جاز اسناد الربح له مع القرينة فيصح ان يقال ربح عبدك وخسرت
جاريتك على الاسناد المجازي واحتمال كون العبد والجارية بنفسهما ربحا
او خسرا للاذن لهما في التجارة لا يضر مع وجود القرينة الصارفة فلا وجه
لانكاره الا ان يقال انه انكر حسنه فهو ممتنع في عرف البلغاء والبلاغة فله
وجه وجيه **قوله** لطرق التجارة فان المقصود الى اخره هذا ما في الكشاف
بعينه وقال الشارح المحقق انه بيان لوجه الجمع بين عدم ربح تجارتهم وعدم
اهتدائهم بالواو وترتيبها على اشتروا الضلالة بالهدى بالفاء مع ان عدم
الاهتداء تكرار وملائم للمستعار له على ما هو بيانه التجريد لا للمستعار
منه كالترشيح والجواب انهم لما اضاعوا راس المال الذي هو الهدى حيث
اخذوا الضلالة التي هي عدم له لا بدل منه لتسد مسده وتقوم مقامه
فرع على ذلك عدم اتصافهم باصابة الربح وعدم اهتدائهم لطرق التجارة
فيعود هذا ايضا الى الترشيح ونحوه منه ما في حواشي الشريف الا انه قال بعده
لكن عطفه على اشتروا الضلالة بالهدى اولى كما سيرشدك اليه تأملك

يعني ان ماذكر يقتضي عطف ما كانوا مهتدين على قوله ربحت تجارتهم مع ان
عطفه على اشتروا الضلالة اولى بل هو الصواب كما قيل لان عطفه
على ما ربحت يوجب ترتبه على ما قبله بالفا فيلزمه تاخره عنه والامر
بالعكس الا ان يقال ان ترتيب قوله وما كانوا مهتدين باعتبار الحكم
والاخبار وهذا وجه قوله اولى فلا يرد عليه شي كما قيل ولو جعل قوله
وما كانوا مهتدين حالا كان وجها وجيها ففي هذه الجملة ثلاثة اوجه
ثم ان تصريح الشراح بانه على هذا التفسير ترشيح رد على الفاضل الطيبي
حيث قال ان المصنف يعني انه ان لم يصلح لان يكون ترشيحا يصلح
ان يكون تجريدا لانه يحسن ان يوصف التاجر الحقيقي بانه ليس مهتديا
لطرق التجارة فكما ان مطلوب التجار في تصرفاتهم الربح كذلك مطلوبهم
سلامة راس المال فلا يسلم راس المال الا بمعرفة طرق التجارة وراس
مالهم الثبات على الهدى والربح حصول الفلاح في الاجل الى اخر ما ذكره
وهو مع انه غير صواب لانه لا يناسب تقريرهم فيه ان كلامهم مناقض
لما بعده ولذا قيل انه سهو منه ونبه عليه الفاضل اليمني وانما تركه الشارح لظهوره
ولا قوله انه لو كان معطوفا على اشتروا كان الظاهر تقديمه لما في تاخيره من ايهام
عطفه على ما يليه وحينئذ يكون الاحسن ترك العطف فيتقطع احتياطا
كما ذكره اهل المعاني في نحو قوله وتظن سلمى انني ابغي بها بدلا اراها في الضلال تهيم
وما ذكروه من عدم تعقبه على الاشترا فيه انه لو عطف عليه ومعناه اخلوا
بالهدى الذي فطروا عليه ومعنى ما كانوا مهتدين ايضا تضييع راس مالهم
من الفطرة السليمة وهما متقاربان فلا وجه للعطف فيه على انه
قد يقال المعطوف بالفا مجموعهما والخسران كما يعقب الاشترا فكذلك جهلهم
الفطري مستمر فيتعقب باعتبار اجزايه الاخيرة وانما ذكر احتراسا
لان الخسران قد يكون لافة نادرا لا لعدم اهتدايهم لطرقه فتدبر قوله
فقد اضاعوا الطلبتين الخ هو تثنية طلبة بفتح فكسر بزنة كلمة
ويجوز تسكين ثانيه بمعنى المطلوب والاستعداد اصل معناه طلب
العدة بالضم وهو بمعنى التهيؤ والقابلية ويكون بمعنى الاستحقاق
والمراد به الاستعداد القريب من الفعل لان الاستعداد الاصلي باق لا

بالضلالات

بالضلالات والاعتقادات الباطلة وان منعت الوصول الى المطلوب
ودرك الحق بفتحتين وسكون الرا لغة من ادركت الشي اذا بلغته
ووصلت اليه قوله لما جاء بحقيقة حالهم الى اخره اي لما ذكر صفات
المنافقين عقبه بضرب المثل لزيادة ايضاحها فانه اذا تخيل من
المعاني شي لم يصل الى التحقيق ابرزه المثل في معرض المحقق وكذا اذا
توهم ولم يتيقن اخرجه في صورة المتيقن ولو غاب عن الحس صيره
كالمحسوس المشاهد وربما تكون المعاني التي يراد تفهيمها معقولة
صرفة فالوهم ينازع العقل في ادراكها حتى يحجبها عن اللحوق بما في
العقل فبضرب الامثال تبرز في معرض المحسوسات فيساعد الوهم
العقل في ادراكها ولهذا تضرب الامثال لمن يخاصم لان خصومته
بسبب انقياده للوهم وعصيان العقل فاذا انقاد زالت الخصومة
لا محالة واوقع افعل تفضيل من الوقع وهو القرار والثبات اي اشد تمكنا
في القلب واقمع من القمع وهو الصرف والمنع او القهر والذلة للدوني
القاموس قمعه قهره وذلله كاقمعه وفلانا صرفه عما يريده واصله ضرب
الراس بالمقمعة ثم كني به عما ذكر وصار حقيقة فيه والالد افعل تفضيل
من اللدد وهو شدة الخصومة وفسره بعضهم هنا بالخصومة وفسر
الخصم الالد بالخصم الاخصم كلبيد اليد وهو سهو منه والحال الصفة والقصة
والحديث وكل منها صحيح هنا وفي هذا اشارة الى ان ما سبق الى هنا المقصود
منه توبيخهم وبيان حالهم وان احتوى على استعارات وتجوزات
لان المثل في محاوراتهم يضرب بعد تقرير المراد وما قيل من انه يفهم من
هذا ان ما ذكر هنا اول مثل ضرب في شانهم وان بيان احوالهم الى هنا حقيقة
وليس كذلك لان قوله اولئك الذين اشتروا الضلالة تمثيل لحالهم بحال
التاجر الذي لا يدري امور التجارة وكذا قوله الله يستهزي بهم والمحيط عنه
لا يتكلف فتال ليس المقصود بما ذكر هنا افادة امر زايد على ما سبق
بل القصد الى تقريره وتوضيحه على وجه بديع ناشي من قلة التدبر
وعدم الفرق بين المجاز والمثل وسياتيك عن قريب تحقيقه قوله
ولا سيما الى اخره اي لامر عظيم بليغ كثر ضرب الامثال وفي الانجيل

وفي الانجيل سورة تسمى سورة الامثال والمراد بهذا الامر ما قررناه لك
قوله والمثل في الاصل بمعنى النظير الى اخره قال الراغب اصل المثول
الانتصاب والممثل المصور على مثال غيره يقال مثل الشي اي انتصب
وتصور ومنه الحديث من احب ان يتمثل له الناس قياما فليتبوا
مقعده من النار والتمثال المصور انتهى فاصله الاول ما ذكر ثم استعمل
بمعنى النظير ويقال مثل بفتحتين ومثل بكسر فسكون ومثيل كقتيل
بمعنى وقال الميداني سمع فعل وفعل وفعيل بمعنى في ثلاثة احرف
شبه وشبه ومثل ومثل وبدل وبدل لا غير وقد يكون بمعنى الصفة كما سياتي قوله ثم قيل
للقول السائر الى اخره المراد بالساير الشايع المشهور على الالسنة وهو
مجاز مشهور فيه صار كالحقيقة وحقيقته قطع المسافة فشبه تداول
الالسنة بتنقل الامكنة وقد افصح عن هذا المعنى القايل في صفة
تنقله في البلدان وعدم استقراره في الاوطان
لا استقر بارض قد نزلت بها كانني بكر معنى سار في مثل
والمضرب بفتح الميم وكسر الرا ويجوز فتحها اسم مكان فالمراد به الموضع
الذي استعمل فيه بعد استعمال قايله الاول والمورد بالكسر لا غير
الموضع الذي ورد فيه اي اول استعماله فيه وسياتي ان له معنى اخر
وهو المعنى الوضعي وفي قول المصنف رحمه الله قيل انه نقل من معناه
الاصلي اللغوي الى هذا المعنى المذكور وقولهم هنا الممثل اي المشبه تنبيه
على ما ذكره المفسرون واهل المعاني من ان المثل هو المجاز المركب والاستعارة
التمثيلية الشايعة في الاستعمال فلا يسمى الاستعارة المركبة او مطلقا
ولا التشبيه مطلقا ولا معنى اللفظ الاصلي الحقيقي مثلا عندهم على ما
قرره شراح التلخيص والمفتاح وكافة اهل المعاني واتفقت كلمة الشروح
هنا عليه ايضا وهذا اذا سلم واخذ على ظاهره لا غبار فيه وان دل
على تفسير المورد بالحالة الاصلية التي ورد فيها الكلام انه على هذا يكون في
الكلام مجاز على مجاز وتشبيهات مثلا الصيف ضيعت اللبن اصله ان
امراة شابة كانت تحت شيخ ذا مال فطلقها ذلك لما تزوجت بشاب وانت
تطلب منه الاعانة فتقصد تشبيه حال تلك المراة دون المعنى

الاصلي

الاصلي لما اشتهر في تلك القصة ولو اريد بالمورد المعنى الاصلي الموضوع له لم
يكن الا تشبيه ومجاز واحد لكن المتكلم يقصد في الكلام الا التشبيه بحال تلك
المراة لا بالمعنى الاصلي وهذا وان كان غير مسلم لا باس به ولها هنا بحث فيما
قاله القوم وهو ان امثال العرب افردها المتقدمون بالتاليف وصنفوا
فيها تصانيف جليلة المقدار كامثال ابي عبيدة والميداني وابن حبيب والزمخشري
وابن قتيبة وابن الانباري وابن هلال وقد ذكروا فيها امثالا كثيرة مستعملة
في معناها الحقيقي كقولهم السعيد من اتعظ بغيره وامثالا مصرحا فيها
بالتشبيه كقولهم لمن يخاف شره ويشتهي قربه كالخمر يشتهي شربها
ويخشى صداعها الى غير ذلك مما لا يحصى امثاله فكيف يشترط فيها ان
تكون استعارة مركبة فاشبه وقد قال الميداني المثل ما جعل كالعلم
للتشبيه بحال الاول كقول كعب رضي الله عنه
كانت مواعيد عرقوب لها مثلا وما مواعيدها الا الاباطيل فمواعيد عرقوب
مثل لكل ما لا يصح من المواعيد وقال ابن السكيت المثل لفظ يخالف لفظ
المضروب له ويوافق معناه معناه شبهوه بالمثال الذي يعمل عليه غيره
وقال غيرهما سميت الحكم القايم صدقها في العقول امثالا لانتصاب
صورها في العقول مشتقة من المثول الذي هو الانتصاب وقال
النظام يجتمع في المثل اربع لا تجتمع في غيره ايجاز اللفظ واصابة المعنى
وحسن التشبيه وجودة الكناية فهو نهاية البلاغة انتهى فالحاصل
انه انما يشترط في المثل ان يكون كلاما بليغا فاشيا مشهورا لحسنه
او لاشتماله على حكمة بالغة واما ما ذكروه فلا يلايم ان ما نحن فيه من
امثال القران ايضا ليس داخلا في تعريفهم لان الله ابتدأها وليس لها
مورد قبله فان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا مع انها تشبيهات لا استعارة
فان كان هذا اصطلاح حادث لاهل المعاني ومن حذا حذوهم من الادباء ينبغي
التنبيه عليه مع ان السياق يا باه فان اريد انه الاغلب فعلى فرضه
تسليمه ليس في الكلام ما يدل عليه والمثل كما يطلق على اللفظ باعتبار
معناه يطلق على المعنى ايضا فليس من تسمية الدال باسم مدلوله
كما توهم فعليك بتدقيق النظر في هذا المقام فانه مما تزل فيه اقدام

الابهام **قوله** ولذلك حوفظ عليه من التغيير الى اخره اى لما فيه من الغرابة
لم يغير لفظه الاول فانه لو غير ربما انتفت الدلالة على تلك الغرابة
وان منع بعضهم زوالها بنحو تاضيعت مثلا وقال قدس سره تبعا
للفاضل المحقق الاظهر كما فى المفتاح ان المحافظة على المثل انما هى بسبب
كونه استعارة فيجب لذلك ان يكون هو بعينه لفظ المشبه فان
وقع تغيير لم يكن مثلا بل ماخوذا منه واشارة اليه كما فى قولك الصيف
ضيعت اللبن على صيغة التذكير وانما قال الاظهر لانه لا تزاحم فى الاسباب
مع انه يرجع اليه باعتبار ان فى معنى الاستعارة اشتمال على الغرابة
كما قيل وقيل انما حوفظ عليها لانها صارت بسبب الغرابة والاشتهار
كالعلم لتلك الحالة العجيبة والاعلام لا تتغير ثم ان الشارح المحقق
والشريف قدس سره لم يفسرا المراد بالغرابة وقد فسرها الشارح
الطيبى واطال فى تفسيرها بما حاصله انها غموض الكلام وكونه نادرا
بحسب المعنى او اللفظ اما الاول فلما ترى منه ظاهرا من التناقض والتنافى
كرمية من غير رام ورب رمية من غير رام وما رميت اذ رميت والثانى باشتماله على الفاظ نادرة
لا يستعملها العامة كقوله انا جذيلها المحكك وعذيقها المرجب يضرب
لمن له خبرة وتجربة والظاهر انه ليس المراد بالغرابة ما ذكره ولا التزم
عليه من بعده من الشراح وانت اذا تتبعت الامثال وجدت اكثرها
مخالفا لما ذكره وليت شعرى اى غرابة فى قوله السر امانة وقوله
السكوت اخو الرضا وامثاله مما لا يحصى اذا عرفت هذا فاقول انا
استقصيت الامثال فوجدتها ما بين تشبيه بلا تشبيه كقولهم
للظالم المتورع هو كالجزار فيهم يذكر الله ويذبح او استعارة رابعة
تمثيلية وغيرها نحو انا جذيلها المحكك او حكمة وموعظة نافعة
كالصبر مفتاح الفرج او كناية بديعة او نظم من جوامع الكلم الموجز
واليه اشار فى المستقصى بقوله الامثال قصارى فصاحة العرب
العرباء وجوامع كلمها ونوادر حكمها وبيضة منطقها وزبدة حوارها
وبلاغتها التى اعربت بها عن القرائح السليمة والركن البديع
الى ذرابة اللسان وغرابة اللسن حيث اوجزت اللفظ واشبعت

المعنى

المعنى وقصرت العبارة واطالت المغزى ولوحت فاعربت فى التصريح
وكنت فاغنت عن الافصاح ثم ان الظاهر فى توجيه عدم التغيير
ما ذكروه هنا وان استظهر واخاله فذا لان المراد بالغرابة ليس ما مر
بل المراد انها لما فيها من البلاغة ورونق الفصاحة والندرة التى ترقت
بها الى الغاية فى بابها حتى عدت عجيبة جدا قيل لها غرابة لا لاطلاق الغرابة
على مثله او لكونها من كلام الغير كالمتضمن عدت غريبة اجنبية
واما ما فى المفتاح من ان الاستعارة التمثيلية قد يغير الفاظها الموضوعة
لمعناها الحقيقى لانهم صرحوا بجواز التجوز فى مفرداتها كما مر فيه ان
المثل لا يلزم ان يكون استعارة كما تلوناه عليك انفا واما القول
بان الاستعارة مشتملة على الغرابة ففى غاية الغرابة وكذا كون العلم
لا يغير فالمعنى انها لكونها فريدة فى بابها وقد قصد حكايتها لم يجوزوا
تغييرها لفوات المقصود وقد صرح بهذا فى المستقصى وهذا وان
طال تطولنا بما فيه من الفوائد البديعة فانظره بعين الانصاف
قوله ثم استعير لكل الى اخره لما قرروا للمثل معنى لغويا وهو النظير ثم
معنى ثانيا نقل منه اليه وهو القول السائر ولم يستقم واحد منهما مناسبا
هنا قالوا انه استعير من الثانى لمعنى ثالث هو المراد وهو الصفة
العجيبة وقوله لها شان وفيها غرابة اشارة الى العلاقة بينهما وهى
الاشتراك فى الغرابة وعظم الشان كما اتفق عليه الشراح وارباب الحواشى
فما قيل من ان المثل اذا قصد به القصة لم يرد تشبيهها بذلك القول
مما يتعجب منه وفى مجمع الامثال ولشدة امتزاج معنى الصفة به
صح ان يقال جعلت زيدا مثلا والقوم امثالا ومنه قوله تعالى ساء مثلا
القوم فى احد القولين ثم ان الحال والقصة والصفة امور متقاربة
وقد جمع المصنف والزمخشرى بينها متعاطفة بالواو الفاصلة ولم يبينوا
على وجهه والذى يظهر لى ان الشان العجيب لما كان يعلم تارة بالمشاهدة
كحال المنافقين وما هم عليه مما هو كنار على علم ومنه ما يعلم باخبار
الصادق المسموعة اليه كقصة الجنة التى قصها الله تعالى كما قيل
وعشقتكم قبل العيان لكم كما تهوى الجنان بطيب الاخبار ومنه ما يعلم

بالبرهان ويدرك بالبصاير كصفات الباري جمع بينهما كذلك والى الاستعارة
ما في الكشاف حيث قال استعير المثل استعارة للمقدام للحال او الصفة
او القصة اذا كان لها شان وفيها غرابة كانه قال حالهم العجيبة
الشان ثم اخذ في بيان عجايبها ولله المثل الاعلى اي الوصف الذي له
شان من العظمة والجلال انتهى فالحال عبارة عن امور متعددة يقوم
شيء وندرك منه وهي في المعاني كالقصة في الالفاظ ولذا يعبر بها عن
الاستعارة والتمثيلية في الاكثر وفي الكشف جملة مثلهم الى اخره الاشبه
ان تجعل موضحة لقوله اوليك الذين اشتروا وفي كلامه ما يدل عليه يعني
ان تجعل مقررة لجملة قصة المنافقين المسرودة الى هنا ولا يبعد
تنزيل قوله عليه ايضا بحمل حقيقة الصفة على احوالهم المفهومة
من مجموع الايات والحمل على الاستيناف ضعيف جدا لا سيما والامثال
تضرب للكشف والبيان فان قلت قوله ولا ضرب لهم مثلا يقتضي
ان ما هنا من قبيل ضرب المثل والمعنى الثاني وتفسيره بالحال يقتضي
انه ليس مرادا بل لا يصح ارادته قلت هنا امران لفظ مثل والتمثيل
المدلول عليه بالكاف اداة التشبيه والمفسر بالحال الاول والمشار
اليه اولا الثاني والمراد به ان يوتى للحال بنظير من غير نوعه ليرفعه على
منصة العيان ويرميه على قارعة التقريع فالمراد بالضرب صياغة ذلك
النظير واعماله من ضرب السكة التي بيانه لا الضرب الذي هو مصدر
الضرب المقابل للورد وهذا من ارسال المثل والمراد بالتمثيل الاتيان
بمثال لغير مر قوله والمعنى حالهم العجيبة الشان الى اخره ذكر للمثل ثلاث
معان وفسر ما في النظم بالثالث وحقيقة حالهم هيئة منتزعة
من عدة امور هي استضاءة معنوية باظهار الايمان واذهاب الله ذلك النور
عند الاستضاءة بتفضيحهم وبقاؤهم متحيرين في ظلمات معنوية
كما قيل في شرح الفاضل المحقق وجه الشبه هو ان المستوقد والمنافق
جميعا وقعوا عقب مباشرة اسباب المطلوب وملاحظة خيال المحبوب
في الحرمان والخيبة والتحسر فعبر عن الاول بالاضاءة وعن الثاني بالظلمة
ولا خفا في الطرفين اشتراك في الاضاءة والظلمة بهذا المعنى وبهذا

يسقط

يسقط ما قيل ان اريد بالاضاءة الاضاءة حقيقة لم يشترك فيها المنافقون
او مجازا لم يشترك فيها المستوقد والتحقيق انه من قبيل ما يتسامح فيه فيذكر
مكان وجه الشبه ما يستتبعه كما يقال كلام كالعسل في الحلاوة قصدا
الى لازمها الذي هو ميل الطبع وقيل عليه الظاهر في تشبيه الامر
المعنوي بالحسي في وصف محسوس في المشبه به غير محسوس في المشبه
ان ينزل ما في المشبه منزلة المحسوس لكمال المناسبة بينهما وجعله
من نوعه ولحدا ادعاء ومبالغة في كمال المشابهة فالهيئة المنتزعة
من الاضاءة والانطفا المعنويين مع بقاء التحير ينزل منزلة تلك الهيئة
الحسية ادعاء وهذا اقرب الى مقاصد البلغاء من ان يجعل ما به الاشتراك
غير ما يتبادر الى الاذهان من بعض اللوازم وفي الاتقان عن ابن عباس
ان هذا مثل ضربه الله للمنافقين كانوا يعتزون بالاسلام فيناكحهم
المسلمون ويوارثونهم ويقاسمونهم الفيء فلما ماتوا سلبهم الله العز
اقول ان الفاضل يعني ان وجه الشبه ملتئم من عدة امور وطرفاه مركبان
والوجه هو انهم عقب حصول تباشير المقصود وقوة الرجاء وقعوا في
حيرة الحرمان وشدة الخيبة وهذا امر مشترك بين الطرفين قطعا
من غير حاجة الى اعتبار لازم كما في التشبيه بالعسل ولا حاجة ايضا
الى ان ينزل ما في المشبه منزلة المحسوس كما توهمه القايل وان كان
كلام الفاضل لا يخلو من الكدر لكن اذا ظهر المراد سقط الايراد
ولهذا ليس محل تفصيله لكنه لما اورده ذلك المحشي هنا لزم التعرض
له فتامل قوله الذي بمعنى الذين الى اخره يعني ان الذين له استعمالان
في كلام العرب احدهما ان يكون مفردا والاخر ان يعم المفرد وغيره
كمن وما في الموصولات وضعا لا استعمالا فان كان ضمير يورهم المجموع
راجعا اليه لا الى المنافقين كما ستعرفه كان من الثاني وجعل المصنف
المقتضي للتوجيه هو الضمير لا تشبيه الواحد بالجماعة كما في
الكشاف فانه جعل منشأ للتوجيه لان المقام ليس مقتضيا
لتشبيه الواحد بالجماعة كما في قوله والناس الف منهم كواحد
وواحد كالالف ان امر عنى فاشار بالعدول عنه الى الاعتراض عليه

بان السوال غير متوجه بعد بيان المعنى وان التشبيه واقع بين حالهم
وحال المستوقد لا بينهم وبينه حتى يتوهم ما ذكر وان وجهه الشراح
بما كفانا المصنف مونته بتركه ولذا ذكر هذا المصنف عقب قوله والمعنى
حالهم الى اخره فمن ارجعه الى ما في الكشاف وقال ان هذا جواب سوال
تقديره كيف مثلت الجماعة بالواحد تقدم وهم ومثل الجى الذى بمعنى
الذين بنا على احد الوجوه فيه فلا يرد عليه انه ليس متعينا له **قوله**
وانما جاز ذلك الى اخره اشارة الى ما ذكره النحاة على الاختلاف فيه في وضع
المفرد موضع الجمع فان منهم من جوزه مطلقا كما في قوله تعالى يخرجكم
طفلا اي اطفالا ومنعه الجمهور واولوا ما ورد منه فعلى هذا لا يصح استعمال
القايم بمعنى القايمين ولا يصح ايضا ان يكون الذى بمعنى الذين على ما
ذكر في بعض الوجوه فاشار الى جوابه على فرض التسليم بانه خالف غيره
لخصوصية اقتضته فانه انما وضع ليتوصل به الى وصف المعارف
بالجمل كما جي بذو توصلا للوصف باسما الاجناس فلما لم يقصد لذاته
توسعوا فيه دون غيره ولانه مع صلته كشي واحد وعلامة الجمع لا تقع
حشوا فلذا لم يلحقوها به ووضعوه لما يعم كاخواته ولما ورد عليه انه
جمع على الذين قال انه ليس جمعا له بل اسم وضع مزيدا فيه لزيادة المعنى
وقصدا للتصريح بها ولذا لم يعرب بالحروف كغيره من الجموع على الافصح
فانه يقال الذين في الاحوال الثلاث واما اللذون في حالة الرفع كما في
قوله نحن اللذون صبحوا الصباحا فلغة قليلة لهذيل وقوم من
العرب ويويده ان جمع السلامة انما يكون في الاسما المتمكنة وان الذى
يعم العقلا وغيرهم والذين يخص العقلا وقوله اخواته وفي نسخة
اخواتها اي من الاسما الموصولة كمن وما **قوله** ولكنه مستطالا الى اخره
علة لقوله استحق مقدمة عليه للاهتمام بها والاستطالة استفعال
من الطول المقابل للعرض وهو اطول الامتداد من الالات استطال
وطال لازم قال في القاموس طال طولا بالضم كاستطال فهو طويل
انتهى الا ان الزمخشري استعمله متعديا وتبعه المصنف مبني منه اسم
مفعول وكذا وقع في المفصل وقال شراحه استطالة عده طويلا لا

انهم

انهم لم يستندوا فيه الى نقل من اللغة وقد ذكر لجواز وضع المفرد موضع الجمع
هنا دون غيره وجوها اثنان منها بالنظر الى نفس الذين وثالثها بالنظر
الى الصلة ولذا اخره اي لا يستحق ان يجمع لو جمع من كونه ليس مقصودا له
بالوصف فلا يقصد مطابقته حتى يجمع وانه كجزء الكلام الذي لا يجمع ولما ورد
عليه انه جمع على الذين دفعه بانه ليس بجمع ولذا لم يجر بجراه في اللغة الفصيحة
بل هو ما زيد في لفظه زيادة تدل على زيادة معناه على قاعدتهم وثالثها
انه استحق التخفيف لطوله بالصلة لكنه على هذا حقه ان يقول
ولانه لكونه مستطالا الى اخره كما في اخويه فكانه نبه بصنيعه هذا
على انحطاط رتبته حتى كانه لا يستحق ان يكون وجها مستقلا
بل تتمة لغيره وقيل يحصل الوجوه ان حذف العلامة في الذين دون
القايمين لامرين احدهما راجع الى ذي العلامة وهو كونه وصلة غير مستحق
لان يجمع وكونه مستطيلا وثانيهما الى العلامة وانها زيادة لا علامة
محضة وهذا يقتضي ان لا ينفصل بين قوله ولانه ليس باسم تام وقوله
ولكونه مستطالا وتوخر قوله وليس الذين كما في الكشاف فهذا مناسب
لكلام الكشاف والاول مناسب لكلام المصنف رحمه الله وبهذا علم
ان بينهما فرقا اخر وكون الموصولة اصلها الذي فبولغ في تخفيفه
بحذف ياوها وقيل اللذ بذال مكسورة ثم سكنت فقيل اللذ كما حكاه
النحاة مذهب مرجوح فيه تكلفات كما فصل في المطولات من كتب
العربية واورد على الوجه الاول انه مناف لتوحيد ضمير استوقد
واجيب بانه وان كان جمعا معنى مفرد صورة قيل وهذا مع ضعفه
معارض بان كونه على صورة المفرد تقتضي الجمعية لا الافراد لما فيه من الالتباس
وفيه نظر وقرا ابن السميقع كمثل الذين بلفظ الجمع واستوقد بالافراد
وهي مشكلة وان خرجت على وجوه ضعيفة وقد قيل ان هذه القراة
موبدة للقول بان اصله الذين واعلم ان قوله تبعا للزمخشري لم يجز وضع
القايم مقام القايمين اشارة الى مسيلة ذكرت في المطولات من كتب
النحو كما فصله ابن هشام في تذكرته فقال ذهب ابو علي الفارسي وحكي عن
ابن كيسان وغيره جواز وضع المفرد موضع الجمع مطلقا وقيل انه

يختص بالمعرفة فقالوا يقال جيرانك ذاهب وقومك راكب وانشد واعلى
قوله يا عمرو جيرانكم الباكر والقلب لاه ولا صابر وخرجوا عليه قوله
تعالى سامرًا تهجرون في احد القولين فيه ووجهه في المعرفة ظاهر واما
في النكرة فيحتاج الى التاويل **قوله** او قصد به جنس المستوقدين الى اخره عطف
على قوله بمعنى الذين اي نظر فيه الى معنى الجنسية العامة اذ لا شبهة في انه لم يرد
به مستوقد مخصوص ولا جميع افراد المستوقدين ذا الموصول كالمعرف باللام
يجري فيه وجوهها اسم الجنس وانه كان لفظه مفردا قد يعامل معاملة الجمع
كما في قوله تعالى عاليهم ثياب سندس خضر وقولهم الدينار الصفر والدرهم
البيض او يقال انه مقدر له موصوف مفرد اللفظ مجموع المعنى كالفوج
والفريق ويلاحظ في الذي وفي ضمير المستوقد لفظ الموصوف وفي ضمير بنورهم
معناه والفرق بين هذين الوجهين ان الضمير على الاول راجع للذي وعلى
هذا للموصوف المقدر **قوله** والاستيقاد طلب الوقود الى اخره هذا بناء على اصله لان
بنية الاستفعال موضوعة للطلب وذهب الاخفش الى ان الاستفعال
هنا بمعنى الافعال كاستجاب بمعنى اجاب في قوله فلم يستجبه عند ذاك
مجيب اي لم يجبه ورجح بانه على الطلب يحتاج الى التقدير اي طلبوا
نارا واستدعوها فاوقدوها فلما اضاءت لان الاضاءة لا تتسبب عن طلب
الوقود بل عن نفسه والوقود في كلام المصنف بضم الواو مصدر واما
بفتحها فما يوقد به على المشهور **قوله** وهو سطوع النار ضمير هو للوقود
وقيل اذا كان هذا معنى استوقد والوقود فلا حاجة الى ذكر النار ولذا قيل
انه تجريد وهو غير وارد على من فسر الوقود باشتعال النار والنور بان
التقييد داخل فيه والمقيد به خارج عن مسماه بعينه والامر فيه سهل
لعدم احتياجه للتنوير واشتقاق النار من نار اذا نفر او تحرك واضطرب
والنور ماخوذ من النار لانها الاصل فيه وهذا هو المشهور وترك تعريف النار
الذي في الكشاف لعدم احتياجها للتعريف كما لا يخفى **قوله** اي النار ما حول
المستوقد الى اخره الضمير المونث في قول المصنف رحمه الله جعلته
للاضاءة المفهومة من اضاءت او الاضاءة باعتبار انها كلمة والاضاءة جعل الشيء
مضيئا نيرا واضاء يكون متعديا ولازما كما صرح به الجوهري وغيره من

ايمة

ايمة اللغة فعلى الاول ما موصولة او موصوفة والظرف المستقر صلة
او صفة وهي مفعولة وعلى الثاني فما كذلك وهي فاعل وانث فعله لتاويله
بموت كالجهات والامكنة او فاعله ضمير النار وما في محل نصب على الظرفية
او زايدة وحوله ظرف كما سياتي تحقيقه ونصب ما تحله على الظرفية
لانه في معنى الامكنة الا انه قيل على هذا انه يقتضي التصريح بمن اما لان
ما موصوفة معرفة او في معناها ولا بد في المكان المعين من ذكر في فانه
لا يقال جلست المسجد واما ما قيل من ان في انما تحذف في لفظ مكان
لكثرة استعماله في كلام العرب ولا كثرة في الموصول الذي عبر به عنه وما
اجيب به عنه من انها تركت لما في الحول من الابهام وان كان مضافا لمعرفة
او يخرج على نحو قوله كما عسل الطريق الثعلب واعترض عليه بانه ادخل
للتعريف وغيره في النصب على الظرفية على ما تقرر في كتب النحو وبان
ما خرج عليه شاذ او ضرورة لا يقاس عليه واما الحل بان ما حوله في معنى
عند ونصب ما في معنى عند لا خفا فيه فليس بشيء وقولهم انه مختص
بلفظ مكان مخالف لما قرره النحاة قال نجم الايمة الرضي لفظ مكان
وكذا لفظ الموضع والمقام ونحوه ينصب بشرطه وهو انتصابه
بما فيه معنى الاستقرار كقعدت وقمت وهو صريح في خلافه وهذا
كله على ما فيه مما لا يجدي فالحق ان يقال ان ما الموصولة او الموصوفة
اذا جعلت ظرفا فالمراد بها الامكنة التي تحيط بالمستوقد وهي جهاته
الست مما ينصب على الظرفية قياسا مطردا فكذا ما عبر به عنها
وهو المراد بالامكنة اختصارا لا المكان وحده وهذا اللفظ هو الذي
ادعم فيا وتعوا فيه وهذا معنى قوله في الكشاف وفيه وجه اخر وهو
ان يستتر في الفعل ضمير النار ويجعل اشراق ضوء النار حوله بمنزلة اشراق
النار نفسها على ان ما مزيدة او موصولة في معنى الامكنة قال قدس
سره كان سايلا يقول اذا استتر في الفعل ضمير النار وجب
ان توجد النار حول المستوقد حتى يتصور اضاءتها واشراقها فاجاب
بان النار وان لم توجد فيما حوله فقد وجد ضوءها فيه فجعل اشراق
ضوء النار حوله بمنزلة اشراق النار نفسها فيه فاسند اليها اسناد

الفعل الى السبب كبنى الامير المدينة فان النار سبب لاشراق ضوئها
حول المستوقد ومآله ما اشتهر في العرف من ان الضوء ينتشر من المضي
الى مقابلاته فيجعلها مستضيئة وقد قيل عليه ان هذا بناء على ان اشراق
النير في البيت انما يطلق اذا حل ذلك النير في البيت وكان المصنف رحمه الله
لم يتعرض له لانه لا يقول به لا تقتضاية انه لا يصح ان يقال اضاءت الشمس
في الارض الا على التجوز وهو خلاف الظاهر وعلى المدعي اثباته وايضا
النار في جهة مما حوله ولا يلزم ان يكون في جميع جهاته كما لا يلزم
في قولنا اشرق السراج في البيت كونه في جميعه اذ يكفي وقوعه في موضع
ما منه الا ترى الى قوله تعالى وممن حولكم من الاعراب ونحوه مما هو شايع
في كلام العرب كقول حسان رضي الله عنه اولاد جفنة حول قبر ابيهم
الى اخر ما فصلوه اقول قد تقرر في الحكمة ان الضوء عرض وكيفية مغايرة
للون وليس عبارة عن ظهور اللون كما ذهب اليه بعض الحكماء وليس
اجساما صغارا منفصلا من المضي فيتصل بالمقتضي كما ذهب اليه بعض
الحكماء وان كان قد يشاهد للضوء رقرق وتلالؤ على الجسم حتى كانه
يفيض منه ويضطرب مجيئا وذهابا بحيث يكاد يستره فان كان
ذاتيا كما للشمس سمي شعاعا وان كان عرضيا كما للمرآة سمي بريقا وهذا
ما اشار اليه قدس سره ثم انه اذا تعلق الظرف بفعل قاصر صار ظرفا
لفاعله بالذات ولحدثه بالتبع كما في قام زيد في الدار وهذا غني عن البيان
فان كان ذلك الحدث له اثر متعد كالاشراق والصياح فهل يشترط
في تحقق النسبة الظرفية ذلك ايضا فلا بد من قولك اشرق كذا في كذا
من كون الاشراق والمشرق فيه او يكفي وجود اثره فيه وان لم يوجد هو
بذاته كما في الافعال المتعدية فانك اذا قلت رميت الصيد في الحرم
يكون حقيقة وان لم يكن الرامي في الحرم على ما ستسمعه ان شاء الله تعالى
مفصلا في سورة الانعام فالعلامة في الكشاف ارتضى الاول وجعل ما خالفه
مجازا او قياسه مع المتعدي قياس مع الفارق لان المفعول مظروف
حقيقة وان كان لك ان تقول انه حقيقة عرفية وفي كلامهم ايماء
اليه وقد يقال انه لذلك تركه المصنف رحمه الله وقياس البيت والبلد

على الحول

على الحول اذا كان بمعنى الاحاطة والجهات غير ظاهر وقوله على الظرفية
تنزان تخصيص الاضاءة بما حول المستوقد في الوجهين الاولين
ظاهر لانها لا تتعلق بمحل المستوقد واما على الظرفية فغير ظاهر وليس
بشيء لان محله بنفسه على كل حال لا يتعلق به الاضاءة قال الشاعر
وشمس يضيء الارض شرقا ومغربا وموضع رجل منه في البيت مظلم
وفيه نكتة لطيفة وهي الاشارة الى انه بنفسه مظلم ظالم لنفسه غير
قابل للانوار الالهية قوله وقيل للعام حول لانه يدور يعني ان اصل هذا
التركيب من الحاء وما بعدها موضوع للطواف والاحاطة كالحول بمعنى السنة
فانه يدور من الفصل الذي ابتدا منه الى مثله ولما لزم ذلك الانتقال
والتغير استعمل فيه باعتباره كالاستحالة والحوالة وان خفي في بعض
المواد كالحول بمعنى القوة وهذا مسلك لبعض اهل اللغة ارتضاه العلامة
وتبعه المصنف وقال الراغب اصل الحول تغير الشيء وانفصاله عن غيره
وباعتبار التغير قيل حال الشيء يحول حولا واستحال تهيأ لان يحول
وباعتبار الانفصال قيل حال بيني وبينكم كذا انتهى والعام في تهذيب
بفتحتين ولذا جمع على افعال كسبب واسباب وقال الجواليقي
عوام الناس لا يفرق بين العام والسنة فيقولون لاي وقت من
السنة الى مثله عام وهو غلط والصواب ما قال تغلب من ان
السنة من اي يوم عددته الى مثله والعام لا يكون الا شتاء وصيفا
وفي التهذيب ايضا العام حول يأتي على شتوة وصيفه وعلى هذا
فالعام اخص من السنة وكل عام سنة وليس كل سنة عاما فاذا
عددت من يوم الى مثله فهو سنة وقد يكون فيه نصف الصيف
ونصف الشتاء والعام لا يكون الا صيفا وشتاء متواليين كذا في
المصباح المنير وحول وحوال من به ظلام وحوالى مثناه وحولي
تثنية حول واحوال جمعه كلها ظرف مكان سمع منصوبا على الظرفية
كما صرحوا به قوله جواب لما قدمه لانه المتبادر الارجح عند الاكثر
ولان الاصل عدم الحذف والتقدير ولما حرف وجود لوجود او وجوب
لوجوب او ظرف بمعنى حين او اذ لاختصاصها بالماضي فعلى الظرفية

الامر ظاهر ان لم يعتبر فيها المجازاة وعلى اعتبارها بناء على انه المعروف
فيها يتراءى فيه مانع لفظي وهو توحيد الضمير في استوقد وحوله وجمعه
في بنورهم ومعنوي وهو ان المستوقد لم يفعل ما يستحق به اذهاب الله
نوره بخلاف المنافق فجعله جوابا يحتاج الى التاويل ولذا اورده الزمخشري
سؤالا وجوابا والمصنف رحمه الله اشار الى المانع الاول والى انه كان
مقتضى الظاهر ان يقال بنارهم بدل قوله بنورهم واما العدول
عن الضوء الى النور فلم يتعرض له هنا واخره واما اسناد الاذهاب
الى الله تعالى فليس بمانع عند اهل السنة فلذا ترك الاشارة الى ابتنائه
على الاعتزال واشار بقوله وجمعه الى اخره الى جواب الاول ولم يفصل
لانه قد سبق ما يغني عنه في بيان افراد الذي واشار بقوله لان
النور الى اخره الى اختيار النور على النار لانه المقصود منها ولا ينافيه انه
يقصد بها امور اخر كالاصطلاء والطبخ كما توهم لان هذا اعظم منافعها
وادومها واشهرها وهو المناسب للتشبيه والمقام كما يعرفه من تامل
قوله وتركهم في ظلمات واما حمل النار على نار حقيقية لا يرضاها الله
كنار الغواة الموقدة للمعاصي المستحقة للانطفاء من الله او النار المجازية
كالفتنة كما في قوله تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله ليظهر النبي
فلا يخفى ما فيه من التكلف وكذا ما قيل من ان الايقاد سبب لفناء الحطب
فتكون الاضاءة المتفرعة عليه سببا لانطفائه **قوله** او استئناف
اجيب به اعتراض سائل المراد بالاعتراض التعرض له فرضا وليس
بمعنى الاشكال هنا وان جاز وفي المصباح يقال سرت فعرض لي
في الطريق عارض من جبل ونحوه اي مانع يمنع من المضي واعترض
لي بمعناه ومنه اعتراضات الفقهاء لانها تمنع من التمسك بالدليل
انتهى وفيه اشارة الى ان الاعتراض بالمعنى المشهور ليس بلغوي وانما هو
اصطلاحي وهذا الوجه رجحه الزمخشري لما فيه من المبالغة والايجاز بحذف
الجواب وذهاب النفس كل مذهب مع سلامته عن الموانع السابقة
وبين السؤال المقدر بما ذكره وحاصله السؤال عن وجه الشبه فان
مشاركة حال المنافق لحال المستوقد في المعاني المذكورة غير ظاهر

وحال

وحال المشبه معلومة مما مضى وحال المشبه به وهو المستوقد مذكورة
فاجيب بانهم بعدما محوا الهدى ختم الله على قلوبهم وصيرهم هائمين
في الضلالة التي هي ظلمات بعضها فوق بعض ثم لا بد للمحذوف من
مجوز ومرجح على الاثبات الذي هو الاصل فاشار المصنف الى الاول
بامن الالتباس والى الثاني بالايجاز وعدل عن قول الزمخشري وانما
جاز حذفه لاستطالة الكلام اي لطوله لما قيل عليه من انه لا استطالة
هنا بخلاف قوله فلما ذهبوا به وان دفع بان المراد لولا حذف ذلك الجواب
لطال الكلام وايضا عد الاستطالة في المرجح اولى من عدها في المجوز ودفعه
بانه حاول ان يذكر في كل منهما امرين ليس بشيء كما قاله قدس سره
هذا وقد قيل ان جعل ذهب الله جوابا اولى لعدم الاستطالة ولان كونه
من تتمة التمثيل الاول يوجب مطابقته للتمثيل الثاني لاشتماله
عليهما الغات ومن داب البليغ ان يبالغ في المشبه به ليلزم منه المبالغة
في المشبه ضمنا والحمل على الاستئناف ضعيف لان السبب في تشبيه
حالهم قد علم مما سبق فلا معنى للسؤال عن وجه الشبه او تعيين
المشبه وجعله بدلا من جملة التمثيل يدل على ان المذكور لفظا ادنى
لتادية الغرض مما حذف لقصور العبارة عنه وهو باطل نعم
لو قيل ذهب الله ابتداء كلام لبيان حال المشبه لم يكن بعيدا ولعل
ما ذكره المصنف من نكتة الحذف ليس ايثارا له بل ايناسا به
وازالة الاستغراب فالوجه هو الاول وسيرد عليك من كلامه
ما يشعر به واجيب بان الحذف لما كان ابلغ كانت المبالغة في
المشبه به اكثر والمطابق بين التمثيلين اوفر وايضا اذهاب النور
وتركهم في ظلمات يدل على انه كان لهم نور فزال وصاروا متحيرين
خابطين فتكون المبالغة في الطرفين اما في المشبه به فبالحذف
واما في المشبه فباللفظ وهذا اوفى بتادية الغرض الذي هو
بيان حال المنافقين وقيل ان قول المصنف رحمه الله شبهت
حالهم الى اخره معناه ان له حالتين الاولى انطفاء ناره بالكلية
بحيث لا يبقى لها اثر والثانية انطفاؤها مع بقاء الاثر ففي اي

حالتين شبه المنافقون بالمستوقد فكانه قيل في الاولي حيث ذهب
الله بنورهم الي اخره فان المبالغات التي فيه تفيد عدم بقا الاثر فيكون
هذا الاستئناف مما يكون السوال فيه عن امر غير سبب الحكم هو وجه
الشبه او المشبه ومما حذف فيه الاستيناف كله مع قيام شي
مقامه كما في قوله زعمتم ان اخوتكم قريش لهم الف وليس لكم الاف
فعلم من هذا ان وجه التشبيه او المشبه لم يعلم علي التعيين مما
مر وان حذفه وجعل المذكور استينافا ابلغ من كونه جوابا لما فيه
من بيان حال المشبه بوجهين يوجبان الابلغية الاجمال والتفصيل
والتصريح بالمبالغة بدون اكتفا بما في ضمن المبالغة في المشبه به
فيطابق التمثيل الثاني بل يكون ابلغ فلا يرد عليه ما في الكشاف
من الاعتراض اقول وبالله التوفيق كون الجواب ارجح كما اشار اليه المصنف
بتقديمه بان المهم المقدم وارتضاه المدقق مما لا يخفي علي من له انصاف
وتطابق التمثيلين وجريهما علي نهج فيه اظهر من الشمس وكلما ارتكبه
من رده علي طرف التمام فالمرجح المذكور معارض بما فيه من الحذف
الذي هو خلاف الاصل وبما فيه من الالباس لاحتمال قوله ذهب الله بنورهم
غيره بحسب الظاهر المتبادر وقرينة جمع الضمير خفية فالحق الحقيق
بالقبول ما في الكشف فانه غني عن الشرح وكيف يتعين بما ذكر المراد
من انه لم يبق له اثر وهذا انما يتضح لو قيل بنارهم بدل بنورهم **قوله**
او بدل من جملة التمثيل معطوفة علي قوله جواب لما وقد سمعت انفا ما في
الكشف في البدل فليكن علي ذكر منك اذ لا فايدة في الاعادة والذي يهمنا
هنا بيان ما يتعلق به غير ذلك وانما قال المصنف علي سبيل البيان اشارة
الي ان المبدل منه ليس في نية الطرح كما اشتهر في امثاله فهذا معتبر ايضا لان
المصرح به في التمثيل حال المشبه به واردفه بالتصريح بحال المشبه
علي هذا التقدير ولذا قيل انه بدل كل وان البيان لازم ولذا جعل بعض المحققين
عطف البيان كله بدل كل وهو في الجمل التي لا محل لها يفيد مفاد المبدل
منه فيبينه ويوكده وهذا بنا علي ان المراد بالبدل بدل الكل من الكل
والظاهر انه بدل بعض لان جملة التمثيل في قوله مثلهم الي قوله

حوله مشتملة علي حال المشبه والمشبه به وهذه الجملة مقصورة
علي الثاني فكونها بدل بعض اقرب ان قلنا بجريانه في الجمل ولا يلزمه
الضمير لانه شرط بدل البعض والاشتمال في المفردات دون الجمل
لعدم صلاحيتها لذلك وقيل انه بدل اشتمال لان الغرض بيان حال
المنافقين من ظهور نورهم حالا ثم اضمحلاله مالا وظاهر ان هذا وفي
بتادية الغرض من ذلك فهو بمنزلة قوله اقول له ارحل لا تقيمن عندنا
فسقط اعتراض صاحب الكشف السابق علي ما في الكشاف وقد قررنا
لك ايضا ما زعمه ابو حيان في رد البدلية من ان الفعلية لا تبدل
من الاسمية اتفاقا وقوله ان الجملة الاولي لا محل لها والبدل تابع معرب
باعراب سابقه فلا يصح البدلية ورد ما ذكره رواية ودراية من غير
حاجة الي الانتها الي ان المراد بالبدل هنا ليس هو البدل النحوي
بل ان تكون الجملة الثانية مفسرة وموضحة للاولي قايمة مقامها
في الجملة فتحصل لك في البدل احتمالات اربعة **قوله** والضمير علي
الوجهين للمنافقين اي علي انه استيناف او بدل وجواب لما محذوف
تقديره انطفات او خمدت وقد مر بيانه وشرح ما ذكره المصنف
هنا من المجوز والمرجح ووجه عدوله عما في الكشاف من الاستطالة الي
الايجاز والاعتراض عليه بان تبادر الجوابية من جملة ذهب الي اخره موقع
في الالباس حتي قال ابو حيان انه الغاز وهو مدفوع بان ضمير الجمع قرينة
علي انه راجع للمنافقين المشبه وهو يقتضي ان لا يكون جوابا فان قلت
ان سلم هذا اقتضي ان لا يصح كونه جوابا وهو الارجح عند المصنف
رحمه الله قلت القرينة لا يلزم ان تكون قطعية ولذا تراهم يجوزون
تقادير مختلفة في تركيب واحد من غير نكير ولذا قالوا في نكتة الحذف
هنا انها ايهام ان الجواب مما تقصر عنه العبارة لان ما قدروه امر
غير متعين وان المصنف رحمه الله له بنظير من القران المجيد وان
كان ثمة الاستطالة ظاهرة لانه عنده مثبت للحذف لاجل الايجاز
فتدبر **قوله** واسناد الاذهاب الي اخره عبر بالاذهاب الذي هو مصدر
المزيد والمذكور في النظم ذهب اشارة من اول الامر الي المعني المراد

وانه لتعديه بالبا في معني اذهب كما ستراه وفي الكشاف فان قلت فما معنى
اسناد الفعل الى الله تعالى في قوله ذهب الله بنورهم قلت اذا اطفيت
النار بسبب سماوي ريح او مطر فقد اطفاها الله وذهب بنور المستوقد
ووجه اخر وهو ان يكون المستوقد في هذا الوجه مستوقد نار لا يرضاها الله
ثم اما ان تكون نارا مجازيه كنار الفتنة والعداوة للاسلام وتلك النار
متقاصرة مدة اشتعالها قليلة البقا الا ترى الى قوله كلما اوقدوا نارا
للحرب اطفاها الله واما نار حقيقية اوقدها الغواة ليتوصلوا بالاستضاءة
بها الى بعض المعاصي ويهتدوا بها في طرق العبث فاطفاها الله وخيب امانيهم
وانما اوردناه برمته لتعلم مراده ومراد المصنف رحمه الله فتحقق الفرق
بينهما وقد ذهب الاكثر الى ان السوال على تقدير كونه جواب لما وانه لدفع
المانع المعنوي الذي قررناه اولا وانه مبني على الاعتزال وقاعدة المنكر
القبيح لان اطفا نار المستوقد عبث والعبث عندهم قبيح والوجوه ثلاثة
والاسناد على الاول منها مجازي لكونه المسبب في المطر والريح وقال
المحقق انه من قبيل اقدمني حق لي على فلان وهناك قدوم بلا اقدام
وفايدة الاسناد المبالغة في الاذهاب وعلى الثاني فالمراد كما قاله قدس
سره مستوقد نار لا يرضاها الله واطفاوها ليس قبيحا وسوا كانت
النار مجازية او حقيقية فالاسناد حقيقي فان قيل المنافق مستوقد
نار الفتنة والعداوة مع ما ذكر من الاضاءة فلا معنى للتشبيه قلنا هذا
المستوقد اعم وقيل انه لا حاجة في توجيه السوال الى ان ذلك الاذهاب
قبيح مانع من صحة الاسناد عنده بل يكفيه مجرد ان الاذهاب عادة
يقع بالاسباب بل قبحه على رايه المعتزلة محل منا قشة الا ان تقريره
للجواب الاخير يشعر باعتبار القبح في السوال والاظهر في الجواب ان
يقال لا حاجة في تمثيل حال المنافقين الى تحقق الاذهاب من الله تعالى
لنورهم اذ يكفي فيه الفرض والتقدير وعدم رضا الله تعالى باستيقاد النار
لا ينافي التمثيل والحق في الجواب عن اعتبار التشبيه في نار الفتنة انهم
لم يوقدوا نار الفتنة بتهييج الحروب اذ لم يفعلوا ذلك وانما صدر منهم
ما يودي اليه كما مر في تفسير قوله تعالى واذا قيل لهم لا تفسدوا وانا

الجواب

الجواب بان المستوقد اعم من المنافقين ففيه انه لا يحسن تشبيه الخاص
بالعام الا ان يراد بالاعم الخاص الاخر المقابل للمشبه اقول هذا ما في الكشاف
وشروحه ومراده بالتجوز في النار انه استعارة تصريحية حيث شبه
تهييج الفتن والحروب باستيقاد النار تشبيه معقول بمحسوس
بجامع عقلي وهو الاضرار بما يصادفه واثبت له ما يخصه وهو الايقاد
ففي الكلام استعارة في تشبيه وهو من ابلغ ما يكون وذكر المجاز
وارادة الاستعارة غير مستبعد ثم انهم اتفقوا على ان توجيه الاسناد
في الكشاف مبني على جعل جملة ذهب جوابا لما والضمير للمستوقد
وانه على الاول مجاز في الاسناد لا حقيقة له بنا على ما قاله عبد القاهر
والشريف لم يصرح على هذا نفيا واثباتا فكانه ليس عنده صحيح صدر
منه ووجهه انه اذا لم يكن فعل الله والريح ونحوه ليس بفاعل مختار
وانما هو سبب عادي لم يكن له فاعل حقيقي وقد جوز اهل المعاني مثله
وهو كلام حسن وما ذكره قدس سره من تشبيه الخاص بالعام
لا وجه له والمعروف عكسه وهو نوع من التشبيه يسمى التمثيل
كما في قول الجلال العقلية كقام زيد ولو عكسته كان عبثا وقد صرح به
اهل المعاني واما ما ذكره المصنف رحمه الله فالظاهر انه توجيه
للاسناد على الوجوه كلها سوا رجع الضمير الى المستوقد او الى المنافقين
وقوله لريح ومطر الى اخره ناظر الى عوده على المستوقد وهو مقابل
للسبب الخفي وما يحصل باسباب سماوية يسند الى الله تعالى عادة
والسبب الخفي يعتبر بحسبه وهو ناظر الى عود الضمير للمنافقين
كما اشار اليه هنا بعض المتاخرين رحمه الله فقوله لان الكل بفعل الله
بنا على مذهب اهل السنة من انه الفاعل لكل شي حسنا كان او قبيحا
ولا قبح فيما يصدر عنه سبحانه وفعل الاطفا ان كان بدون سبب عادي
فهو من الله واسناده اليه حقيقة على هذا وخفاوه بالنسبة الينا
لعدم اطلاعنا عليه فاذا كان من احوال المستوقد المشبه به وهو
امر فرضي لغير فاعل معين يري ناره ويدري ما يطفيها فاسند الى الفعال
المطلق الذي بيده التصرف في الامور كلها والظاهر انه حقيقة

على هذا ايضا واما اذا اطفيت بامر سماوي كريح هبت بقدرة الله تعالى
فهو الفاعل والريح آلة كالسكين للقاطع واذا قصد المبالغة التي ستقررها
فهو محتمل للحقيقة والمجاز بناء على تفسير النار فكلام المصنف مخالف لما في
الكشاف من وجوه فمن طبقه عليه وقال في تقريره انه يشير الى انه
على تقدير رجوع الضمير للمنافقين حقيقة بلا خفا وعلى رجوعه
للذي استوقد فلا يخلو من ان يكون حقيقة او مجازا وعلى الثاني
اما ان يعتبر له فاعل حقيقي لو اسند اليه كان حقيقة وقد نقل عنه
الى الفاعل المجازي اولا وعلى الاول اما ان يكون الفاعل مجهولا او معلوما
فاشار الى الاول بقوله لان الكل الى اخره والى الثاني بقوله اولان الاطفا حصل
بسبب خفي والى الثالث بقوله او امر سماوي الى اخره والى الرابع بقوله او للمبالغة
كما قد مر حق لي عليك فقد الزمه بما لا يلتزمه وفسر كلامه بما لا يحتمله
وبما عرفت من تفسير السبب الخفي عرفت سقوط ما قيل عليه من انه
تعالى لا يخفى عليه شيء الى اخر ما اطال به من غير طايل وقد بقي هنا امور يضيق
عنها نطاق البيان **قوله** ولذلك عدي بالبا دون الهمزة الى اخره اي
البا والهمزة للتعدية الا ان البا لما فيها من معنى الالصاق والمصاحبة
ابلغ من الهمزة ولذا عدي بها هنا والفرق بينهما مذهب المبرد وارتضاه
كثير من المحققين وفي المثل السائر كل من ذهب بشيء فقد اذهبه وكل
من اذهب شيا ذهب به لانه يفهم من ذهب به انه استصحبه
معه وامسكه عن الرجوع الى حالته الاولى وليس كذلك اذهب
وارتضاه ابو حيان واستدل عليه بامور مفصلة في محلها ردا وقبولا
وذهب سيبويه الى انهما بمعنى وتبعه اكثر النحاة واستدل بهذه الاية
لانه تعالى لا يتصف بالذهاب فمعناه لا غير ورد نع بانه مجاز هنا عن شدة
الاخذ بحيث لا يرد كما في قولهم ذهب السلطان بماله فانه مجاز عن المعنى المذكور
بذكر الملزوم وارادة اللازم فان السلطان بماله ~~فانه مجاز~~ لم يذهب ولم
يجعل المال ذاهبا وانما اخذه وامسكه فان قلت هذا الفرق بين تعدية
البا والهمزة هل هو مخصوص بهذه المادة ام لا وعلى كل تقدير كيف يقال
ان المبالغة جاءت من الالصاق والمصاحبة وهو معنى اخر للبا غير التعدية

مع

مع ان كثيرا من النحاة ذهب الى ان البا المصاحبة مع مجرورها كما في شابا السيف
طرف مستقرا بدا وهو مناف لما ذكر قلت من النحاة من قال انه
لا يختص بمادة وليس المراد بالاستصحاب المصاحبة التي يعبر عنها بمع
بل الملازمة وعدم الانفكاك كما اشار اليه المصنف بعطفه الاستمساك
بمعنى الامساك عليه عطفا تفسيريا وقد نقل اهل اللغة عن ابن فارس
ان كل شيء لازم شيا فقد استصحبه ومنه الاستصحاب عند اهل الاصول
لعدم انفكاكه عما كان عليه والذهاب بمعنى المضي ويستعمل في الاعيان
والمعاني كقوله تعالى اني ذاهب الى ربي وقوله تعالى فلما ذهب عن
ابراهيم الروع وكون المبالغة هنا من اسناد الذهاب الى الله بمعنى الاخذ
والامساك وهو القوي العزيز الذي لا راد لما اخذه ولا مرسل لما امسكه
ظاهر اما كونه من قبيل اقد منى حق لي فقد عرفت حاله فتدبر **قوله**
ولذلك عدل عن الضوء الى اخره اي لقصد المبالغة عدل عن الضوء مع انه
مقتضى الظاهر المطابق لقوله اضاءت وهذا بناء على ان الضوء اقوى من
النور لقوله تعالى جعل الشمس ضياء والقمر نورا والاذهاب والازالة
نفي بمعنى ونفي الاشد لا يفيد نفي ما دونه بل ربما يشعر بثبوته واعترض عليه
بان اطلاق النور على الله تعالى دون الضوء ينافيه وان كان مجازا بمعنى
الهادي وبان اهل اللغة سووا بينهما وفي الكشاف النار جوهر لطيف
مضيء حار محرق والنور ضوءها وفي الكشف ان فيه توسعا لما سيذكره
من انه ادنى من الضوء لكنه شايع في عرف الاستعمال كما اخذا صل
التفاوت من استعمال البلغا لا اصل الوضع من نحو جعل الشمس ضياء
الى اخره وقولهم اضوء من الشمس وانور من البدر وذكره في الاساس والتحقيق
ان الضوء فرع النور يقع على الشعاع المنبسط لا انهما واحد كما نقل
عن ابن السكيت ولهذا يقع على الذوات الجوهرية بخلاف الضوء والابصار
بالفعل بمدخلية الضوء فجاءت المبالغة من هذا الوجه ولهذا كان جعل
الشمس سراجا ابلغ من جعل القمر نورا فافهم ولا تلتفت الى ما نقل
من اعتراض صاحب الفلك الدائر والى جوابه فقد تبين لك الفسر
من لبابه انتهى وقال قدس سره الاطلاق كل واحد من الضوء والنور

علي الاخر مشهور فيما بين الجمهور فلا ينافي الفرق الماخوذ من استعمال البلغا
علي ما ذكره ولا الماخوذ من اصطلاح الحكما وهو ان الضوء ما يكون للشي من
ذاته والنور ما يكون من غيره اقول ما ذكره قدس سره يقتضي ان كلاهما
يطلق علي ما يطلق عليه الاخر فهما كالمترادفين والفرق انما نشا من الاستعمال
او الاصطلاح لا من اصل الوضع واللغة فكانه لم يرتض ما في الكشف لان
محصله ان الضوء اقوي من النور في عرف الاستعمال والتفاوت بينهما
من عرف اللغة والاستعمال وليس بوضع فانهما في اصل الوضع متغايران
اذ النور اصل والضوء شعاعه وفرعه ولذا كان النور يطلق علي
الذوات المجردة دون الضوء والضيا وان الابصار لما كان بواسطة
الشعاع المنتشر كان بهذا الاعتبار اقوي من النور في المعني المقصود
منه وهو الاظهار لان النور هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره وكانه
لم يرتضه لمخالفته لما تقرر في الحكمة والكلام علي ما فصل في شرح المقاصد
الا ان المحققين من اهل اللغة ارتضوه وقالوا انه الموافق لاستعمال
العرب العربا فانهم يضيفون الضيا للنور وينسبونه له فيقولون
ضيا النور واضا النور كما قال ورقة بن نوفل ويظهر في البلاد ضيا نور
وقال العباس رضي الله عنه وانت لما ظهرت اشرقت الارض وضات بنورك الافق
وهو المذكور في الكتاب وقال العلامة السهيلي في الروض الانف انه هو
الحق عند من يعرف اللغة والاستعمال فقال بعد ما انشدناه من
الشعر وهذا يوضح لك معني النور ومعني الضيا وان الضيا هو المنتشر
عن النور وان النور هو الاصل للضوء ومنه مبدوه وعنه يصدر وفي
التنزيل فلما اضات ما حوله وفيه جعل الشمس ضيا والقمر نورا لانه
نور القمر لا ينتشر عنه من الضيا ما ينتشر من الشمس لا سيما في طرفي
الشهر وفي الصحيح نور والصبر ضيا وذلك ان الصلاة هي عمود الاسلام
وهي ذكر وقران وهي تنهي عن الفحشا والمنكر فالصبر عن المنكرات
والصبر علي الطاعات هو الضيا الصادر عن هذا النور الذي هو القران
وفي اسما الباري تعالى نور السموات والارض ولا يجوز ان يكون الضيا
من اسمايه سبحانه انتهى وهذا كله يقتضي ان اصل مسمي النور حقيقة

جسم

جسم نوراني فانا اذا اوقدنا حطبا وفتيلا مثلا فالجسم الذي تزق جمرة وفتيل
وتيصل بجوهر اخر جسماني لطيف قابل لاشكال مختلفة مركب من
هواء مازجه ابخرة واجزا لطيفة وهذا هو النور فان اطلق علي غيره
فتجوز وتسمح معروف في اللغة صار حقيقة عرفية فيه ويتفرع علي
هذا اشعة مسه متباعدة عنه وهي كيفية وعرض لا هوا وذهب
بعض الحكما الي انه اجرام صغار منتشرة فان عني ان هذا اسم النور
الذي ذكرنا فليس بعيدا عن الصواب والفرق حينئذ بين النور
والنار مما يعرفه اولوا الابصار ومن هنا عرفت وجه تسمية
الرب الغفور بالنور فان فهمت فهو نور علي نور فاحفظه فانه يستحق ان
يكتب بالتبر علي خدود الحور **قوله** فذكر الظلمة الي اخره يعني ان ذكر
الظلمة المؤكدة لذهاب النور يقتضي ايضا ان هذه الجملة مؤكدة
لما قبلها كما هو مقتضي المقام الا ان يقال عليه انه حينئذ لا وجه للوصل
فيحتاج دفعه الي جعل الواو للحال بتقدير قد اي وقد تركهم فالحال
حال مؤكدة وفي بعض الحواشي ان المصنف رحمه الله يعني ان المراد ازالة
النور بالكلية فان قوله وتركهم معطوف علي قوله ذهب الله بنورهم
والعطف قد يكون للتفسير والتقرير وفيه اشارة لدفع ما ذكر لكنه
مخالف لما في كتب المعاني فان المسطور فيها ما ذكره المعترض فالذي
ينبغي ان يقال ان هذا لكونه اوكد وادني باداء المراد جعل بمنزلة شي اخر
مغاير لما قبله كما قرره الفاضل المحقق في المطول في قوله تعالى يذبحون
ابناهم كما سياتي بيانه واما ما اجاب به المعترض فليس بصحيح لفظا
ومعني اما الاول فلما فيه من ايهام خلاف المراد لتبادر العطف منه
وفي اقتران الحال المؤكدة بالواو نظر ظاهر لان واو الحال في الاصل
عاطفة وهذه من المسايل النحوية وفي شرح الالفية لابن مالك
وتبعه ابن هشام اذا كانت الجملة الاسمية حالا مؤكدة لزم الضمير وترك
الواو نحو هو الحق لا شبهة فيه وذلك الكتاب لا ريب فيه الا انهم خصوه
بالاسمية واما الفعلية فلا ادري حالها واما الثاني فلان هذه الجملة
الماضوية اذا كانت حالا وقدر معها قد يقتضي ثبوت الظلمة قبل ذهاب

النور معه وليس للعمى عليه كما لا يخفى والانطماس من طمسه اذا محاه وازاله
وهو متعدي ولا يتعدي قوله التي هي عدم النور تبع فيه الزمخشري وترك
قيدا عما هو من شانه وهو المصرح به في كتب الكلام لانه عندهم عدم
ملكة للضوء والنور وهما بمعنى عندهم وذهب بعضهم الى انها كيفية
وجوديه وتصريح المصنف رحمه الله تعالى بالعدم رد عليه فعلى الاول
بينهما تقابل العدم والملكه وعلى الثاني تقابل التضاد وتمسك القائلين
بانها وجودية بقوله تعالى جعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون
الا موجودا واجيب عنه في شرح المقاصد بالمنع فان الجاعل كما يجعل
الموجود يجعل العدم الخاص كالعمى والمنافي للمجعولية هو العدم الصرف
واذا قلنا بانها من قبيل العدم والملكه فلا بد من القيد المذكور
فان لم نقل بذلك فتركه لازم فيكون عدما مقيدا ومطلقا وكان
المصنف رحمه الله انما ارتضاه ليصدق على الظلمة الاصلية السابقة
على وجود العالم كما ورد في الاثار من نحو كان الناس في ظلمة فرش
عليهم من نوره وما قيل من ان زيادة هذا القيد دعوى غير مسموعة
لا يعول عليه لما عرفت وعلى هذا فهو كما ارتضاه بعضهم من تقابل
الايجاب والسلب ووجوه التقابل ثلاثة وقوله انطماسه بالكلية
قيل عليه ان الظلمة لها مراتب كثيرة وهذا اعلى مراتبها وهو المذكور
في قوله تعالى ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج يده لم يكد يراها
فلا ينبغي اعتبار هذا القيد في مطلق الظلمة وليس بشي لان صرف
صرف الظلمة لا بد فيه من هذا فهو المتبادر من اطلاقها وقوله بحيث
لا يتراءى الى اخره اي بحيث لا يرى شي فيها وانما عبر بالترائي واتى بقوله
شبحان مثنى شبح بشين معجمة وبا موحدة مفتوحتين تليهما حاء
مهملة الشخص الذي يرى ولا يدرك مشخصاته لبعد وغيره مبالغة
في عدم الرؤية لان المراد بها الرائي والمرئي من الشخصين المتقابلين
ولذا عبر بالتفاعل اذ المراد ان يكون من شانهما ان يرى احدهما الاخر
وقيل انه اشارة الى ان الظلمة اذا كانت متراكمة فغاية ما يرى فيها مجرد
الشبح فاذا لم ير فيها الشبح كانت الظلمة في اعلى مراتبها قوله ووصفها الى اخره

ظاهره

ظاهره انه جعل جملة لا يبصرون صفة لظلمات والعائد مقدر اي فيها
ولو جعل حالا من ضميرهم استغنى عن التقدير ولا يخفى حسنه هنا لان شان
المستضيء في الظلمة زوال ابصاره بالكلية عقب الضوء بخلاف غير
المستضيء فانه قد يرى في الظلمة والوصفية اظهر في افادة هذا المعنى
قوله وترك في الاصل بمعنى طرح الى اخره يعني ان اصل معنى ترك المشهور
طرح الشي والقاؤه كما يقال ترك العصا من يده اي رماها او تخليته وان لم
يكن في يده سواء كان محسوسا او غيره كما يقال ترك وطنه وترك دينه
وقال الراغب ترك الشي رفضه قصدا واختيارا او قهرا واضطرارا
وفي المصباح تركت المنزل تركا رحلت عنه وترك الرجل فارقته ثم
استعير في المعاني فقيل ترك حقه اذا اسقطه وهذا لا كلام فيه وانما
الكلام في كونه من النواسخ الناصبة للمبتدا والخبر بمعنى صير فذكر ابن مالك
في التسهيل انه من معانيه الوضعية وانه حينئذ ينصب مفعولين
وعلى الاول ينصب مفعولا واحدا وظاهر قول المصنف رحمه الله تبعا
للزمخشري انه ضمن معنى صير انه استعمال طارئ عليه غير وضعي
ويجوز ان يكون وضعيا لانهم يطلقون التضمن على جزء المعنى الوضعي
كما في عرف اهل الميزان فيقولون من تضمنت معنى الاستفهام
وكلامهم هنا يوهم ان الاية مقصورة على المعنى الثاني دون الاول وفي
امالي ابن الحاجب انه من القبيل الاول وهم مفعوله وفي ظلمات لا يبصرون
حالان مترادفان من المفعول وقيل انهم يجوزونه ايضا وانما تركوه
لظهوره وعلى ما ذكرهم مفعوله الاول والثاني في ظلمات ولا يبصرون صفة
او حال من الضمير المستتر فيه او من هم او خبر بعد خبر او هي حال مؤكدة
لا خبر وفي ظلمات حال لان الاصل في الخبر ان لا يكون مؤكدا وان جوزه بعضهم
تامل قوله فتركته الى اخره هو من قصيدة عنترة المشهورة وهي من المعلقات
السبع واولها. يا دار عبلة بالجواء تكلمي. وعمي صباحا دار عبلة واسلمي.
فشككت بالرمح الطويل ثيابه. ليس الكريم على القنا بمحرم. فتركته جزر السباع ينشنه.
ما بين قلة راسه والمعصم. ومسك سابغة هتكت فروجها. بالسيف عن حامي الحقيقة معلم.
الى اخر القصيدة وهي طويلة فما ذكر صدر بيت منها عجزه ما ذكرناه وروي

بعضهن حسن سائه والمعصم وضمير الغايب للبطل المزجج السابق ذكره
في القصيدة وتركته بالاسناد لضمير المتكلم وروي تركته بالنون والضم
للنساء او للقنا وجزر بفتح الجيم وسكون الزاي المعجمة وبعدها را مهملة
كما ضبطه شراح المعلقات فعل بمعنى مفعول ويقال لما تاكله السباع
جزر السباع لانها تجزره اي تذبحه بانيابها ويقال اجزرت فلانا شاة
اذا اعطيته لياكلها هذا ما يعتمد عليه هنا وقيل جزر بضم فسكون او
بضمتين جمع جزرة وهي شاة معدة للذبح والنوش التناول بسهولة
والقضم بالقاف والضاد المعجمة الاكل بمقدم الاسنان وعليه الرواية هنا
وليس كما قيل انه بالفاء والمهملة بمعنى الكسر والمعصم بكسر الميم موضع السوار
من الساعد والبيت ليس بنص في العمل كالاية لاحتمال كون جزر السباع
حالا ايضا ومعناه تركته عرضة للسباع تاكله لانهزام قومه وسنعهم عن
دفنه ايضا وكونه بعرفته ان سلم لا يسد باب الاحتمال **قوله** والظلمة ماخوذة
الى اخره بيان لاصل المزيد والمجرد الماخوذ منه وظلم الثلاثي وان اثبته
اهل اللغة فعلا للظلمة ايضا الا انهم اشاروا الى اصل معناه يدور على المنع
فلذا جعلوه ماخوذا منه وهذا ما عليه اهل اللغة في الاشتقاق ونسب
الزمخشري ابو عذرته وفي مثلثات ابن السيد الظلم بفتح الظا شخص
كل شي يسد بصر الناظر يقال لقيته اول ذي ظلم اي اول شخص سد بصره
ورايته والليل ظلم ايضا مانع من الزيارة وفي الاساس ما ظلمك ان تفعل
كذا اي منعك ومنه الظلمة لانها تسد البصر وتمنعه من النفوذ فقيل
هو بعيد جدا ووجه استبعاده ما فيه من جعل المعنى الحقيقي المشهور
ماخوذا من معنى مجازي غير معروف وقد عرفت ما يدفعه وقيل سد
البصر ومنع الروية بناء على ما يعتقده الجمهور فلا يتجه عليه ان العدم
لا يكون مانعا فقيل انه مبني على راي غير مقبول على انه كيفية وجودية
وعدم الشرط لا يكون مانعا عن الوجود المشروط فعده مانعا مبني
على التوسع والتسامح **قوله** وظلماتهم ظلمة الكفر الى اخره توجيه
لجمع الظلمة بما يعلم منه معناها هنا بناء على ان الظلمة مجازية فاضافة
ظلمة الكفر وما بعده من قبيل لجين الماء فالمراد بالنفاق احوالهم

غير الكفر

غير الكفر الخفي وقوله وظلمة يوم القيمة يوم يرى المومنين يوم الثاني
بدل من الاول او عطف بيان له وهو اقتباس الا انه قيل عليه ان
ظاهر قوله تعالى وتركهم في ظلمات لا يبصرون وجودها في الدنيا في
ابتدا اذهاب الله نورهم وقد يجاب عنه بانه لما تقرر في حقهم ان يكونوا
يوم القيمة في ظلمة صار كانه واقع بهم ولا يخفى بعده والظاهر ان المراد
بظلمة يوم القيمة في ظلمة صار كانه واقع بهم ولا يخفى بعده والظاهر
ان المراد بظلمة يوم القيمة ظلمة كانت لهم في الدنيا لكنها ظهرت
في يوم القيمة كما ان نور المومنين كذلك كما يشير اليه قوله يوم يرى
فهو كقوله ومن كان في هذه اعمى فهو في الاخرة اعمى والمراد انوارهم
اللسانية واحكام الاسلام التي اظهروها في الدنيا الا انها لعدم مواطاتها للقلب
بعدا وزارا فهي ظلمات بعضها فوق بعض وفي تفسير السمرقندي
اشارة اليه فان قلت قد مران الضماير اما للمنافقين او للمستوقدين
فهذا على اي الوجهين قلت يحتمل انه على التوزيع فالاول والثالث
على ان الضمير للمنافقين والثاني على انه للذي استوقد والوجوه باسرها
جارية على كل من الاحتمالين اما على العود للمنافقين فظاهر واما على
مقابله فلما قيل انهم لما شبهوا بمن ترك في ظلمة انطفا ضوءه وظلمة
الليل والغمام المطبق لزم ان لهم ظلمات متعددة او ظلمة شديدة
بمنزلتها وفيه نظر وقيل انه على هذا بتقدير مضاف اي مثل ظلمات الكفر
الدايم كالسرمدي والمتراكم الواقع بعضه فوق بعض وقوله فكان الفعل
غير متعد اي منزل منزلة اللازم لطرحه نسيا منسيا ولعدم القصد
الى مفعول دون مفعول فيفيد العموم **قوله** مثل ضربه الله الى
اخره في الكشاف على ما قرره شراحه اربعة اوجه بنا على ان التشبيه
مركب او مفرق وعبارته المراد ما استضاوا به قليلا من الانتفاع بالكلمة
المجراة على السنتهم ووراء استضاءتهم بنور هذه الكلمة ظلمة النفاق التي
ترمي بهم الى ظلمة سخط الله وظلمة العقاب السرمدي ويجوز ان يشبه
بذهاب الله بنور المستوقد اطلاع الله على اسرارهم وما افتضحوا به
بين المومنين واتسموا به من سمة النفاق والاوجه ان يراد الطبع

لقوله صم بكم عمي وفي الاية تفسير اخر وهو انهم لما وصفوا بانهم اشتروا الضلالة
بالهدى عقب ذلك بهذا التمثيل لتمثيل هداهم الذي باعوه بالنار المضيئة
ما حول المستوقد والضلالة التي اشتروها وطبع الله بها على قلوبهم بذهاب
الله بنورهم وتركه اياهم في الظلمات وفي المفتاح وجه تشبيه المنافقين
بالذين شبهوا بهم في الاية هو رفع الطمع الى تسني مطلوب بسبب
مباشرة اسبابه القريبة مع تعقب الحرمان والخيبة لانقلاب
الاسباب وانه امر توهمي كما ترى منتزع من امور جمة وللشراح في كون
السوال عن وجه الشبه او عن المشبه كلام لا مساس له بكلام المصنف
رحمه الله لعدم ذكره لمنشيه ومبناه وتقرير ما في الكشاف انه شبه
اجراء كلمة الشهادة على السنتهم والتحلي بحلية المومنين ونحوه مما يمنع
من قتلهم ويعود عليهم بالنفع الدنيوي من الامن والمغانم ونحوهم وعدم احكامهم
لما اظهروه بالنفاق الضار في الدارين بايقاد نار مضيئة للانتفاع بها
هبت عليها الرياح والامطار واطفاتها وصيرت موقدها في ظلمة
وحسرة وهذا معنى قوله المراد ما استضاؤا به الى اخره والنور
والاستضاءة ما اظهروه من الاسلام باجراء الكلمة ايضا وظلمة افتضاحهم
وظهور نفاقهم وهو معنى قوله ويجوز الى اخره او النور الايمان والاسلام
المتحلين بحليته وظلمته طبع الله على قلوبهم الذي صيرهم
صما عميا وهذا هو الوجه الثالث او النور الهدى الذي تمكنوا منه اذ فطروا
عليه والظلمة الضلالة المشتراة ويجري في هذا كله التفريق
والتركيب كما سيصرح به مع ترجيحه للتركيب فالوجوه اربعة
مضروبة في اثنين فهي ثمانية وهذا هو الذي ارتضاه الشريف المرتضى
حيث قال انه اشارة الى تركيب وجه التشبيه وانه منتزع من امور
متعددة في المشبه واما انتزاعه من متعدد في المشبه به فمما
لا شبهة فيه ولا يخلو كلامه من تلويح الى جواز التفريق وتلخيصه
انه اعتبر في المستوقد السعي في ايقاد النار والكدح في احيائها وحصول
طرف من الاضاءة المطلوبة وزوالها باطفاء النار بغتة كما يدل عليه
فلما ولذا قال استضاؤا به قليلا واعتبر في المنافق القصد الى دعا ارتضاه

الايمان

الايمان واجراء الكلمة على اللسان وحصول منافع الامن والامان وانتفا
ذلك دفعة بالموت ووقوعهم في ظلمات متراكمة فان لوحظ في كل واحد
من الجانبين هيئة وحدانية ملتئمة من تلك المعاني المتعددة كان
مركبا ووجهه ما ذكروان قصد تشبيه كل واحد من تلك المعاني بما يناظره
كان مفرقا لا يحتاج وجهه الى بيان فان مثل ظلمة النفاق بحاجبة الاستضاءة
بنور هذه الكلمة لا منفعة لها قليل ثم الا انها تمحضت بعد الانتفاع فلذلك
حكم بتعقبها منضمة الى ظلمتين اخريين والوجه الثاني لا يخالف الاول
تركيبا وتفريقا الا فيما بازاء ذهاب الله بنور المستوقد فالتورط
هو الوقوع في حيرة المفضوح والخيبة وكذا الثالث الا ان المشبه
هنا باذهابه هو خذلانهم في نفاقهم فطبع على قلوبهم فوقعوا في
حيرة وبعد عن نور الايمان وانما كان اوجه لان ما بعده من خواص
اهل الطبع ومحصول الاول انهم انتفعوا بهذه الكلمة مدة حياتهم
القليلة ثم قطعه الله بالموت فوقعوا في تلك الظلمات ومحصول
الثاني انهم استضاؤا بها مدة ثم اطلع الله على اسرارهم فوقعوا في
ظلمات انكشاف الاسرار والافتضاح والاتسام بسمة النفاق
ومحصول الثالث انهم انتفعوا بها فخذلهم الله حتى صاروا مطبوعين
واقعين في ظلمات متراكمة بعضها فوق بعض والثلاثة متعلقة
بكونه تمثيلا لجميع احوال المنافقين السابقة والوجه الرابع على
تقدير تعلقه بقوله اشتروا الضلالة وبينه على التفريق وكونه
جوابا لما وجه الشبه على التفريق ظاهر وعلى الوجه المختار وهو
التركيب ما ذكر السكاكي كما سمعته انفا وقول القطب الرازي في
شرحه هنا واما وجه التشبيه فهو اسم الاضاءة والظلمة اي كما
في حال المستوقد ما يسمى اضاءة وظلمة كذلك في حال المنافقين ما يسمى
اضاءة وظلمة ووقوع الاسم في احدهما بالحقيقة وفي الاخر بالمجاز غير
قادح في اشتراك الاسم واعلم ان لهذا التشبيه اجمالا وتفصيلا
والاجمال هو تشبيه الحال بالحال مطلقا وهو تشبيه مفرد بمفرد
وهو المعتبر هنا واما تفصيله فهو تشبيه احوالهم باحواله

وهو اما مفرق او مركب وقد قيل عليه انه لا معنى للتشبيه المركب الا ان
تنتزع كيفية من امور متعددة فيشبه بكيفية اخرى كذلك فتنتزع في كل
من الطرفين عدة امور يكون التشبيه فيما بينها ظاهرا لكن لا يلتفت
اليه بل الى الهيئة الحاصلة من المجموع كما في قوله
وكان اجرام النجوم لوامعا درر نثرن على بساط ازرق ويكون التشبيه
مركبا واما حديث كون وجه الشبه وهو اسم الاضاءة والظلمة على الوجه
الذي ذكر فلا ازيد فيه على الحكاية لعلماء البيان وهم لا يزيدون على التعجب
والسكوت اقول التشبيه اذا ذكر طرفاه بمفردين يدل كل منهما على
امور متعددة كالقصة والحال ولفظ المثل هنا ان نظر الى ظاهره
فهو تشبيه مفرد بمفرد كقولنا الدنيا خيال باطل وان نظر الى ما اشتملا
عليه كان تشبيه مركب بمركب بحسب الظاهر ويجوز ان يعتبر فيه
التفريق على اللف والنشر الاجمالي فان رجح هذا لم يمنع الاول ولا يخطئ
من ذهب اليه فان قصد الفاضل رد قوله انه تشبيه مفرد بمفرد
لم يسمع منه وان ذهب الشراح الى خلافه واما ما تعجب منه واستغرابه
فقد يقال ان مراده ان قوله ذهب الله بنورهم اذا كان جواب سؤال
مقدر عن وجه الشبه بانه الاضاءة والظلم فذلك غير مشترك بين
الطرفين هنا لان الحقيقيين يختصان بالمستوقد والمجازيين بالمنافقين
وهذا ما ذكره اهل المعاني كما مر من انهم قد يتسامحون في وجه الشبه كقولهم
في الكلام الفصيح هو كالعسل في الحلاوة مع ان الحلاوة غير مشتركة
بينهما والمشترك ميل الطباع فعبر عنه بالحلاوة لاطلاقها على ذلك
اطلاقا شايعا وتسمحوا فيه لمجرد الاشتراك في الاسم وان كان في احدهما
حقيقة وفي الاخر مجازا ومثله الظلمة والنور هنا اذا كانا وجه الشبه
واذا ظهر المراد سقط الايراد واندفع ما قيل عليه من انه سهو اذ لم يذهب
احد الى جواز مثل قولك الباصرة كالذهب لاشتراكهما في اطلاق اسم العين
عليهما ولقد اطلنا الكلام وسحبنا ذيل البيان اذ هو محل الاعلام
لانه من مزال الاقدام **قوله** لمن اتاه ضربا من الهدى الى اخره لما راى المصنف
رحمه الله ما في الكشاف يؤول الى وجه واحد لتقارب ما نسب به

النور والظلمات لف ونشر ولما اشبهت جعلهما وجها واحدا وزاد
وجها اخر ذكره بعضهم وتبع السكاكي في جعل التمثيل مركبا من غير
التفات لغيره اصلا على دابه في التحقيق والتنقيح والايجاز والمعنى انه
تمثيل استعير فيه النور للهدى والظلمات لاضاعته وما يتبع ذلك
من مباشرة الاسباب التي خابت فاوقعتهم في تيه الحيرة والحسرة
فضمير مثلهم لمن في قوله ومن الناس من يقول امنا بالله الى اخره او الذين
اشتروا الضلالة والموصول فيهما عام لكل من اظهر الايمان واضاعه
باضمار خلافه او بعدم الدوام عليه ولكل من استبدل هدى ما بضلال
ما وان لم يكن كفرا لانه وان نزل في شان المنافقين لا ينافيه لان
العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فيعم غيرهم نظرا للظاهر وهذا
هو الوجه الاول في كلام المصنف رحمه الله او يقال انه مختص بهم
لما في الموصول من العهد ويقابل ما قبله وما بعده له وهذا هو الوجه
الثاني اذا عرفت هذا فقوله ضربا من الهدى مفعول اتاه بمعنى
اي ظاهره اي نوعا منه وفيه ايهام حسن وتجنيس والمراد به
مطلق الهداية الشاملة لاجراء الكلمة والايمان الظاهر او الجبلي
او الذي تمكنوا منه وهذا من الاضاءة ولذا نكر ضربا اشارة الى تنكير
نارا الاتي وقوله فاضاعه اي بالنفاق او الكفر وما يضاهيه وهذا
من اذهاب نورهم وتجارتهم الخاسرة وقوله ولم يتوصل به الى الظلمات
المتراكمة التي مر تفسيرها ومراده الاية الاولى قوله اولئك الذين اشتروا
الضلالة الى اخرها وقوله ومن الناس الى اخره على ما بيناه لك انفا وقد
عرفت ان الزمخشري جوز ارجاعه الى جميع ما قبله من حال المنافقين
وانه المراد الاية لا يأباه والمتبادر من الاولى بعد فهما غير ملاصقة وقوله
حين خلوا الى شياطينهم مما دعليه فهو الحق وان خالفوه ثم دخول من
صح له الاحوال في الثاني اظهر وهو الذي دعاهم الى تعيينه مع قوله
الهدى فينبغي ان يكون داخلا فيه لان دخوله تحت الاول محتاج
الى التكلف فالمعنى ان هؤلاء ممن اشترى الضلالة بالهدى على
انه من حمل العام على الخاص من غير تخصيص كما عرفته فالتمثيل

عام شامل للمنافقين وغيرهم ولا يمنعه ضمير مثلهم الراجع اليهم كما قيل
لما اسلفناه وجعله ضربا من الهدى باعتبار الظاهر اوالا بتدا
كما في حال المرتدين فلا يتوهم ان اقترانه بالنفاق ونية الخداع وتحصيل
اغراضهم الفاسدة تصيره فاسدا ابتدا فلا يحصل لهم حتى يضيع كما قيل
وقوله تقريرا مفعول له وتعليل لقوله ضرب به الى اخره وتقريره توضيح
يقتضي عدم عطفه لشدة اتصاله فان كان تقريرا لقوله ومن الناس
الى اخره فلانه لما دل على انهم ادعوا الايمان وابطله الله تعالى بقوله
وما هم بمومنين كانوا كمن اوقد نارا فانطفات في الحال وكذا ان كان
لقوله اشتروا الى اخره فانهم لما اختاروا العمى على الهدى وبقوا على
عدم الاهتدا كان هذا مثلهم فصور المعقول بصورة المحسوس
توضيحا وتقريرا له وتصويرا له بصورة المشاهد كما قال في
الكشاف لما جاء بحقيقة صفتهم عقبها بضرب المثل زيادة في الكشف
وتتميما للبيان وما قيل هنا من ان ضمير مثلهم راجع الى المنافقين
قطعا فلا يتصور العموم وشموله لغيره الا بجعله مستفادا من دلالة
النص كدلالة لا تقل لهما اف على النهي عن الايذا او من اشارته ليس بشي
فان المراد بالمثل الذي بمعنى الحال اضاعة الهدى وعدم التوصل
به الى الكمال واستبطان الكفر اخفاوه مع المومنين وقوله من
اثر الضلالة الى اخره الظاهر انهم المنافقون لا الكفار الذين تمحض كفرهم
لعطفه بالواو قوله ومن صح له احوال الارادة الى اخره هذا من بعض البطون
القرانية على نهج حكما الاسلام الاشراقيين وارباب السلوك من
المتصوفة والاحوال في اصطلاحهم هي ميراث العمل من المواهب الفائضة
من الله تعالى قالوا وسميت احوالا لتحول العبد بها من دركات
البعد الى دركات القرب وقريب منه ما قيل الحال ما يرد على القلب
بمحض الموهبة من غير تعمل واجتلاب كحزن وخوف او قبض
وبسط فاذا دام سمي مقاما والارادة حال المريد وهو السالك
في لسانهم فارادته ما يلقى في قلبه من الدواعي الجاذبة له الى
الاجابة لمنادي الحق فاذا حصل له هذا وهو منزل من منازل
السير

السير الى الله تعالى اذا نزله اشرقت عليه انواره فاذا ادعى المحبة
انطفات انواره ووقع في تيه الحيرة والمحبة عندهم هي الابتهاج
بحصول كمال او تخيل وصول كمال مظنون او محقق والابتهاج يحجب
بضله عن طريق الهدى فيدخل فيمن اشترى الضلالة بالهدى لادعائه
الوصول لمقام اعلى من مقامه وهو مضاه للنفاق باظهاره ما ليس
عنده وهذا ماخوذ من تفسير الراغب وهو محكي عن ابي الحسن الوراق
قوله او مثل لايمانهم الى اخره هذا هو الوجه الثاني وهو محصل الوجوه
المذكوره في الكشاف كما عرفته وهو معطوف على قوله مثل ضربه
الله الى اخره وهو على هذا مخصوص بالمنافقين لما مر وهذا الوجه
اخرجه ابن جرير عن ابن عباس رضي الله عنهما وهو التفسير الماثور
والراجح دراية ورواية فلذا اقتصر عليه في الكشاف والاختصاص
المذكور هو الفارق بين هذا الوجه وما قبله لان التشبيه فيما قبله
مركب وفي هذا مفرد كما قيل لانه مركب عنده كما مر وان كان هذا
محتملا واعادة اللام في قوله ولذهاب توهمه وكانه الداعي لهم على ما قالوه
فعلى هذا مثل ايمان المنافقين الذي اظهروه لاجتناء ثمراته المذكوره
بنار ساطعة الانوار وذهاب اثره باهلاكهم وتفضيحهم باطفاء
النار وفقد تلك الانوار وحقن الدما صيانتها وبقابلها اهدارها
واباحتها من حقنت الما في السقا اذا جمعته فكانك جمعت الدم
في صاحبه اذ لم تراقه فهو مجاز غلب استعماله حتى صار حقيقة
فيه ومنه الحقنة في الدوا فان قيل المنافقون من اهل المدينة ودماوهم
كانت محقونة واموالهم واولادهم سالمين لكونهم من اهل الذمة قبل
المراد الحقن والسلامة مالا ايضا كما ذهبوا الى دار الحرب فاستولى
عليها المسلمون وظاهره انه لم يحقن دمهم حالا ولا في المدينة
وليس كذلك لانهم في حال اظهارهم للاسلام في اوطانهم كفرة باطنا
فلولا ما ظهر من اسلامهم استحقوا القتل بالمدينة لانه ردة
كما لا يخفى فلا حاجة لما ذكر من التكلف ولا الى غيره كان يقال ان
مجموع ما ذكر حصل لهم بذلك فلا ينافي كون بعضه قبله لان

ما ذكرناه هو المراد وقوله بالنار متعلق بقوله مثلهم لذهاب معطوف
على قوله لايمانهم وباهلاكهم اي بسببه متعلق بذهاب عطف على
قوله بالنار بالواو العاطفة لشيئين او هو متعلق بمثل مقدر وهنا
تحقيق المقام بما يضمحل معه كثير من الاوهام واما ما قيل من ان
المصنف رحمه الله ادرج في هذا الوجه وجهين مما في الكشاف
حاصل الاول انهم انتفعوا بهذه الكلمة مدة حياتهم القليلة ثم قطعه
الله تعالى بالموت فوقعوا في الظلمات وحاصل الثاني انهم استضاؤا بها
مدة ثم فشت اسرارهم فوقعوا في ظلمات انكشاف الاسرار والافتضاح
والاتسام بسمة النفاق وانما جعله قصدا للمبالغة او يكون المراد
بالمثل حينئذ بيان انهم قصدوا بظاهر الايمان المنفعة الدنيوية
فترتب عليه المضار الدنيوية والاخروية جميعا الاولى بافشاء سرهم
المترتب عليه مضرة اتسامهم بالنفاق وحرمانهم مما قصدوه وتعيير
المومنين والثانية باهلاكهم حيث ترتب عليه مضرة فقدان نور
يوم يسعى نور المومنين بين ايديهم وابقائهم في العقاب السرمد والدرك
الاسفل والمفهوم من الكشاف ترتب احدى المضرتين فتدبر فكم بينهما
فلا يتوهم انه اولى فتخبط خبط عشوا فهو رد على من قال على المصنف
ان الاولى ان يجعل ما جعله وجهين وجها واحدا كما في الكشاف
الاول انهم انتفعوا بهذه الكلمة مدة يسيرة ثم قطعهم الله تعالى بالموت
فوقعوا في ظلمات البعد عن رحمة الله وسخطه وعقابه والثاني انهم
استضاؤا بها مدة ثم اطلع تعالى على اسرارهم فوقعوا في ظلمات الانكشاف
وغيره وهذا كله مراحل عن اعتناء المصنف فانه شامل للوجوه كلها ولا
فرق بينهما الا بالايجاز والاطناب وترك القشر للب اللباب ثم انه في
الكشاف عقب الوجوه بقوله وتنكير النار للتعظيم وتركه المصنف
رحمه الله تعالى راسا فكانه لم يرتض به لما قيل عليه من انه ليس في
محله وكان ينبغي ان يذكر حيث فسر استوقد نارا وايضا فالظاهر
انه للتحقير وان رد بان المشبه به الهدى الذي باعوه وهو امر خطير
يناسب التشبيه بنار عظيمة ولذا اخره ليذكره مع الوجه الاخير وقد

يقال

يقال اضاءة ما حولها وحصول الظلمات بفقدها يدل على عظمها فتامل قوله
لما سدوا اسماعهم الى اخره السد بالمهملتين ضد الفتح والمسامع جمع مسمع
بكسر الميم كمنبر واما مسمع بالفتح فموضع السمع كما في قوله فانت بمرأى
من سعاد ومسمع والمسمع هنا كما قال الراغب خرق الاذن وهو الانسب
بالسد وفي القاموس المسمع كمنبر الاذن كالسامعة وما قيل المسمع هنا
يحتمل لان يكون جمع مسمع بالفتح وهو موضع السمع بمعنى القوة
السامعة عدول عن المعروف في كلام العرب وكتب اللغة من غير
داع مع انه غير ملايم لكلام المصنف رحمه الله تعالى والاصاخة بصاد مهملة
والف يليها خاء معجمة الاستماع يقال صاخ له واصاخ اذا استمع وهو
متعد باللام والمصنف عداه بالى لما فيه من معنى الميل وقوله ينطقوا
به السنتهم مضارع من الانطاق كما في قوله انطقنا الله اي جعلنا ناطقين
والنطق يضاف للسان ولصاحبه يقال نطق زيد او لسانه وكلاهما
حقيقة لغة والالسنة كارغفة جمع لسان وهو الجارحة المعروفة
ويتبصروا من التفعل معطوف على ينطقوا قوله جعلوا كانما ايفت
الى اخره جواب لما وهذا هو الذي في النسخ الصحيحة باتصال ما الكافة
بكان المشبه وهو الموافق لما في الكشاف وفي بعضها كانها بضمير
المونث والاولى اصح رواية ودراية وهذه تحريف من الناسخ والضمير
للقصة او المشاعر وانما قال كان لانها ليست مؤفة لكنها لما لم تستعمل
فيما خلقت له جعلت بمنزلة الماوف والمشاعر جمع مشعر بفتح الميم
وكسرها موضع الشعور او الته والمراد بها الحواس الظاهرة وايفت
مجهول اف كقال وقيل اذا اصابته افة وفي القاموس الافة العاهة
او عرض مفسد لما اصابه بوايف الزرع فهو موف ومييف على خلاف
القياس لان فعله لازم وفي افعال السرقسطي اف القوم اوفا دخلت
عليهم مشتقه ويقال في لغة ايفوا وقال الكسايي طعام موف
اصابته افة وانكرا بو حاتم موف انتهى وفيه كلام في كتابنا شرح
الدرة قوله وانتفت قواهم القوى بالضم جمع قوة كغرفة وغرف
وهي في الاصل ضد الضعف وهي معنى تصدر به الافعال الشاقة

عن الحيوان وهذا المعنى له مبدؤ ولازم فمبدوه القدرة وهي كونه بحيث
ان شاء فعل وان شاء ترك واللازم الامكان ثم نقلت في اصطلاح الحكما
والمتكلمين الي كيفية راسخة هي مبدا التغير من اخر الى اخر وقسموها
الى انواع معروفة عندهم ومنها القوي النفسانية وهي محركة ومدركة
والمدركة مدركة في الظاهر وهي مبدا الحواس الخمس الظاهرة ومدركة
في الباطن كالحس المشترك وهي ايضا خمس ويدخل في المحركة القوة
القوة الناطقة التي هي مبدؤ التكلم ولهذا زاد المصنف ما ذكر على ما
في الكشاف لانه قال كانما ايفت مشاعرهم وانتقصت بناها التي بني
عليها الاحساس والادراك لان ما ذكره المصنف رحمه الله شامل للقوة
الناطقة بخلاف ما في الكشاف لخروجه عن الحواس والمشاعر ولذا ذهب
شراحه الى انه عد آلة النطق من الحواس وادخلها فيها تغليبا ولك
ان تقول ان البنى بضم البا او كسرها وهو ما بني عليه الاحساس
والادراك هو القوى لانها اساس الادراك وغيره فيكون موافقا لكلام
المصنف رحمه الله وان كان ما ذكره المصنف اظهر فهو لم يقصد الرد
عليه وانما اوضحه وفسره وهذا هو الحق وان اطبق شراح الكشاف
وارباب الحواشي على خلافه فان قلت كيف يقال انهم ابوا ان ينطقوا بالحق
وقد كانوا ينطقون به وان لم يواطئ قلوبهم كما نطق به قوله تعالى واذا لقوا
الذين امنوا قالوا الى اخره ولذا عدوا منافقين قلت قد قيل النطق لا ينافي
الابا لانه يجامع ارتكابه اضطرارا فيصح سلب الاستنطاق مع النطق
والاحسن ان يجعل قوله بكم بيانا لانه تكلمهم بالحق في حكم العدم فهم ملحقون
بمن لا يقدر على النطق راسا والحق ان الحق شامل لكل حق وهم ساكتون
عن اكثره فلا حاجة لشي مما تكلفوه وفي اطلاق المشاعر والقوى
تنبيه على ان ما ذكر من الصمم والبكم والعمى على سبيل الاختصار
في البيان والاعتماد على فطنة السامع والمراد انه كناية عن اختلال
جميع المشاعر والقوى وتقديم الصمم لانه اذا كان خلقيا يستلزم البكم
واخر العمى لانه كما قيل هنا شامل لعمى القلب الحاصل من طرق المبصرات
والحواس الظاهرة وهو بهذا المعنى متاخر لانه معقول صرف

ولو

ولو توسط حل بين العصا ولحاءها ولو قدم لاوهم تعلقه بلا يبصرون
الترتيب على وفق حال الممثل له لانه يسمع اولا دعوة الحق ثم يجيب ويعترف
ثم يتامل ذلك ويتبصر قوله كقوله صم الى اخره هو من قصيدة لقعنب
احد بني عبد الله بن غطفان وهو من شعر الحماسة واولها ٭ ٭
ما بال قوم صديق ثم ليس لهم ٭ عهد وليس بهم دين اذا ائتمنوا مثل العصافير احلاما ومقدرة
لو يوزنون بزف الريش ما وزنوا ٭ ان يسمعوا ريبة طاروا بها فرحا مني وما سمعوا من صالح دفنوا
صم اذا سمعوا خيرا ذكرت به ٭ وان ذكرت بشر عندهم اذنوا جهلا علينا وجبنا عن عدوكم
لبئست الخلتان الجهل والجبن ٭ وروى بسوء بدل قوله بشر وهو الذي اختاره
المصنف رحمه الله اي هم صم على انه خبر مبتدا محذوف كانه قال هم صم
اي يتصامون عما ينسب اليه من الخصال الصالحة ويقال للمعرض عن
الشي هو اصم عنه وعلى ذلك قوله اصم عما ساءه سميع لما سره فكانه قال
ومتى ذكرت بشر اذنوه وعلموه ويقال اذن لكذا ياذن كعلم يعلم قال
وسماع ياذن الشيخ له وحديث ان يكون اشتقاقه من الاذن الحاسة كما قاله
الامام المرزوقي رح في شرح الحماسة وقد فسر اذن بعلم وادرك كما سمعته
والشراح فسروه هنا باستمعوا واصغوا وقال الراغب اذن استمع نحو واذنت
لربها وحقت ويستعمل في العلم الذي يتوصل اليه بالسماع قوله اصم عن
الشي الى اخره اصم صفة مشبهة واسم افعل تفضيل ويعدى بعن لما فيه
بطريق التضمن من معنى الاعراض او الذهول وهو كقوله ولي اذن عن الفحشا
صما وتقديره انا اصم او هو اصم ان كان في وصف نفسه او في مدح غيره وفي
البيتين شاهد على استعمال الصمم في عدم الاصغا والاستماع كما في الاية
الكريمة والاطلاق ضد التقييد وهو في الاصطلاح استعمال اللفظ في معناه
حقيقة كان او مجازا والضمير المونث لقوله صم بكم عمي باعتبار انها الفاظ
والطريقة تانيث الطريق المعروف والمراد بها الاسلوب والنهج
والتمثيل يراد به التشبيه هنا وله معان اخر قوله اذ من شرطها
الى اخره لما ذكر ان الصم واخويه لم يرد بها الحقيقة لسلامة مشاعرهم
وقواهم وانه على طريقة التمثيل اي التشبيه لا الاستعارة بين مانعها
وهو فقد شرطها من ذكر طي المستعار له اي المشبه بحيث يمكن

حمله على المستعار منه والمشبه به لولا قيام القرينة وفي الكشاف انه تخلف
فيه والمحققون على تسميته تشبيها بليغا لا استعارة لان المستعار له مذكور
وهم المنافقون والاستعارة انما تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له ويجعل
الكلام خلوا عنه صالحا لان يراد به المنقول عنه والمنقول اليه لولا دلالة
الحال او فحوى الكلام انتهى والحاصل انه اذا ذكر الطرفان حقيقة او حكما
ففيه ثلاثة مذاهب لاهل البيان والمحققون على انه تشبيه بليغ
وذهب بعضهم الى انه استعارة واخرون الى جواز الامرين كعبد اللطيف
البغدادي في قوانين البلاغة وهذا امر مفروغ عنه مفروقة بما لا فائدة
في اعادته وتسميته تشبيها ظاهر ووصفه بالبلاغة لما فيه من حمل المشبه
به على المشبه حتى كانه هو بعينه في الاكثر وعدل المصنف رحمه الله
عما في الكشاف من انه لولا القرينة الحالية او المقالية صلح لارادة المنقول
عنه والمنقول اليه الى انه لولا القرينة امكن الحمل على المستعار منه فقط
اشارة الى ما اورده الشراح عليه من انه اذا عدمت القرينة لا يصلح
اللفظ للمعنى المجازي واجيب بانه صالح له في نفسه مع قطع النظر عنه
فلا معنى لاشتراط عدم ما في هذه الصلاحية ثم انه قدس سره قال
بعد ما ذكر الظاهر انه خلو الكلام المشتمل على ذكر اللفظ المستعار
عن ذكر المستعار له مصحح بصلوح المستعار لان يراد به معناه المجازي
اذ لو اشتمل على ذكره ايضا تعين المعنى الحقيقي فلا يكون صالحا للمعنى
المجازي وان عدم قرينة المجاز مصحح لان يراد به معناه الاصلي الذي هو موضوع له
يتعين المعنى المجازي فلا يكون صالحا للمعنى الحقيقي فالخلو المذكور
شرط لصلوح ارادة المعنى المنقول اليه وعدم تلك القرينة شرط
لصلوح ارادة المعنى المنقول عنه فالمجموع متعلق بصلاحية المعنيين
على التوزيع ولو قدم ذكر المنقول اليه كان اولى وقد يقال كون الكلام
مع عدم القرينة صالحا لارادة المعنى المجازي مبني على ادعاء دخول المشبه
في جنس المشبه به حتى كانه من افراده فيصلح له لفظه كما يصلح لافراده
الحقيقية واشتراط نفي القرينة انما هو لصلوح ارادة المعنى الحقيقي
ورد عليه انه يلزم ان لا يكون للخلو عن ذكر المستعار له مدخل في الصلاحية

المذكورة

المذكورة الا ان يجعل عبارة عن ذلك الادعاء ولا خفاء في بعده عن الافهام
جدا ثم ان الكلام وان كان ظاهرا في الاستعارة المصرحة الا انهم نقلوا
فيه المكنية بناء على مذهب الزمخشري فيها والمصنف رحمه الله تبعه
كما سياتي تحقيقه في تفسير قوله تعالى ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه
فلا حاجة الى السؤال والجواب المذكور في شروح الكشاف واعترض عليه
بانه ليس في عبارة المصنف ما يدل على مدخلية الخلو في الصلاحية
بل يدل على اشتراط تلك الصلاحية مع الخلو في حقيقة الاستعارة
ثم انه لا يخفى ان الاية من قبيل قولنا الحال ناطقة وهذا لا يحتمل التشبيه
بل هو استعارة تبعية لا يقال يجعل الصم البكم العمي من قبيل الاسماء
فهو من التشبيه لانا نقول يبقى الكلام في مثل جعلناهم حصيدا خامدين
حيث صرح المصنف فيه بالتشبيه ويمكن ان يقال انه نظيره بلفظ
مثل اي مثل من فيصير تشبيها وان لم يقدر فهو استعارة فالكلام
يحتمل كليهما فلا يتم طي ذكر المشبه بالكلية في الاستعارة التبعية ولذا لم
يشترط صاحب المفتاح في الاستعارة طي ذكر المشبه على الاطلاق اقول
هذا زبدة ما هنا من القيل والقال والذي يميط عن وجهه نقاب الاشكال
ان ما ذكره الفاضل المحقق تبعا للطيبي ومن مشى على اثره من الشراح
كلام لا غبار عليه وما اورد عليه من انه يلزم ان لا يكون للخلو عن ذكر المستعار
له مدخل في الصلاحية المذكورة غير مسلم فانه اذا ادعي ان للاسد
فردا متعارفا وهو معروف وغير متعارف وهو الشجاع كان صالحا
لكل منهما في نفسه فاذا لم يخل عنه الكلام فقد صرح باحد فرديه فيه
فيدل على انه المراد منه اذا حمل عليه مثلا فلا يحمل فرد على غيره فاذا
خلا عنه كان صالحا لكل منهما فالخلو شرط لصحة الادعاء والشمول لهما
لا انه عبارة عنه كما قاله واستبعده ولا حاجة الى ما دفع به مما مر
كما لا يخفى ثم ان ما اعترض فيه في نحو الحال ناطقة من ذكر الطرفين
في الاستعارة التبعية وانه لا يمتنع في مطلق الاستعارة مناف لما
صرحوا به كيف لا وقد عرف السكاكي الاستعارة بان يذكر احد طرفي
التشبيه ويراد به الاخر كما في التلخيص وهو مبني على ان الحال مشبهة

بالمتكلم والناطق وليس كذلك في التحقيق وان اوهمه كلامهم ولو كان كذلك
لم يكن تبعية فانها شبه فيها الدلالة بالنطق واستعير الثاني للاول
ثم سرى منه لما اشتق منه فكيف يرد ما ذكره لمن تدبر حق التدبر
وسياتي عن قريب تحقيقه **قوله** كقول زهير هو زهير بن ابي سلمى بضم السين
الشاعر المشهور وهذا البيت من قصيدته المشهورة وهي احدى المعلقات
السبعة التي اولها • امن ام اوفى دمنة لم تكلم • بحومانة الدراج فالمتثلم
وقال سافتقي حاجتي ثم اتقي • عدوي بالف من ورائي ملجم • فشد ولم ينظر بيوتا كثيرة
لدى حيث القت رحلها ام قشعم • لدى اسد شاكي السلاح مقذف • له لبد اظفاره لم تقلم
وفي رواية الاصمعي متقاذف بدل مقذف وقال شبه الجيش بالاسد اي له
اقدام كاقدام الاسد وحده كحدته واظفاره لم تقلم اي حديد شكس ويقال
للاسد اذا اسن هو ذو لبد اي على ظهره شعر قد تلبد وشاكي السلاح حديد
السلاح انتهى وقال ابن السيد في المقتضب شاكي السلاح معناه حاد
السلاح شبه في حدته بالشوك ويقال شاك بكسر الكاف وضمها فمن كسرها
جعله منقوصا مثل قاض وفيه قولان فقيل اصله شايك فقلب كهار
واشتقاقه من الشوكة وقيل اصله شاكك من الشكة وهي السلاح فاجتمع
مثلان فابدلوا الثانية يا للتخفيف واعلوه اعلال قاض ومن ضمه
ففيه قولان احدهما ان اصله شوك فانقلبت واوه الفا وقيل هو
محذوف من شايك فقالوا جرف هار بضم الرا وفيه لغة ثالثة شاك
بتشديد الكاف من الشكة بكسر الشين وتشديد الكاف من
الشكة بكسر الشين وتشديد الكاف وهي السلاح والات الحرب
انتهى وفي الكشف انه نظير ما يدل عليه فحوى الكلام لان شاكي السلاح
ما يدل على ذلك لا من دلالة الحال كما قيل والظاهر ان اسدا فيه
مستعار للرجل الشجاع فهو مثال للاستعارة المنفية في قول الشيخين
لا استعارة وليس نظيرا لما نحن فيه وقول الاصمعي انه مستعار للجيش
لذكره في البيت الذي قبله فالاسد فيه بمعنى الاسود هنا الا انه خلاف
الظاهر وقال ابن الصايغ المراد به هرم ممدوح زهير وجعل في الكشف
شاكي السلاح قرينة لا ينافي ما في كتب المعاني من انه تجريد لان التجريد

قد يكون

قد يكون قرينة وقال بعض المتاخرين ما كان اشد اختصاصا بالمشبه
فهو قرينة وما زاد عليها يكون تجريدا وقيل ما يسبق الى الذهن قرينة
وغيره تجريد وقد يجعل الكل قرينة اهتماما ومقذف اسم مفعول
من التقذيف مبالغة في القذف وهو الطرح والرمي او متقاذف
اسم مفعول من فاعلة على الرواية الاخرى السمين الكثير اللحم من قولهم
ناقة مقذوفة باللحم ومقذفة كانها رميت به وقيل المراد انه يرمى به
في الوقائع والحروب لشجاعته والاول اشهر عند اهل اللغة وعلى هذا
هو تجريد وعلى الاول ترشيح وقيل انه ليس بتجريد ولا ترشيح
ولبد كعنب بلام وبا موحدة ودال مهملة جمع لبدة كسدرة وهي الشعر
المتراكم على رقبة الاسد وقيل على كتفيه ويقال هو امنع من لبدة
الاسد للقوي الممتنع واظفار جمع ظفر بضمتين معروف والتقليم
قطع الاطراف وقصها ومنه القلم لقطع طرفه اولانه معد للقطع ولم
تقلم ليس لنفي المبالغة بل للمبالغة في النفي كقوله تعالى وما هم بمؤمنين
وقيل ان الاسد موصوف بكلال الاظفار فاذا اتصف بالقلم اتصف بكلاله
فنفي التقليم نفي للقلم اصلا كما قيل في قوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد وتقليم
الاظفار كناية عن الضعف وعدمه كناية عن القوة ومن الناس من
جعله ترشيحا للاستعارة قيل وفيه ان التقليم لا يختص بالاسد المشبه
به حتى يكون ترشيحا وقيل انه تجريد لان الوصف بعدم التقليم انما
يكون لمن هو من شانه وهو الانسان وقيل انه ليس ترشيحا ولا تجريدا
لان عدم الضعف مشترك الا ان يقال المراد ان التقليم ليس من شان
جنسه ولا من عادته فتامل **قوله** ومن ثمة ترى المفلقين الى اخره
ثمت بفتح الثا المثلثة وتشديد الميم المفتوحة للاشارة الى المكان في اصل
وضعها واختلف هل هي اشارة الى البعيد او القريب فتجوزوا بها في المعاني
في كلام المصنفين لكونها منشا لما ذكر معها فكانها مكانه وفسروها بقولهم
من اجل ذلك او من اجل هذا فمن تعليلية وقيل ابتدائية وقد ترسم ثمة بها
السكت لانها تلحقها في الوقف وقيل انها للتانيث وهو لغة فيها والمفلقين
جمع مفلق اسم فاعل وهو من ياتي بالفلق بالفتح او بكسر فسكون وهو

الامر الغريب العجيب وهو يكون بمعنى الداهية من الفلق وهو الشق
والمراد البلغا الواصلين الى اعلا مراتب البلاغة التى تدهش سامعها
وتحيره وكذا السحرة جمع ساحر من السحر وهو مجاز انهاية البلاغة كما فى
الحديث ان من البيان لسحرا وفيه كلام مذكور فى شروحه وضرب
الصفح عبارة عن الاعراض والتناسى وسياتى تحقيقه فى قوله
تعالى افنضرب عنكم الذكر صفحا ويرى من الرؤية البصرية او العلمية
اى تشاهده وتحققه اى لان الاستعارة لا تكون الا اذا ترك
المستعار له لفظا او تقديرا فان المقدر كالمذكور كما فى هذه الاية فاذا كان
كذلك تناسوا التشبيه المستدعى لذكر الطرفين عند الحذف وادخال
المشبه فى جنس المشبه به حتى كانه لا تشبيه كما فى قوله ويصعد
الى اخره فان العلو المكانى استعير لرفعة القدر وجعل كالحقيقى الذى
يتوهم ان له حاجة فى السما صعد لها وقد يفعلون ذلك مع التصريح
به ايضا كقول العباس بن الاحنف • هى الشمس مسكنها فى السماء •
فعز الفواد عزاء جميلا • فلن تستطيع اليها الصعود • ولن تستطيع اليك النزولا •
كما يدريه من يتتبع كتب علم المعانى قوله ويصعد الى اخره هو من قصيدة
لابى تمام الطايى يرثى بها يزيد بن خالد الشيبانى اولها •
نعاء الى كل حى نعاء • فتى العرب اختلط ربع الفناء • ومنها
فما زال يفرع تلك العلاء • مع النجم مرتديا بالعماء • ويصعد حتى يظن الجهول
بان له حاجة فى السماء • الى اخرها وهى قصيدة طويلة ويفرع بمعنى
يعلو بفاء وراء مهملة من فرع المنبر والجبل اذا صعده واصله الصعود
الى فروع الشجر وفى رواية بدل يصعد يرقا ويروى ايضا حتى يظن
حتى لظن باللام الابتدائية او هى جواب لقسم كما فى شرحه للتبريزى والشاهد
فى استعارة يصعد حيث بنى عليها ما بعدها كما سمعته ايضا كذا قاله
قدس سره وغيره من شراح الكشاف وهو الذى عناه المصنف تبعا
للكشاف وفى الكشف فروع العلى مستعار من فروع المنابر والجبال
ثم بنى عليه فانبنى على الفروع الحقيقى فجعله ذاهبا فى جهة العلو
قاصدا نحو السما لغرض وهكذا شان كل استعارة ترشيحه انتهى

نجعل

نجعل قوله يصعد الى اخره ترشيحا للاستعارة فى قوله يفرع الى اخره والعما
بفتح العين والمد السحاب الرقيق وارتداده جعله كالرداء وجعل الظان
جهولا لادعائه انه لا حاجة له لان الله علاه واغناه بجده وسعده فلا
يقال ان الانسب بالادعا فى المدح ان يقول الخبير ويروى منزلا بدل
حاجة واعلم ان ما ذهب اليه صاحب الكشاف هو التحقيق لكنه لا يناسب
المقام الا بتكلف بعيد جدا قوله وههنا الى اخره يعنى ان الطرفين لا يشترط
فى التشبيه ذكرهما بالفعل بل يكفى الذكر ولو تقديرا وقرينة فان المقدر
المنوى كالمذكور كما انه لا يضرا لذكر مطلقا بل على طريق القصد فلو كان
ذكره غير مقصود بالذات لم ينافى الاستعارة كما قرروه فى نحو قوله
لا تعجبوا من بلى غلالته قد زر ازراره على القمر وقوله اسد الى اخره
هو من شعر لعمران بن حطان راس الخوارج يخاطب به الحجاج وكان هم
باخذه وقتله واعد لذلك عدته وهو من شعر هو بتمامه كما فى كامل المبرد
اسد على وفى الحروب نعامة • فتخا تنفر من صفير الصافر • هلا كررت على غزالة فى الوغا • لوغا •
بل كان قلبك فى جناحى طاير • غشيت غزالة جحفلة بفوارس • تركت فوارسه كامس الدابر •
والشاهد فى قوله اسد فانه تشبيه لا استعارة لذكر الطرفين تقديرا فيه
اى انت اشد كما فى الاية الكريمة فهو فى حكم المنطوق وفى ذكر البيت اشارة الى انه
لا ينافى التشبيه ان يذكر بعد المشبه به ما يشعر بانه ليس بمعناه
الوضعى كقوله على هنا وفى الحروب المتعلق بنعامة وغزالة ممنوع من
الصرف لانه علم امراة رجل من الخوارج مشهور يقال له شبيب وكان
الحجاج قتله فلما اخبره لامراته وكانت من الشجاعة بمنزلة عجيبة
لم يعهد مثلها فى النسا فلبست درعا وتقلدت بسيف ورمح وركبت
فى ثلاثين فارسا من الشجعان الخوارج وكانت نذرت ان تغزو الحجاج
بالبصرة نهارا وتصلى فى جامعها بسورة البقرة ففعلت ذلك وبالبصرة
اكثر من ثلاثين الف مقاتل وهرب الحجاج منها ولم يبرز فلح فى هذا
الشعر لفضها وعير الحجاج بها والنعامة طاير معروف بالجبن وشدة
الهرب والفتخا المسترخية للجناحين اللينة المفاصل وهو من صفاتها
والصفير صوت بغير حروف والصافر الريح او كل صوت والظاهر

الثاني وكررت بمعني رجعت ويروي برزت بدله والوغا اصله الاصوات
المرتفعة المختلطة ثم به سمي الحرب وهو المراد وغشيت بمعني نزلت
وحملة مرة الحمل من قولهم رجل ذو حملة اي مبالغ فيما يفعله والمعنى
ذات حملة كما في الكشف والتشبيه باس الدابر اي الماضي في العدم
حقيقة او حكما وكون قلبه في جناحي طاير من بليغ الكلام وبديعه لانه
عبارة عن ذهابه فارا وقلبه في غاية الخفقان من شدة خوفه وهذا
لا يدرك حسنه الا من رزقه الله ذوق حلاوة العربية وهو تصوير
لفراره مرعوبا وفي الكشف فنحا من باب التصوير كيقولون بافواههم
وقال بعض المتاخرين كما رايته بخطه بل هو لبيان وجه الشبه على طريق
الاشارة لترتيب الحكم على المشتق وفيه نظر وفنخا بفا ومثناة فوقية
وخا معجمة ممدودا واعلم انه اذا ذكرا الطرفان كما مر وعمل الثاني فيهما كما في
البيت المذكور فهذه مسئلة مقررة في علم النحو والمعاني والتفسير وقد ذكرت
في كتاب سيبويه وقال في التسهيل لا يتحمل غير المشتق ضميرا ما لم ياول
بمشتق خلافا للكسائي وفي شرحه لابي حيان اذا اول تحمل ضميرا كمررت
بقوم عرب اجمعون وبقاع عرفج كله بتاكيدا لضمير المستتر لتاويله بفصحا
وخشن فاذا اسند الي الظاهر رفعه كما قال سيبويه في نحو مررت
برجل اسد ابوه ومنه قوله كان لنا منها بيوتا حصينة مسوحا
اعاليها وساجا كسورها برفع الظاهر لتاويله بمشتق اي سود وكثيف
واجاز الكسائي وبعض الكوفيين ذلك في الجامد وان لم ياول واستبعده
ابن مالك وقال ينبغي ان يحمل على ما كان لمسماه معنى لازم بين اللزوم
كالاقدام والقوة للاسد انتهى وقال بن مالك ايضا في شرح كافيته
لو اشرت الي رجل وقلت هذا اسد لكان لك فيه ثلاثة اوجه تنزيله
منزلة الاسد مبالغة دون التفات الي تشبيه وقصد التشبيه بتقدير
مثل ونحوه وعلى هذين لا ضمير فيه والثالث ان ياول لفظ اسد بصفة
وافية بمعنى الاسدية فيجري مجري ما اول به فيرفع الضمير والظاهر
وينصب الحال والتمييز وهو مجاز على هذا دون ما قبله هذا زبدة
ما قاله النحاة كما قرره شراح التسهيل في باب المبتدا والخبر والذي

على

على المعاني مبني عليه فقال المحقق السعد اسم المشبه به وان ذكر معه
ما يشعر بانه ليس في معناه كعلي في اسد علي تشبيه فليس النزاع
فيه لفظيا بل مبني على انه في معناه الحقيقي حتى لا يستقيم الا بتقدير نحو
الكاف ويكون تشبيها او في معنى المشبه كالرجل الشجاع فيكون
استعارة ويصح الحال وهو المختار عندي كما يشهد به الاستعمال فان
معنى اسد علي مجتري صايل ومعنى نعامة جبان هارب ومعنى الطير
اغربة عليه باكية وتقول هو اخي في اسمو قال بن مالك اذا قلت هذا
اسد مشيرا للسبع فلا ضمير فيه واذا قلته مشيرا الي الرجل الشجاع
ففيه ضمير لانه ماول بما فيه معنى الفعل وقال قدس سره تعلق
على بملاحظة ما يلزمه من الجراة لا لانه في معنى مجتري صايل والا كان
مجازا مرسلا وفات معنى التشبيه بالكلية كما في زيد شجاع او مجتري
وما قيل من ان اسدا في زيد اسد مستعمل في المشبه وهو الرجل الشجاع
مردود بان هذا المجموع ليس مشبها بالاسد فان الشجاعة خارجة
عن الطرفين اتفاقا فالحق ان اسدا مستعمل في معناه الحقيقي وحمل
على زيد لادعا انه من افراده مبالغة ولو قدر فيه الاداة فاتت المبالغة
ثم قد يلاحظ ما يلزم معناه الحقيقي من الجراة فيعمل كما في نحو رايت
رجلا اسد ابوه اما لقصد معنى المشابهة اولا عتبار اللازم سوا
جعل تابعا او مستعملا فيه اللفظ وبقي هنا بحث وهو انه لا نزاع في ان
التقدير هنا هم صم لكن ليس المستعار له حينئذ مذكورا لانه
لبيان احوال مشاعر المنافقين لا ذواتهم ففي هذه الصفات استعارة
تبعية مصرحة فلا يختلف فيها لاستعارة مصادرها لتلك الاحوال
ثم اشتق منها فان اجيب بجعلها في عداد الاسما نافاه قوله الا ان هذا
في الصفات وذاك في الاسما او بان هم صم في قوة حال اسماعهم الصمم
فتحال مستغنى عنه فان لعنت مما استعارة قطعا وتقديره اسماعهم
مما هو في قوة الحال الا ان يقال تشبيه ذوات المنافقين بذوات
الاشخاص الصم متفرع على تشبيه حالهم بالصمم فالقصد الي اثبات
هذا الفرع اقوي وابلغ كان المشابهة بين الحالين تعدت الى الذاتين

فحملت الاية على هذا التشبيه برعاية المبالغة في اثبات الافة وهو
غاية ما يتكلف هنا هذا زبدة ما قاله الفاضلان وقد قيل عليه انه
ان اراد بكون الشجاعة خارجة عن الطرفين خروجها عن حقيقتها
النوعية فمسلم لكنه غير مفيد وان اراد الخروج من حيث كونه مشبها
به فغير مسلم اذ لا اتفاق على خلافه لظهور ان المشبه ليس زيدا
نفسه بل باعتبار جراته كما ان المشبه به ليس الاسد نفسه بدون
ذلك الاعتبار ولو كان مستعملا في معناه الحقيقي كان جامدا محضا وان
لوحظ فيه تبعية معناه الحقيقي ما يلزمه من نحو الجراة وامكان هذا
القدر كاف في العمل في الظرف دون غيره لانه يكفيه رايحة الفعل
ولذا اضطر اخر افنانا او مستعملا فيه اللفظ فالتحقيق ان اسدا مجاز
عن شجاع بقرينة الحمل كما في رايت اسدا يرمي فالمراد ذوات مبهمة شبهة
بالاسد ولا يلزم منه سوق الكلام لاثبات ان زيدا هو تلك الذات المشبهة
بالاسد لان المأول بشيء لا يعطي حكمه من كل وجه بل هو مسوق لادعاء
الاتحاد بينهما ولو لزم ذلك لزم كون معنى رايت اسدا يرمي رايت رجلا
شجاعا يرمي وظهر عدم الفرق بينهما فيما يتعلق بالعرف الا ان سوق
هذا لاثبات الروية لتلك الذات وهذا لادعاء الاتحاد بينهما وقيل
ايضا ان الشجاع في قوله كالرجل الشجاع قيد للمشبه لا جزوه حتى
يكون المشبه مركبا فليس بمناف لقولهم ان الشجاعة خارجة عن
الطرفين مع ان الحق ان الشجاعة ليست قيدا ايضا لشيء من
الطرفين لان المقصود نقل الشجاعة الكاملة من المشبه به
الى المشبه والظرف متعلق بمضمون الكلام بحسب المآل اي مجترى
كاملا ويتفرع عليه ان المتبادر من العبارة تعلق الظرف بالمشبه على
وجه التقيد به بل بالمشبه به على تقدير التشبيه لا الاستعارة اقول
اذا عرفت ان هذه المسالة مما حققه المتقدمون على اختلاف
فيها وان من مسايل الكتاب وكان القول ما قالت حذام وكان منشا
اختلاف النحاة العمل واختلاف اهل المعاني قصد البليغ عرفت ان
الحق ما قاله الفاضل المحقق لقوة اساسه وسطوع نبراسه

فالنزاع ليس بلفظي لابتنايه على ما ذكروه مما يختلف فيه مثل الاسد
لفظا بعمله ومعنى بالتجوز فيه لاستعماله في غير معناه وما اورده عليه
المدقق ليس بشيء وان لاح وروده في النظرة الاولى فقوله انه عمل باعتبار
ما يلزمه من الجراة مبني على قول الكساي الضعيف المستبعد عندهم
كما عرفته وقوله انه اذا كان مستعملا في معنى مجترى صايل كان مستعملا
في لازم معناه فهو مجاز مرسل لا استعارة خيال فارغ لانك اذا قلت
في زيد اسد انه ما دل بما ذكر ومعناه رجل مجترى كالاسد فلا مرية
في انه استعارة لصحة ذلك التشبيه وترك المشبه فيه بالكلية
وانما لم يذكر الرجل اعتمادا على اشتهار الجراة والصولة في صفات العقلاء
وفي بعض كتب اللغة ما يقتضي انه حقيقتها وقوله زيد شجاع ليس
نظير ما ذكره بل نظيره زيد رجل شجاع كالاسد وقوله المجموع ليس مشبها
بالاسد غير مسلم ولا يلزمه التركيب مع التعبير عنه بالاسد وقوله
ان الشجاعة خارجة عن الطرفين اتفاقا ليت شعري من اين جاء
هذا الاتفاق فعلى هذا قد شبهت الرجل الشجاع بالاسد في شدة بطشه
واهلاك مقابله وان كنت تزعم ان قوله قد يلاحظ معناه الحقيقي من الجراة
الى اخره مع انه لا طايل تحته مناقض لما قبله فانه اذا كان مستعملا
في معناه الحقيقي كيف يجوز استعماله في لازم معناه الا ان يريد انه
كناية حينئذ وهو مع تكلفه مبني على القول الضعيف كما مر واعلم
بعد ما ارتفع الغين عن العين ووضح الصبح لذي عينين ان ما ذكره
قدس سره من البحث الذي استصعبه حتى جعل الاسنة له مركبا
وسلمه له من مشى خلفه ليس بوارد ايضا وما افسده فيه اكثر مما
اصلحه وحسن ظننا بالسلف لا نقول به هنا لانه ناشي من عدم
اعمال النظر في مطاوي كلامهم لان الضمير المقدر راجع للمنافقين السابق
حالهم وصفاتهم وتشهيرهم بها حين صاروا مثلا فكانه قيل هولاء
المتصفون بما مر صم الى اخره على ان المستعار له ما تضمنه الضمير
الذي جعل عبارة عن المتصفين بما مر والمستعار ما تضمن الصم
واخويه من قوله صم الى اخره فقد انكشف المغطى من الطرفين وليس

هذا ابعد مما مر في قولهم استطي الجهل وبهذا اضمحلت الشبهة من غير حاجة
الى ما ذكر من التعسفات واما ما ذكرنا آنفا مما اورده عليه البعض من قوله
ان اراد بكون الشجاعة خارجة الى آخره فمع انه لا طايل تحته وقوله ان
الشجاعة داخلة في الطرفين من حيث التشبيه لا وجه له لانه على ما ادعاه
من ان الطرفين زيد والاسد كيف يكون هذا وهو خارج عنهما وان كان
لازما لهما ولو لم يكن هذا من ارخا العنان في مجاراة الخصم كان غير
صحيح ايضا وكذا ما قيل من ان الشجاع جنس للمشبه لما قدمناه لك
فلا تكن من الغافلين وانما سحبنا اذيال البيان لما في هذا المقام من العقد
التي لم يحلها اسنان الاقلام ففي الزوايا خبايا وفي الرجال بقايا قوله
هذا اي الامر هذا او خذ هذا وها اسم فعل بمعنى خذ وذا مفعول
وهذا وان استغنى عن التقدير بعيد مع مخالفته الرسم والاشارة الى
التفسير المذكور بقوله لما سد واسماعهم وقوله اذا جعلت الضمير الى آخره
المراد بالضمير المقدر هنا مبتدا وهو هم صم الى آخره لا هو والضمير في قوله
بنورهم كما توهم لبعده لفظا ومعنى لانه قد فرغ عنه فعلى هذا يكون
هذه محصل ما سبق واحاله لانه تمثيل لحالهم وهو عبارة عن جميع ما مر
من احوالهم السابقة وقد علم من قوله لا يشعرون ولا يبصرون انهم صم
عمي ومن كونهم يكذبون انهم لا ينطقون بالحق فهم كالبكم ومن كونهم غير
مهتدين انهم لا يرجعون ووجه الترتيب ما مر فلا يرد عليه ما قيل من
ان التمثيل انما يفيد عدم الابصار واما الصمم والبكم فلا . يجاب بانه يعني
سلك حالهم في التحير بالمستوقد فافاد تحيرهم في المحسوس والمعقول
ولم يذكر سفههم وكونهم عن العقل بمعزل لانه مفروغ عنه وهذا
نظير الختم على السمع والبصر المستلزم للختم على اللسان في قصة الكفار
وسقط ايضا ما قيل انه يرد عليه ان نتيجة التمثيل كونهم عميا لا غير وانه
على تقدير صحته المناسب تقديم العمي وقوله فذلكة التمثيل ونتيجته
قيل عطف النتيجة على الفذلكة تفسيري والظاهر ان بينهما مغايرة
اعتبارية فان كان اجمالا لما قبله فهو فذلكة وان كان ما قبله منساقا
اليه ومستلزما له فهو نتيجة له ولذا قدره بعضهم بقوله فهم صم الى آخره

والحاصل

والحاصل ان حالهم المضروب لها المثل وسعيهم الخاسر اداهم الى فقد الحواس
والتوى ووقوعهم في قفار لا يرجع من ضل فيها والفذلكة عبارة عن اجمال
الامور ماخوذة من قول الحاسب بعد ما يملي مفردات ما يحسبه فجملة
ذلك كذا فتركب هذا اللفظ من بعض حروفه وتسمى هذا عند الادبا
نحتا كقوله حوقله وبسملة وهو مقصور على السماع وهذه اللفظة
لم تسمع من فصحا العرب الذين يحتج بكلامهم وانما احدثها المولدون
كما قال المتنبي لتسقوا لنا نسق الحساب مقدما واني فذلك
اذا اتيته موخرا واعلم ان الجملة الواقعة موقع النتيجة وردت بالفا
ودونها في كلام الفصحا فالاول كقوله تعالى وواعدنا موسى ثلاثين ليلة
واتممناها بعشر فتم ميقات ربه اربعين ليلة والثاني كقوله
فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة لان
استلزام ما قبله له او تضمنه له بالقوة منزل منزلة المتحد معه فيقتضي
ترك العطف ومغايرتها لما قبلها وترتبها عليه ترتب النتاج والفرع على
اصله يقتضي اقترانها بالفا وهذا هو المعروف في الاستعمال وهي بدونها
مستانفة او حالية وعلى الاول لا محل لها فمن قال انها لا تكون الا مع الفا
وهي بدونها لا يدري من اي انواع الجمل هي فقد قصر فيما قدر قوله
وان جعلت لمستوقد الى آخره اي اذا جعلت هذا من تتمة التمثيل
على انه داخل فيه لا حاجة الى اعتبار التجوز فيما ذكر اذ لا مانع من الحقيقة
وهي الاصل فلا يعدل عنه بدون مقتضي يقتضيه والتمثيل لا يقتضي
تحقق الممثل به في الخارج بل يكفي فرضه وان امتنع عادة كما في قوله
اعلام ياقوت نشرن على رماح من زبرجد فلا يرد عليه ما قيل من انه
من المعلوم ان من انطفت ناره ووقع في ظلمة شديدة مطبقة
لا يحصل صمم ولا بكم ولا عمى فالظاهر انها مجازات لا حقائق وان هذا
الوجه بعيد ولذا لم يلتفت له في الكشاف وشروحه وحملوه من
احوال المنافقين سواء كان ذهب جوابا ام لا ولا حاجة الى الجواب
عنه بان من وقع في ظلمات مخوفة هائلة ربما اداه ذلك الى الموت
فضلا عن فقد الحواس الا ترى ان من حبس زمانا في مطمورة

مظلمة قد يذهب بصره ويبتلي بامراض حارة ينتقل منها الساده والذي
دعى المصنف الى اعتبار هذا قراءة النصب فانها تعيينه على الجواب سوا بوزه
اشارة الى انه مرجوح عنده فلا غبار عليه حتى ينقض قوله عبا خالت
حواسهم وانتقضت قواهم هذا لعبارة الزمخشري السابقة وتقرير تفسيره
وبيان القوى فيها والانتقاص لعله افتعال من النقض بمعنى الهدم او الحل
فهو استعارة يقال نقضت البنا نقضا اذا هدمته والنقض بكسر
النون وضمها المنقوض من البنا ونقضت الحبل اذا نقضت ما فتل منه
ومنه يقال نقض ما ابرمه اذا ابطله فانتقض هو بنفسه وقوله
بالنصب على الحال هو احد الوجوه فيه وقد جوز ان يكون ثاني مفعولي
ترك بنا على جواز تعديته لمفعولين او على تعدد ما هو خبر في الاصل
او منصوبا على الذم واصل الصمم لصلابة الحاصلة وقوله من اكتناز
الاشيا اي اجتماعها وتداخلها ومنه الكنز والقناة الرمح ونوصفها بها هما
لصلابتها ولذا قال الظرف القايل لا تقتبس سر الملوك فخولهم صم الرماح تميل للاصفا
وصمام القارورة بكسر الصاد المهملة ما تسد به لمنعها ما فيها بتداخله
والصماخ بالكسر ايضا خرق الاذن وقوله لا تجويف فيه تفسير لقوله
لقوله مكتنز في قوله سببه الى اخره اشارة الى ما ذكره الاطبا من ان
الصمم ان يخلق الصماخ بدون تجويف هو كالنواع المشتمل على الهوا
الراكد الذي يسمع الصوت بتموجه فيه قالوا وقد يكون له تجويف
لكن العصب لا يودي قوة الحس فما ذكره المصنف رحمه الله احد
تسميه وكانه اقتصر عليه لان الاصل الغالب ولكن لا يخفى انه لا يناسب
جعله حالا مما قبله فانه خلقي لا عارض لسبب الظلمة كما تنار وهو غفلة
لان المعنى كالصم والتفسير للمشبه به فان لم تبلغ الافة عدم الحس
فهو يسمى طرشا عند الاطبا وان اختلف اهل اللغة في تفسيره قوله
والبكم الخرس بفتحتين فيهما وهذا قول لاهل اللغة كما في المصباح
وقال الراغب الابكم هو الذي تولد اخرس فكل ابكم اخرس وليس كل اخرس
ابكم وقد يقال هو تفسير للمراد منه هنا وقوله عامي شانه اشارة الى
انه من تقابل العدم والملكة واطلاقه على عدم البصيرة مجاز وظاهر كلام

بعضهم

بعضهم انه حقيقة فيه ايضا قوله لا يعودون الى الهدى الى اخره هذا
بيان لارتباطه بما قبله على الوجوه السابقة والى ان رجع كعاد يتعدى
بالى ويتعدى واذا كان لازما فمصدره الرجوع كما هنا ولا متعديا مصدره
الرجع كما في قوله عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا وعن تدخل على
المتروك والى على الماخوذ والى الاحتمالين اشاره بقوله الى الهدى
وعن الضلالة وهو على كون الضمير راجعا للمنافقين وقوله او فهم
يتحيرون اشارة الى جعل الضمير للمستوقدين وبينه على تقدير الى وسكت
عن تقدير عن لظهوره اي لا يرجعون عما هم فيه وقيل انه اشارة الى انه
نزل منزلة اللازم بالنظر الى متعلقه كما انه لازم في نفسه وهو كناية
عن التحير وقوله لا يدرون مستانف لبيان تحيرهم وقوله لا يرجعون
وان عم الحيرة وعدمها والعام لا دلالة له على الخاص فهو يدل على ذلك بقرينة
السياق والسباق قيل الوجهان المتقدمان على الوجه الشبه في التمثيل
مستنبط من قوله اولئك الذين اشتروا والثالث على انه من قوله ذهب الله
بنورهم كما مر واعتبار التعلق انما هو على تقدير ان يكون قوله فهم لا يرجعون
من تتمة قوله اولئك الذين اشتروا الى اخره وما بينهما اعتراض فتامل قوله
والفا للدلالة الى اخره اشارة الى ان هذا متفرع ومتسبب عما قبله على
الوجوه كلها لا انه على الاطلاق لا يرجعون عن المتعلق السابق وترك
التعرض لمعناها على التنبيه كما توهم والاحكام السابقة اما اشتراء
الضلالة بالهدى والعمى وما معه من الظلمة وغيرها والاحساس لامتناع
وعدم الرجوع لانه اعمى لا ينظر شيا وابكم لا يسال عنها واصم لا يسمع صوتا
من صوب مرجعه فيهتدي به وهو على الوجهين ظاهر ايضا وقوله
لتحيرهم ناظر الى المنافقين واحساسهم الى المستوقد او بالعكس كما
قيل فهو شامل لهما لا مختص بالمستوقد وترك التعرض لحال المنافق
لانه يعلم بالمقايسة عليه كما قيل وجملة لا يرجعون خبر به وقيل انها دعائية
والدعائية تكون فعلية كارحمنا ويرحمك الله ويرحمه الله واسمية
قوله عطف على الذي استوقد الى اخره في الكشاف ثنى الله سبحانه في شانهم
بتمثيل اخر ليكون كشفا لحالهم بعد كشف وايضاحا عقب ايضاح وكما

يجب على البليغ في مظان الاجمال والايجاز ان يجمل ويوجز فكذلك الواجب عليه
في موارد الاشباع ان يفصل ويشبع انشد الجاحظ يرمون بالخطب الطوال
وتارة وحي الملاحظ خيفة الرقباء وقوله عطف على الذي خبر مبتدا اي هو
عطف وهكذا وقعت العبارة في جميع النسخ وكان الظاهر ان يقول
عطف على كمثل الذي استوقد الا انه تسمح فيها اعتمادا على ظهور المراد
فاقتصر على جزئه المعين له لعدم تكرره وكلامه ناطق به وقيل
في توجيهه انه اشارة الى انه من عطف مفردات على مفردات فالكاف
مرفوع المحل معطوف على الكاف الاولى ومثل المقدر معطوف على مثل مرفوع
السابق والصيب على الذي استوقد بتقدير ذوي وانما عدل عن الظاهر
لافادة كمال الارتباط بين الجملتين بارتباط مفرداتها وانه لا بد من اعتبار
لفظ مثل مقدرا في النظم كما سيأتي واليه اشار بقوله ذوي صيب ولا يخفى
ما فيه من التعسف الذي يأباه الطبع السليم وعطف الكاف وحده
غير مستقيم وان ايده بعضهم بنقله عن مكي والكواشي والحق الجاري
على نهج الصواب ان يقال انما عبر المصنف بما ذكر لانه المقصود بالعطف
التخييري اولا وبالذات لان الكاف اداة تشبيه والمثل بمعنى القصة
كالعنوان والفهرست لما بعده فكانه يقول انت في تمثيل حال هؤلاء
بالخبار ان شئت مثلتها بالذي استوقد نارا وان شئت بذوي صيب
مظلم برعد وبرق فتدبر قوله اي كمثل ذوي صيب الى اخره في الكشاف
المعنى كمثل ذوي صيب والمراد كمثل قوم اخذتهم السماء على هذه الصفة
فلقوا منها ما لقوا ثم قال لولا الراجع في قوله يجعلون اصابعهم في اذانهم
لكنت مستغنيا عن تقديره اي تقدير ذوي صيب الذي هو جمع ذو
بمعنى صاحب بحذف النون للاضافة وتبعه المصنف فيما ذكر وقال
المدقق في الكشف الظاهر من كلام السكاكي ان يقدر المضاف لان
المقصود تشبيه الصفة بالصفة لا الصفة بالذوات وهو حق
لان التركيب انما استفيد من تشبيه القصة بالقصة اما ان ذي
القصة في الاول هم المنافقون وفي الثاني اصحاب الصيب فمما لا نزاع
فيه وتحريره ان تقدير مثل لا بد منه للعطف السابق وحينئذ

يقدر ذوي لاستقامة اضافة المثل لها الا ان التشبيه يسوق الى ذلك
هذا وان امكن اضافة القصة الى كل من الاجزاء التي لها مدخل فيها لكن
الاضافة الى اصحابها حقيقية والى الباقي مجازية وقد نص المصنف
في قوله تعالى كمثل الذين ينعقون الى اخره على انه لا بد من حذف
المضاف اي مثل نعقتهم او كمثل باذ ر حبه لكن المصنف منع هاهنا
كون التشبيه سابقا الى ذلك وهو حق وذكر سببا واحدا من موجبات
حذف المضاف ولم يمنع ان يكون ثمت موجب اخر او موجبان ورده
الفاضل المحقق وقال نفس التشبيه لا يقتضي تقدير شيء وضماير
يجعلون الى اخره لا يقتضي الا تقدير ذوي لكن الملائمة للمعطوف عليه
والمشبه يقتضي تقدير مثل وما قيل من انه لا بد منه فيه نظر لان
كلام المصنف صريح في انه لا موجب لتقدير المضاف سوى طلبية
الضمير مرجعا وانما احتاج في الابيتين الى تقدير المضاف اليه لانه
تدصرح في جانبي المشبه والمشبه به بلفظ مثل بمعنى الحال والقصة
فلا بد من اضافته الى ما يستقيم فيه ان يقال هذا الحال ذاك
فليتامل ولا خلاف بين الزمخشري والسكاكي كما قاله المدقق الا انه
اقتصر على احد وجهي التشبيه لانه ابلغ وسيأتي لهذا تتمة
ان شاء الله قوله واو في الاصل للتساوي في الشك اي للتساوي
الواقع في الشك في النسبة المتعلقة بها وهو احد المذاهب للنحاة
فيها والثاني انها مشتركة بين معاني نحو العشرة على ما بينوه والثا لث
انها لاحد الامرين او الامور في الخبر والانشاء وهو الذي اختاره في
المفصل تبعا لما في الكتاب وارتضاه محققوا النحاة كما في المغني
وقوله للتساوي في الشك احسن من قول النحاة للشك لما فيه من
تحقيق المعنى والتمهيد لتوجيه التجويز المذكور بعده فلا يتوهم
ان معنى الشك تساوي وقوع النسبة او لا وقوعها عند العقل
فالتساوي في الشك الى معناه التساوي في التساوي وهو لغو من
القول كما قيل وهو لظهوره مستغن عما ذكره من التوجيه فان
قلت قوله قدس سره انها كلمة شك على هذا فتختص بالخبر

لا يظهر صحة وقوع الشك كثيرا في غيره كقولك ازيد عندك او عمرو مستفهما
عما شككت فيه والاستفهام انشاء من غير مرية قلت هذا مما صرح به
النحاة وقد قال الرضي قالوا ان او اذا كانت في الخبر فلها ثلاثة معان
الشك والابهام والتفصيل واذا كانت في الامر فلها معنيان التخيير
والاباحة ولهذا لما قالوا انها حقيقة في الشك جعلوها بعد الامر والنهي
مجازا ولما قالوا انها موضوعة لاحد الامرين قالوا انها تعم الخبر وغيره
كما صرح به في المفصل فهذا عندهم معنى غير حقيقي اوالجملة خبرية
فيه والاستفهام في الحقيقة في المتعلق وكذا الشك وكما صرحوا باختصاص
الشك بالخبر صرحوا باختصاص التخيير والاباحة بالامر والطلب وخالفهم
فيه ابن مالك وبعض النحاة فذهبوا الى ورود ذلك في الخبر الا ان اكثره
ورد في التشبيه كما في هذه الاية وفي قوله تعالى فهي كالحجارة او اشد
قسوة اي باي هذين شبهت فانت مصيب وان شئت فيهما جميعا
وعليه قول ابن مقبل ❊ يهززن للمشي اوصالا منعمة ❊ لبيد
هز الجنوب ضحى عيدان يبرينا ❊ او كاهتزاز رديني تداوله ❊ ايدي التجار فزادوا متنه لينا
قوله لما تسع فيها الى اخره هذا معنى ما في الكشاف من قوله استعيرت للتساوي
في غير الشك وذلك قولك جالس الحسن او ابن سيرين تريد انهما سيان
في استصواب ان تجالسهما وهو جواب عن سؤال تقديره اذا كانت او
موضوعة للتساوي في الشك الوارد في الخبر فما وجه استعمالها مع
الامر وغيره من الطلب وارادة غير ذلك بلا شك فاجاب بانه وارد
على التوسع والتجوز وفي شرح الهادي اولما كانت لتساوي المشكوك فيه
جاءت للتساوي من غير شك على الاتساع وقول الزمخشري استعيرت
ان حمل على ظاهره فالعلاقة المشابهة بان شبه التساوي في غير
الشك بالتساوي الواقع فيها الا انه قيل ان الاظهر ان المراد بالاستعارة
الاستعارة اللغوية كما اصطلح عليه اهل الاصول فانه مجاز مرسل
من اطلاق المقيد على المطلق كالمشفر للشفة والمتبادر من ظاهر
كلامهم هنا انه او بتسميه كما يفيد الشك والابهام يفيد التخيير او
الاباحة وانه مستفاد منها لا من عرض الكلام كما في التلويح وشرح

المفتاح وارتضاه بعض المحققين وايده بانه نسب تارة لاو واخرى للامر
وذهب كثير الى خلافه وقال كيف يكون ذلك من الامر وقد ورد في الخبر كما مر
وفي المغني التحقيق ان او موضوعة لاحد الشيئين او الاشياء وهو الذي
يقوله المتقدمون وقد يخرج الى معنى بل والى معنى الواو واما بقية المعاني
فمستفادة من غيرها ومن العجب انهم ذكروا ان من معاني صيغة
افعل التخيير والاباحة ومثلوه بنحو خذ من مالي درهما او دينارا وجالس
الحسن او ابن سيرين ثم ذكروا ان او تفيدهما ومثلوا بالمثالين المذكورين
لذلك انتهى واشار العلامة بقوله استصواب الى ان الامر هنا ليس
للوجوب بل الندب والاستحباب فعلى هذا قد تجوز باو الموضوعة للتساوي
في الشك عن مطلق التساوي فيما سيق له الكلام وحينئذ فاذا دل الامر
على الطلب الاستحبابي ودلت كلمة او على تساويهما في تلك المطلوبية
وكلاهما امر وضعي وليس معنى تعلق ذلك الطلب بشيئين على حد سواء
الا تخيير المخاطب فيهما او اباحتهما له والمفيد لمجموع هذا المعنى صيغة
الامر ولفظ او فقد علم ان هذا منطوقه لا مفهوم التزامي على هذا القول
خلافه على القول الاخر فلهذا تراهم يضيفونه تارة الى الامر وتارة الى
او لان لكل منهما مدخلا فيه فلا وجه للاعتراض عليه والعجب من
صاحب المغني كيف يعجب منه ولا خلاف في وروداو لهذه المعاني
كلها لاحد من النحاة وانما الخلاف بينهم هل هي موضوعة للتساوي
في الشك مجاز في غيره او موضوعة لاحد الامرين شامل لاكثرها
او هو مشترك بينها واذا دار الامر بين التجوز والاشتراك اختلف
اهل الاصول في الارجح والاولى كما فصل في محله فذهب الزمخشري
هنا الى احد القولين وفي المفصل الى الاخر فلا تعارض بين كلاميه
كما توهمه الطيبي والى هذا اشار المدقق في الكشف **قوله** ولا تطع
منهم اثما او كفورا اشارة الى ما مر ايضا من وقوعها بعد النهي لغير
التساوي في الشك توسعا وفي الكشاف ومنه قوله تعالى ولا
تطع منهم اثما او كفورا اي الاثم والكفور متساويان في وجوب عصيانهما
وقال المصنف رحمه الله او للدلالة على انهما سيان في استحقاق

العصيان والاستقلال به كما سياتي تحقيقه ثمت والحاصل انها على هذا التجوز تدل على انهما متساويان في كون طاعتهما ممنوعة منهيا عنها وعصيانهما واجب مطلوب والتساوي في المنع والحرمة تقتضي حرمة اطاعة كل واحد من القبيلين وحرمة اطاعتهما جميعا بالضرورة اذ لو انتهى عن احدهما دون الاخر لم يتساويا في ذلك كما لا يخفى فلا ترد الاية على من ذهب الى هذا المذهب وانما يشكل بحسب الظاهر على من قال انها موضوعة لاحد الامرين كما في المنفصل ولذا قال في الايضاح استشكل بعضهم او في هذه الاية بانه لو انتهى عن احدهما لم يمتثل ولا يعد ممتثلا الا بالانتهاء عنهما جميعا ومن ثمة حملت على معنى الواو والاولى ان تبقى على بابها وانما جاء التعميم من النهي الذي فيه معنى النفي لان تقديره قبل وجود النهي تطيع اثما او كفورا اي واحدا منهما فورد النهي على ما كان ثابتا فالمعنى لا تطع واحدا منهما فالتعميم من النهي وهي على بابها لانه لا يحصل الانتهاء عن احدهما حتى ينتهي عنهما بخلاف الاثبات فانه قد يفعل احدهما دون الاخر وهذا معنى دقيق علم منه ان التعميم لم يجي منها وانما جاء من جهة المضموم اليها وقال قدس سره ان تفسيره النهي عن الطاعة بوجوب العصيان بناء على ان النهي عن الطاعة مال الامر بالعصيان فيكون المعقول متعلقا بالنفي كانه قيل اعص هذا او ذاك فانهما يتساويان في وجوب العصيان وذهب بعضهم الى ان كلمة او هاهنا على بابها اي لاحد الامرين وانما جاء التعميم في عدم الاطاعة من النهي الذي في معنى النفي اذ المعنى قبل وجود النهي تطيع اثما او كفورا اي واحدا منهما فيعم وقيل هي بمعنى الواو وانما يصح اذا اعتبر عطف النفي على النفي لا المنفي على المنفي كما قيل ويرده ما ذكره في سورة الانسان من انه لو قيل لا تطعهما لجاز ان يطيع احدهما واذا قيل لا تطع احدهما علم ان الناهي عن طاعة احدهما جميعا انهى كما يعلم من تحريم التافيف تحريم الضرب وحاصله ان العطف بالواو يفيد النهي عن الجمع دون كل واحد وباو يفيد النهي عن كل واحد منفردا صريحا ومعا بطريق الاولى وقيل عطف النفيين على الاخر

يفيد

يفيد تحقق احدهما بلا عموم وعطف المنفي على المنفي باو يفيد العموم في النفي والعطف بالواو على العكس من ذلك فلذا جعل كلام الظاهر مبني على العطف بين على النفيين فكان وجه ذلك ان العامل في النسق يقدر من جنس عامل المعطوف عليه وهو قول للنحاة وان الاية من عطف الجملة على الاخرى بحسب المعنى كما ذكر في قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات الاية ثم ما ذكره في سورة الانسان مبني على انه من عطف المفردات على الانسحاب بلا تقدير كما هو الظاهر لكن ما ذكره كانه لتوجيه جعل او بمعنى الواو وتصحيح له فلا يكون مردودا بما في سورة الانسان قلت هذا زبدة ما قاله النحاة وعطف عليه من بعدهم بالرد والقبول وهو من الكنوز المدخرة في خزائن العقول وفيه مباحث منها انه قدس سره جعل تفسير النهي عن الاطاعة بوجوب العصيان لانه ماله وفرع عليه كون المعمول متعلقا بالنفي ونحو منه في شرح الفاضل ايضا وظاهره ان النهي ماول بالنفي وهو العامل في المعمول وليس كذلك والذي جنحوا اليه في هذا ما ذكر في الاصول من ان المطلوب في النهي الذي تعلق النهي به انما هو فعل ضد المنهي عنه فاذا قلت لا تتحرك فمعناه اسكن لان المكلف انما يكلف بما هو مقدور له والعدم الاصلي ليس بمقدور وخالف الجمهور فيه ابو هاشم والغزالي بناء على انه ليس بعدم محض بل عدم مضاف متجدد ومثله مقدور وهذه المسئلة قريب من قولهم النهي عن الشيء امر بضده وفي الفرق بينهما وتحقيق ادلتهم كلام لا يهمنا هنا ومنها ان ما نقله عن البعض هو كلام ابن الحاجب في الايضاح وهو مبني على القول المنقول عن النحاة كما مر لا على ما ارتضاه المفسرون تبعا للزجاج وذكر بعض ارباب الحواشي له في تحقيق ما في الكشاف خلط لاحد المسئلتين بالاخرى وانما ذكره قدس سره تتميما للفائدة وتنبيها على ما ذكر ومنها ان ما ذكره بعض الفضلاء في توجيه عطف النفي اذا كان بمعنى الواو وابتناؤه على ما قاله من عطف الجمل او المفردات بالانسحاب

كلام في غاية الخفا والتشويش وكذا ما قالوه من رده بما ذكره الزمخشري في
سورة الانسان وقد ذكر بن مالك في التسهيل ان او في الاية بمعنى ولا
فقال وتوافق ولا بعد النهي والنفي ومثل شراحه للنهي بهذه الاية وللنفي
بقوله تعالى ولا على انفسكم ان تاكلوا من بيوتكم او بيوت اباءكم الاية
فتدبر **قوله** ومن ذلك قوله او كصيب الى اخره هذا معنى قوله في
الكشاف معناه ان كيفية قصة المنافقين مشبهة بكيفيتي هاتين
القصتين وان القصتين سواء في استقلال كل واحد منهما بوجه
التمثيل فبايتهما مثلتها فانت مصيب وان مثلتها بهما جميعا فكذلك
يعني ان او هاهنا استعارة لمطلق التساوي والتسوية في الاباحة
بطريق الاباحة لا التخيير وقد فرقوا بينهما بانه في التخيير لا يملك
الجمع بينهما بخلاف الاباحة ورد هذا ابو حيان في البحر وقال الظاهر
انها للتفصيل ولا ضرورة تدعو الى كون او للاباحة وان ذهب اليه
الزجاج وغيره من النحاة لان التخيير والاباحة انما يكونان في الامر
وما في معناه وما هنا خبر صرف فهو مردود كالقول بانها بمعنى الواو
او للشك بالنسبة للمخاطبين او للابهام بمعنى بل وليس ما ذكره
بوارد لان النحاة اختلفوا في او التي للاباحة او التخيير فقيل انها
تختص بالطلب وذهب كثير من النحاة الى انها لا تختص به فتكون
في الخبر كثيرا وهو مذهب الزمخشري كما صرح به في الكشف وقال
في المغني ذكر بن مالك ان اكثر ورود او للاباحة في التشبيه نحو
فهي كالحجارة او اشد قسوة والتقدير نحو فكان قاب قوسين او ادنى
فلم يخصها بالمسبوقة بالطلب انتهى وقد انطقه الذي انطق كل شيء حيث
قال وما في معناه لانه ماول بالامر اي مثله بهذا او بهذا ويكفيك من
القلادة ما احاط بالعنق فتدبر **قوله** وانهما سوا في صحة التشبيه
الى اخره اشارة الى انها وان صارت لمطلق التساوي بغير شك الا ان
المراد التساوي في صحة التشبيه في الجملة لا التساوي من جميع
الوجوه لان التشبيه الثاني ابلغ من الاول لدلالته على فرط الحيرة
وشدة الهول وفظاعته ولذا اخره فانهم قد يتدرجون من الاسهل

الاهون

الاهون الى الاغلظ الاهول كما في الكشاف وستراه عن قريب وليس
المراد بقوله في التمثيل بهما انه يجوز ان يجعل مجموع الايتين تمثيلا
واحدا كما زعمه بعضهم وقال انه وجه اوجه وفضله بما ترى كثير
من ذكره فان كلمة او واعادة الكاف تاباه ولذا قال بعض الفضلا
ان المراد ان حال المنافقين شبيهة بالحالتين المذكورتين واذا
كان كذلك صح التشبيه بهما جميعا بان يذكر الحالتان معا ويشبه
حال المنافقين بكل منهما او يذكر احدهما فقط ويشبه حالهم بها وليس
المعنى انه يصح ان يشبه بالمجموع من حيث هو مجموع **قوله** والصيب
فيعل من الصوب الى اخره هذا هو الصحيح عند النحويين وفيعل
بفتح الفا وكسر العين يكون صفة كسيد وميت واسم جنس كصيب
وكونه فعيلا كطويل فقلب تكلف وهذا الوزن يكون في المعتل وبفتح
عينه في الصحيح كصيقل وضيغم وقال الامام المرزوقي ان ياه
للنقل من المصدرية الى الوصفية في الاصل واذا كان صفة فهو بمعنى
نازل او منزل فلذا اطلق على المطر والسحاب وقيل انه لوجود معنى
النزول فيهما وهو من الصوب والصوب له معان منها النزول
والمطر ومنه الصيب بمعنى المطر والسحاب ويكون بمعنى
الصواب وبمعنى الجهة كما في قولهم صوب الصواب ذكره في المصباح
وعليه قول الحريري رجوت ان يعرج الى صوبي وفي الاساس لثت
على صوب فلان واويه اي على طريقته ووجهه وقوله يقال
للمطر وللسحاب اي يطلق على كل منهما وهو يحتمل للوصفية والاسمية
كما عرفته **قوله** واسحم دان الى اخره هو مصراع من قصيدة طويلة اولها
اتاركة تدللها قطام / وضنا بالتحية والكلام

ارسماً جديدا من سعاد تجنب ۰ عفت روضة الاجداد منه فيثقب
عفا انه ريح الجنوب مع الصبا ۰ واسحم دان مزنة متصوب
هكذا روي وروي كما ذكره المصنف واسحم دان صادق الرعد صيب
وعلى الاول لا شاهد فيه واختلف في قايله فقيل انه للنابغة الذبياني
من قصيدة مدح بها النعمان بن المنذر وقيل للشماخ وهو شاعر مخضرم
اسمه معقل وقيل الهيثم بن ضرار بن حرملة بن صيفي وهو شاعر مشهور

وهذا ما وقع في بعض الحواشي وهو تخلط منه فان ما ذكره شمراخ وان
وافقه وزنا وورديا وعنى بمعني انمحى وخرب وليس هو من العفو بمعنى
الصفح كما قال عفى الله عن قوم عفا الصبر عنهم فلو رمت ذكري غيرهم خرّ بانتم
والاي جمع اية او كتمر وتمره بمعنى الاثر والعلامة وريح الجنوب والطب
معروفان وقد وقع بدل ريح في النسخ نسج بتشبيه اختلاف
هبوبهما بنسج الحايك كان احدهما سدي الاخرى لحمة وقريب منه قول
البحتري في بعض قصايده يا دمنة جاذبتها الريح بهجتها
تبيت تنشرها طورا وتطويها لا زلت في حلل للغيث ضافية
ينيرها البرق احيانا ويسديها والضمير في قوله عفا ايه للمنزل
او للرسم المذكور قبله واسحم بمعنى اسود مرفوع معطوف على قوله
نسج وهو صفة للسحاب والاسود منه ممطر ففيه اشارة الى ان
ذكره المطر مما غير الديار ايضا وداني بمعنى قريب من الارض وهكذا
يوصف السحاب المملوء ماء كما قال يكاد يلمسه من قام بالراح
وصادق الرعد براء وعين ودال مهملات اي اذا رعد امطر فكانه
وعد برعده وهو استعارة حسنة ولذا جعله بعض محبته الشعر
كما قال خيالك يا ترنة الهادي الرسول حبا ينطق الرعد بادمن فم السحب
ووقع في بعض الحواشي الوعد بالواو بدل الراء وفسره بانه يفي بوعده
للديار وهو حسن ايضا الا اني اظن الرواية خلافه والاستشهاد
بالبيت للثاني وانما استشهد له لان المعروف انه بمعنى المطر
ولذا لم يثبته لشهرته والاية تحتملها كما سيأتي والاحتمال لا ينافي
كون احدهما اشهر واظهر وما قيل ان الاسحم عبارة عن المطر
النازل خطوطا مستقيمة كالسدى والريحان بمنزلة اللحمة
ولذا قيل ان الصيب في البيت يحتمل المطر فليس بنص في ارادة
السحاب كلام من لم يدر مقاصد العرب في اشعارها ومن احال
على الذوق فقد احال على ملي وقيل ظاهر عبارة المصنف انه
في البيت محتمل لكل من المطر والسحاب ويحتمل ان يكون ناظرا
للسحاب لقربه ولتبادره من الصفات المذكور قوله وفي الاية

يحتملها

يحتملها اي المطر والسحاب والاحتمال لا ينافي الترجيح لاحدهما وفي قوله
وتنكيره لانه اريد به نوع من المطر شديد اشارة ما الى ترجيح كونه
بمعنى المطر كما لا يخفى والتنكير فيه للتنويع والتعظيم ولا مانع من
الجمع بين معنييه ويحتمل ان التنويع من التنوين والشدة من صيغة
الصفة المشبهة وان كان المشهور فيها الدلالة على الثبوت لا على التهويل
والتعظيم وان كان لا مانع منه وما قيل ان المصنف رحمه الله حمل التنكير
على النوعية لان الصيب نوعان شديد وضعيف والاولى جعل تنكيره
للتعظيم وانما اختار النوعية لاشتمالها على معنى العظمة ولذا وصف
النوع بالشدة الا ان هذا مناف لقوله والاية تحتملها كلام ناشئ من
قلة التدبر وفيما قررناه لك كفاية وانما رجح المصنف تفسيره بالمطر
على عادة السلف في ترجيح التفسير المأثور وهذا كما قال السيوطي
اخرجه ابن جرير من عدة طرق عن ابن عباس وابن مسعود ومجاهد
وعطا وقتادة وغيرهم من غير اختلاف فيه قوله وتعريف السما الى
اخره يعني ان السما يطلق على السما الدنيا وعلى الغمام كما تطلق على جميع
طبقاتها وعلى كل ما علاك من سقف وغيره وتطلق على المطر ايضا كما في
قوله اذا نزل السما بارض قوم وتطلق على كل جانب من سما الدنيا سانت
لتطرين اقطارها وهو المراد هنا والافاق بالمد جمع افق بضمتين
يطلق على كل ناحية من نواحي الارض ومنه افاقي بالمد جمع افق بضمتين
يطلق على واقفي للمسافر وعلى كل ناحية وجانب من السما وسطبق
بضم الميم وكسر البا مشددة ومخففة بمعنى محيط وشامل واخذ
بالمد اسم فاعل بدل او عطف بيان لمطبق من الاخذ واصل معناه
التناول ويكون بمعنى الامساك كالاخذ بالخطام واللجام وبمعنى
الحوز والتحصيل هذا هو المعنى الحقيقي وما يقرب منه ثم انه
تجوز عن معان اخر كالاحاطة والستر لانه من شان المحوز الماخوذ
وهو المراد هنا كما في قول الفرزدق اخذنا بافاق السما عليكم لنا
حبلاها والنجوم الطوالع فهو تصوير حرك هنا ثم بين المصنف رحمه الله
تعريف السما على وجه يتضمن فايدتها ودفع السوال وهو ان

كل صيب مطرا كان او سحابا من السما فلا حاجة لذكره وان كان السّما
بمعنى الافق وتعريفه للاستغراق افاد فايدة سنية وهي ان السحاب
محيط بجميع جوانبهم وكذا المطر النازل عليهم منصب من كل اطرافهم
ففيه مع الدلالة على قوته تمهيد لظلمته واجاد المصنف رحمه الله
اذ عقب التنكير بالتعريف على نهج ارح فيه ما ذكر **قوله** ومن بعد ارض
الى اخره هو بيت هكذا فاوه لذكراها اذا ما ذكرتها ومن بعد ارض بيننا وسما
وهو كما في الكشاف دليل على اطلاق السما على افق من افاقها واوه
وروى آه وكلاهما اسم فعل مبني على الكسر بمعنى التوجع ويوصل
بمن واللام وقال قدس سره اي توجعت لذكر الحسنة ومن بعد
ما بيني وبينها من قطعة ارض وقطعة سما تقابل تلك القطعة
الارضية فنكرهما اذ لا يتصور بينهما بعد جميع الارض والسما ولما صح
اطلاقها على كل ناحية وافق منها جيء بها معرفة باللام لتفيد العموم
وتدل على انه غمام مطبق ولو نكرت لجاز ان يكون الصيب من بعض الافاق
قلت هكذا فسروه ولا يخفى ان تباعد مسافة الارض والتنجع
لها في غاية الظهور واما تباعد ما يقابلها من السما ففي غاية البعد
عن مواطن الاستعمال وما ذكروه معنى لا حاصل له فالظاهر ان هذا
جار على ما عرف في التخاطب اذا وصفوا الشي بغاية التباعد قولا
بينهما ما بين السما والارض فاصله ومن بعد كبعد ارض وسما فاقام
المشبه به مقام المشبه مبالغة واما ما قيل من انه انما ذكر سماع
انه لا يزيد على ما افاده بعد الارض لانه كما يكون موانع الوصول
في الارض يكون من السما كشدة البرد والحر والامطار فبعده عن
التساوق بعد ما بين السما والارض **قوله** امد به ما في صيب الى اخره
خبرا اخر كقوله تعريف السما وامد بمعنى قوى واكد كما مر في قوله
تعالى يمدهم في طغيانهم وقوله من المبالغة الى اخره بيان لما في صيب
لان تعريفه يفيد المبالغة باطباقه على جميع الافاق كما سبق
انفا وصيب يفيد مبالغة باصله اي مادة حروفه من الصاد المستعلية
المشددة الدالة على شدة نزوله والبا بمعنى البنية والصيغة
لان

لان فيعل صفة مشبهة مفيد للثبوت والدوام المستلزم للكثرة
فسقط ما توهم من ان الثبوت لا يدل على المبالغة كما اشرنا اليه
وتنكيره دال على التهويل والتكثير وقوله وقيل المراد بالسما السحاب
اشار بتمريضه الى ان المرضي عنده تفسيره بالمطر كما مر وقوله
واللام لتعريف الماهية اي على هذا وليس المراد بالماهية الحقيقة
من حيث هي بل في ضمن فرد ما وهو العهد الذهني وانما تعين على هذا
لانه لم ينزل من جميع السحاب ولا من سحاب معين ولا يصح قصد
الاول ادعا للمبالغة كما في جميع الافاق لانه لا يخفى ركاكة ان يقال
نزل عليهم مطر نشد بد من جميع السحاب دون من جميع الافاق
والنواحي فلا حاجة الى ما قيل من ان المصنف ضرب على هذا بقلمه وما
يتوهم من ان المراد بالماهية والحقيقة ما يشمل الاستغراق حتى لا ينافي
ما مر فخبط بما لا يخفى فساده فتامل وما قيل من ان قوله من السما يبطل
ما قيل من ان السحاب ياخذ ماءه من البحر وان ماءه يكون من الخرة
متصاعدة من الارض في الهوى لان نزوله من جهة السما لا ينافي
شيا مما ذكر ولذا تركه المصنف **قوله** ان اريد بالصيب المطر الى اخره
الاضافة في ظلماته لادنى ملابسة لا بمعنى في وتكاثفه بتتابع القطر
لان تلاصق القطرات وتقاربها يقتضي قلة تخلل الهوى المنتشر المستنير
وظلمته بسحمته وسواده لانه لا ظلمة له في نفسه كالمطر وقوله مع ظلمة
الليل اي منضمة اليها ولم يقل وظلمة الليل لانها ليست في المطر بل الامر
بالعكس ثم ان الظرف بينه وبين المظروف ملابسة تامة فاستعيرت
الاداة الدالة على تلك الملابسة لمطلق الملابسة الشاملة للسببية
والمجاورة وغيرهما فلا يتوهم انه جمع فيه بين معنيين او معان مجازية
والاحسن ان يقال انها بمعنى مع كما في قوله تعالى ادخلوا في امم فانه احد
معانيها المذكورة في المغني وغيره ولك ان تقول قول المصنف مع ظلمة
الليل اشارة الى هذا وما جعل ظلمة الليل فيه بتبعية الظلمتين الاخريين
تغليبا كما قاله قدس سره ومن تبعه فتعسف لما فيه من تغليب المعنى
المجازي وجعل المجاز على المجاز وظلمة الليل في كلا التمثيلين كالمصرح بها

كما اشار اليه الفاضل المحقق الا ترى قوله استوقد نارا هل يوقد للاضاءة في غير
الليل ما سمعت قولهم في المثل كموقد الشمع في الشمس ولذا قوله واذا اظلم عليهم
قاموا ايكون مثله في سلطان الشمس بالنهار ولكونها ظلمة اصلية
لا ينفك عنها الزمان لم يصرح بها ايجازا فلا يرد عليه ما قيل من ان ظلمة
الليل من اين تستفاد حتى تحتاج الى الجواب بانها من الجمع ومقام المبالغة
فتدبر **قوله** وجعله مكانا للرعد الى اخره اشارة الى ان الظرفية فيها مجازية
بالمعنى السابق لا بمعنى اخر وفي الكشاف اذا كانا في اعلاه ومصبه وملتبسة
في الجملة به فهما فيه الا تراك تقول فلان في البلد وما هو منه الا في جزء يشغله
جرمه ولشراحه فيه كلام لم يصف من الكدر والذي ارتضاه سيما المحققين
انه توجيه لظرفية المطر للرعد والبرق لعدم ظهورها ظهور ظرفية السحاب
لهما بانهما لما كانا في محل متصل به هو اعلاه ومصبه اي السحاب جعلا كانهما
فيه باستعارة في الملابسة شبهت بملابسة الظرفية كما شبهت بها ملابسة
الشخص للبلد واستعملت فيها وليس المراد بالبلد جزؤه وقيل اراد ان المطر
كما ينزل من اسفل السحاب ينزل من اعلاه فيشمل الفضاء الذي فيه الغيم
فهما في جزء من المطر متصل بالسحاب كالشخص في جزء البلد وهذا اقرب
الى المثال وذاك الى عبارة الكتاب وقد تبع فيه الشارح المحقق وتركنا فيه
من ان من الناس من ذهب الى ان المراد بالبلد جزؤه وزعم ان الاعلى
والمصب جزء من المطر وليس بذاك ومنهم من جعله من اطلاق اسم المجاورة
على الاخر والاعلى المصب سحاب والتمثيل لمجرد التلبس والمجاورة ورد
بانه يكون المعنى حينئذ في السحاب رعد وبرق لا في المطر على ما هو
المطلوب ثم قال رد الما في الكشف فان قلت الظلمة والرعد اي الصوت
والبرق اي النارية واللمعان كلها اعراض والعرض لا يتمكن في المكان
الا بنوع توسع من غير فرق بين المطر والسحاب وبين الظلمة والرعد
غاية ما في الباب ان وجه التلبس يكون في البعض اوضح كالرعد
بالنسبة الى السحاب قلت معنى الظرفية التي تفيدها في اعم من ان يكون
على وجه التمكن في المكان كالجسم في الحيز او على وجه الحلول في المحل
كالعرض في الموضوع او على وجه الاختصاص بالزمان كالضرب في وقت
كذا

كذا وظلمة السحمة والتطبيق في السحاب حقيقة بخلاف ظلمة الليل وكذا
تمكن الجسم الذي يقوم به صوت الرعد وبريق البرق حقيقة في السحاب
لا في المطر فاحتيج للتاويل وما ذكره من ان ظرفية المكان والزمان
حقيقة يدل عليها في بالوضع مسلم عند الادبا واما كون ظرفية العرض
في الموضوع كذلك فغير مسلم والظاهر ان اطلاق في على ما ذكره بطريق
الاشتراك اللفظي والمعنوي لا الحقيقة والمجاز كما قيل والذي في الكشف
ان الظرفية الحقيقية اي كون الشي مكانا للاخر لا تراد هنا فانهما
عرضان والتمكن من خواص الاجسام وانما يضاف للعرض بواسطة
معروضه وهو وان لم يرتضه الفاضل فهو الظاهر الموافق لكلام النحاة
وليس قصره الظرفية الحقيقية لنفي الزمانية بل لانه محل النزاع ثم ان علي المكانية
الذي اوقعهم في النزاع قوله اعلاه ومصبه فان ضميريه للمطر واصل
اضافة اسم التفضيل ان يكون لما هو بعض منه فمنهم من ابقاه على
ظاهره فجعل الظرف والمظروف قطرا ومنهم من صرفه عنه وجعله
غير مضاف لبعضه وهو الحق وكانه استعمله ظرفا بمعنى فوق كما ان
اسفل يكون بمعنى تحت من غير تفضيل اي اذا كانا في شي فوقه وهو
منشؤه ومصبه والمراد بمصبه محل ينصب منه لا فيه واليه كما توهم
وفي حواشي ابن الصايغ حكي الشيخ عز الدين عن ابي علي فيه اي في وقته
وقال غيره في مصبه وهو ضعيف لان الرعد والبرق لا يكونان في الارض
وهو وهم لما عرفت واعلم ان المصنف رحمه الله اتى بعبارة اوجز من
عبارة الزمخشري وقصد في تغييرها مقاصد حسنة فعدل عن
قوله مصبه الى منحدره وبضم الميم وفتح الدال المهملة وهو اسم مكان
ايضا لما في عبارة الكشاف من الغموض واحتمال ارادة الارض وهو
فاسد كما مر وحذف قوله في الجملة اذ لا طايل تحته وترك قوله الا تراك
الى اخره لان المتبادر منه ان فلانا في البلد مجاز كما صرح به بعض
شراحه وهو مخالف لما يفهم من العرف وقد صرحوا بان صمت
في الشهر حقيقة في صوم يوم منه كما صرحوا به وقياسه يقتضي
ان هذا حقيقة ايضا كما صرح به في التلويح فقال في الظرف بان

يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا نحو الماء في الكوز وزيد في البلد او تشبيها نحو زيد في نعمة وفي الرمي الظرفية التحقيقية نحو زيد في الدار وهو مما لا خفاء فيه وقد يقال انه تنظير بقطع النظر عن الحقيقة والمجاز فان الكاين في بقعة من البلد يجعل في جميعها لما بينهما من الملابسة الا انه يرد حينئذ ما ذكر على شراحه فتدبر وقد اطلنا هنا تحريرا وتقريرا الا ان فيما ابدعناه ما يجعل ذنب الاسهاب مغفورا ويبدي لعين الانصاف نضرة وسرورا **قوله** وان اريد به السحاب الى اخره ما مر كله على ان المراد بالصيب المطر وقدمه لانه المعروف في اللغة والاستعمال وسحمته بضم السين سواده وظلمته وتطبيقه كون بعضه فوق بعض وفيه تسامح ولم يقل وظلمة الليل لما مر وظلمة الليل مستفادة من النظم كما مر وقيل انه يجوز ان يعتبر ظلمات حصلت من لحاظة الغمام بافاق السما على التمام فان كل افق اذا استتر لسحاب تتراكم الظلمات بلا ارتياب قلت لم يرد شيا على ما ذكروه فان ما تخلف به هو معنى تطبيقه بعينه غاية ما انه جعل جزء الوجه وجها مستقلا وقوله وارتفاعها بضمير المونث لظلمات وفي نسخة وارتفاعه بتذكيره لانه لفظ والمراد ان الظرف هنا لاعتماده على الموصوف يجوز كون المرفوع بعده وهو ظلمات فاعلا له كما يجوز ان يكون مبتدا وفيه خبر مقدم عليه لانه نكرة بخلاف ما اذا لم يعتمد فان للنحاة في جواز كونه فاعلا خلاف فعند سيبويه والجمهور يتعين انه مبتدا وهذا هو المراد لان الفاعلية هنا متعينة بالاتفاق اذ لم يقل به احد من اهل العربية وفي التسهيل اشترط سيبويه مع الارتفاع كون المرفوع حدثا وليس هذا محل تفصيله وما بعد ظلمات مما عطف عليه حكمه حكمه ولم يتعرضوا له لظهوره **قوله** والمشهور ان سببه الى اخره لما ذكر ان حقيقة الرعد الصوت المسموع من السحاب بين سببه بناء على ما اشتهر بين الحكما من ان الشمس اذا اشرقت على الارض اليابسة حللت منها اجزاء نارية يخالطها اجزاء ارضية فيركب منهما دخان ويختلط بالبخار ويتصاعدان معا الى الطبقة الباردة فينعقد ثمة سحابا ويحتقن

الدخان

الدخان فيه ويطلب الصعود ان بقي على طبعه الحار والنزول ان ثقل وبرد وكيف كان يمزق السحاب بعنفه فيحدث منه الرعد وقد تشتعل منه بشدة حركته ومحاكته نار لامعة وهي البرق ان لطفت والصاعقة ان غلظت كذا قرر في حكمة العين ولهم فيه اقوال اخر غير مرضية كما اشار اليه في الشفا وقوله اضطراب افتعال من الضرب اي ضرب بعضه بعضا ولذا فسره بقوله اصطكاكه لانه يكون بمعنى الحركة العنيفة مطلقا ومنه استعير الاضطراب النفساني **قوله** اذا حدتها الريح اصل الحدو من الحدا وهو غنا للعرب معروف تنشط به الابل ثم استعمل بمعنى السوق وهو المراد هنا وفيه استعارة مكنية حسنة لتشبيه السحاب بابل وركاب تساق وهو كثير في كلام العرب كقول بعضهم ركايب يحدوها الشمال زمامها تكف الصبا حتى اتيحت على نجد وفي الحديث كما رواه ابن جرير الرعد ملك موكل بالسحاب يسوقها كما يسوق الحادي الابل وقال الحكما ايضا ان بعض الرياح كالشمال مبردة لحرارة السحاب ويحدث فيه رعدا وبرقا فمثل ما ذكره المصنف رحمه الله تبع فيه الزمخشري والحكما ولا عبرة به والذي عليه التعويل كما قاله الطيبي ما ورد في الاحاديث الصحيحة من طرق مختلفة في السنن ان الرعد ملك والبرق مخراقه من حديد او من نار او من نور يضرب به السحاب وعن ابن عباس رضي الله عنهما الرعد ملك يسوق السحاب بالتسبيح وهو صوته وورد سبحان من يسبح الرعد بحمده وقيل البرق ضحكه وقيل نار تخرج منه اذا غضب وله عدة طرق وروايات ذكرها السيوطي في الدر المنثور ولا شبهة في صحته فنتركه لخرافات الحكما مما لا يليق كما ذهب اليه من كتب على هذا الكتاب والقول بان ما في الحديث تمثيلات مسخ لكلام النبوة نعم لك ان تقول الاجرام العلوية وما في الجو موكل بها ملايكة تتصرف فيها باذن الله وامره كملك السحاب والمطر فاذا ساق السحاب وقطعها حدث من تفريقها اصوات ولمعات نورية مختلطة فتسبح ملايكتها فاهل الله يسمعون تسبيحها معرضين عما سواه والمتشبث باذيال العقل يسمع حركاتها ويرى ما يحدث

من اصطكاكها نتامل **قوله** من الارتعاد الى اخره قيل عليه ان للنحاة
والادباء في الاشتقاق ثلاثة مذاهب كون المشتق منه المصدر وكونه
مطلقا وكون الفعل من المصدر وبقية المشتقات من الفعل كاسم
الفاعل واما اشتقاق المصدر من المصدر فلم يذهب اليه ذاهب
على انه لو قيل به كان المزيد منه ماخوذا من المجرد لا عكسه كالذي
نحن فيه فقيل انه لم يرد به بانه اصله ظاهره لان اصله الرعدة
وانما اراد ان فيه معنى الاضطراب وهذا التسليم للاعتراض وقيل
انه على ظاهره وانما اراد انه مشتق من الارتعاد فان الزمخشري
قد يرد المجرد الى المزيد اذا كان المزيد اعرف واعرق في المعنى المعتبر
في الاشتقاق تحاشيا للغدر من التقدير والوجه من المواجهة وهذا منع
للسوال وقيل من فيه اتصالية والمراد انهما من جنس واحد يجمعهما
الاشتقاق من الرعدة وكذا قوله البرق من البريق وليس فيما ذكر
ما يشفي الصدور فلك ان تقول ان مبناه على تعليل الاوضاع
اللغوية والمعنى ان الرعد وضع لما ذكر لما فيه من الارتعاد وقد
مهد له بذكر الاضطراب وليس المراد انه ماخوذ ولا مشتق من الارتعاد
كما فهموه فمن ابتنا يبه والتقدير مصوغ من مادة دالة على الارتعاد
ومثل هذا التقدير غير منكر في كلام اهل العربية **قوله** وكلاهما مصدر
الى اخره في الكشاف لما سال لم لم يجمع الرعد والبرق كما جمعت الظلمات
فان الظاهر ان يكون على نمط واحد وايضا الجمع ابلغ فلم عدل عنه
اجاب بان فيه وجهين احدهما ان يراد العينان ولكنهما لما كانا
مصدرين في الاصل يقال رعدت السما رعدا وبرقت برقا
روعي حكم اصلها بان ترك جمعهما وان اريد معنى الجمع والثاني
ان يراد الحدثان كانه قيل وارعاد وابراق وانما جات هذه الاسما
منكرات لان المراد انواع منها كانه قيل فيه ظلمات داجية ورعد
قاصف وبرق خاطف انتهى وكون الاصل في المصدر ان لا يجمع
مما اتفق عليه ونص عليه في الكتاب سوا كان مفعولا مطلقا
اولا حتى اذا جمع على خلاف القياس كان مقصورا على السماع

ووجهه

ووجهه انه اسم وحدث والمعاني لا تتغاير الا باعتبار المحل بخلاف
الاجسام وهو شامل للقليل والكثير فلا فايدة في جمعه والعدول
عن مفرده المفيد لما افاده مع انه اخف واخصر الا ان يقصد الانواع
ثم اذا نقل فالاكثر فيه ان يبقى على اصله ويجوز ان يعامل معاملة اسما
الاجرام ثم ان المصنف رحمه الله ترك ما في الكشاف من احتمال انه
مصدر باق على اصله لانه بعيد بل لم يسمع في الكلام المتداول وترك
كون تنوينه للتنويع لما فيه من الخلل لانه لو اريد نوع مخصوص
كان المناسب تعريفه لان النكرة لا تدل على ما زعمه وايضا لو صح
ما ذكر كان المناسب افراد الظلمة ايضا وهذا من مقاصده فانه
اذا اسقط شيا منه اشار الى رده وهو مما ينبغي التنبه له في هذا
الكتاب واكثر ارباب الحواشي لا ينبه عليه ثم ان هنا نكتة سرية
في افرادها هنا وهي ان الرعد كما ورد في الحديث وجرت به العادة
يسوق السحاب من مكان الى اخر فلو تعدد وكثر لم يكن السحاب
مطبقا فتزول شدة ظلمته وكذا البرق لو كثر لمعانه لم تطبق
الظلمة كما يشير اليه قوله كلما اضاء لهم مشوا فيه فافرادهما متعين
هنا وهذا مما لمعت به بوارق الهداية في ظلمات الخواطر **قوله**
الضمير لاصحاب الى اخره فيه ايجاز لطيف واصله لذوي الذي بمعنى
اصحاب لانه جمع ذو بمعنى صاحب وهو اشهر معانيه والبيت المذكور
لحسان بن ثابت رضي الله عنه من قصيدة له مشهورة في مدح الجفنة
ملوك الشام واولها اسالت رسم الدار ام لم تسال بين الجوابي فالبضيع
فحومل لله در عصابة نادمتهم يوما بجلق في الزمان الاول اولاد جفنة حول قبر ابيهم
قبر ابن مارية الجواد المفضل يسقون من ورد البريص عليهم بردى يصفق بالرحيق السلسل
وهي طويلة وضمير يسقون لاولاد جفنة وروى بفتح الموحدة والراء
والدال المهملتين نهر بدمشق وقيل واديها والبريص بالضاد
المعجمة وروي بالصاد المهملة وهو الاشهر وعليه اقتصر في القاموس
اسم لخليج وشعبة من نهر بردى وقيل انه اسم موضع فيه انهار كثيرة
بدليل قوله فما الحم الغراب لنا بزاد ولا سرطان انهار البريص وفيه نظر

وورد بمعني قدم واصل معنى ورد جاء الما ليستقي فنيه ايهام هنا وورد
كقدم يتعدي بعلي وقيل انه يضمن معني نزل وبردي مؤنث لما فيه من الف
التانيث والتقدير ما يودي والتصفيق التحويل من انا الي اخر ليصفى
والمراد به هنا يمزج ويصفق كما قاله ابو حيان روى بالياء التحتية
والتاء الفوقية والاول مراعاة لما المقدر هنا وهو محل الاستشهاد هنا
كما جمع الضمير العايد على ذوي ولولاه لافرد مذكرا والثاني مراعاة لبردي
ويجوز ان يكون لاكتساب المضاف التانيث من المضاف اليه والرحيق
الشراب الخالص والسلسل السايغ السهل الانحدار في الحلق وقوله
ان يعول عليه اي يراعي من عولت عليه وبه اذا اعتمدت فتجوز به عما
ذكر وقوله حيث ذكر الضمير اي بناء على اشهر الروايتين فيه وذكر بالنسبة
من التذكير ضد التانيث قوله والجملة استيناف الخ اي استيناف بياني
في جواب سوال مقدر كما اشار اليه المصنف رحمه الله ولذا لم يعطف فلا محل
لها من الاعراب وجوزوا فيها وجوها اخر ككونها في محل جر على انها صفة لذوي
المقدر وقد جوزوه في جملة يكاد وكونها صفة صيب لتاويله بلا يطيقونه
ونحوه او في محل نصب على الحال من ضمير فيه والعايد محذوف او الالف
واللام نايبة عنه والتقدير من صواعقه وقوله لما ذكر ما يوذن بالشدة
والهول اي ما يدل على شدة ما هم فيه من الامور المخوفة المهولة وفي
الكشاف لما ذكر الرعد والبرق على ما يوذن بالشدة والهول فكان
قايلا قال فكيف حالهم مع مثل هذا الرعد فقيل يجعلون اصابعهم في اذانهم
ثم قال فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق فقيل يكاد البرق يخطف ابصارهم
وقيل بين الكلامين بون بعيد وفرق ظاهر لان المراد بما يوذن الى
اخره في كلام المصنف الظلمة والرعد والبرق وتنكيرها لان الاضمار
من غير مقتضي للعدول عنه ووجه ايذانها انها امارات ومقدمات
للصواعق لانها تسبق بها متعاقبة على ترتيب النظم عادة فمنشو
الاستيناف تلك الامور بلا تفرقة بينها فالاولى عنده جواب السوال
الناشي من المجموع والثانية عن السوال الناشي عن ذكر الصواعق
المستلزمة للبرق والثالثة اعم تناسبا من الجواب الثاني واورد عليه

ان الثالثة

ان الثالثة لو كانت كذلك كانت على وتيرتها في التعبير والامر فيه سهل
واختار في الكشاف ان منشا السوال هنا الرعد القاصف وحده والتنكير
للنوعية كما مر فعنده الجمل الثلاثة اي يجعلون ويكاد البرق وكلما اضا الي الخره
اجوبة عن اسيلة ثلاثة من قوله فيه ظلمات ورعد وبرق باعتبار الرعد
والبرق واختلاف الحال المفهوم من الظلمات والبرق على اللف والنشر
المرتب اما في الاولين فظاهر واما في الثالث فلان الاختلاف من تمامها
واورد عليه انه ان اراد بالقاصف ما معه نار فهو عين الصاعقة
فلا يتجه الاستيناف لان لفظة فيه الى اخره دال على وقوع الرعد فلا
يكون وضع الاصابع لابعد وقوع الصاعقة وهو عبث وان اراد ما يخلو
عنها كان من مقدماتها فيساويه الباقيان معنى مع ان البرق اقرب
للصاعقة من الظلمات فلا وجه لاختياره وهذا هو السر في عدول
المصنف عما في الكشاف وقد قيل عليه ان الجواب الاول لا يطابق السوال
الذي قدره لانه يبين حالهم مع الصواعق دون الرعد وان اجابوا عنه بانه
لما كانت الصاعقة تصفه رعدا اي شدة صوت منه ينقض معها شعلة
من نار كان الجواب مطابقا له كانه قيل يجعلون اصابعهم في اذانهم من شدة
صوت الرعد المنقض معه النار اقول لك ان تقول لا نسلم ان المصنف
قصد مخالفة الزمخشري والرد عليه فانه لا مخالفة بينهما في الثالث اذ قدر
ما قدره بعينه وكذا في الثاني لان الزمخشري قال كيف حالهم مع مثل ذلك
البرق والمصنف قال مع تلك الصواعق وكلاهما نوع واحد ناري كما مر
وكذا في الاول لان كلام المصنف محتمل فيه حيث قال مع ذلك فلنا ان نجعل
الاشارة للرعد ولو سلم انه للمجموع فقول الزمخشري مثل هذا الرعد
يريد به المصاحب للظلمة والبرق فلا فرق مع انه لو سلم تغايرهما فلا
وجه لجعل الاصابع في الاذان من الظلمة والبرق وكذا لا وجه لجواب السوال
بكيف حالهم مع تلك الصواعق بيكاد البرق الا بالتوجيه السابق
فما في الكشاف احسن لما فيه من تطبيق الجواب على السوال واصابة
المحز في كلام المصنف ما يقتضيه بوجه من الوجوه والظاهر ان المراد
بايذانها بالشدة والهول ما يلوح لهم من مقدمات الهلاك بعد الوقوع

في تيه الحيرة والحسرة لا خصوص الصواعق ليكون الجواب اتم فايدة وازيد
عايدة وما اورده على تقدير الرعد القاصف ليس بشي وقد فسر الراغب
القاصف بما في صوته تكسر بشدة فالمراد الثاني وكونه مساويا لاجرم
لاضير فيه لمن له شعور وبصيرة وقوله فاجيب بها الضمير للجملة ويجوز
عوده على الحال **قوله** وانما اطلق الاصابع الى اخره اي اوردها واستعملها
في موضع الانامل المرادة هنا لاجل المبالغة لان الاصابع معروفة دهها
عنده والانامل جمع انملة بفتح الهمزة وفتح الميم اكثر من ضمها وفي المصباح انه
حكي فيها تثليث الهمزة مع تثليث الميم ففيها تسع لغات وهي العقدة
من الاصابع وبعضهم يقول الانامل جزء من الاصابع كما في المصباح ايضا
وعلى كل حال فهو جزء مخصوص او مخصوص من الاصابع اطلق على كلها مبالغة
كانهم يبالغون حتى يدخلوا جميع الاصبع اي اصابعهم في اذانهم مبالغة في السد
ان لم يحمل على التوزيع وقيل ان في قولهم ادان دون صماخ مبالغة ايضا ولا
يخفى ان الجعل مع في بمعنى الادخال باباه وقال علامة الروم في تعليقات
الفرايد في قوله يجعلون مبالغة في فرط دهشتهم وكمال حيرتهم
من وجوه احدها نسبة الجعل الى كل الاصابع وهو منسوب الى البعض
منها وهو الانامل وثانيها من حيث الابهام في الاصابع والمعهود ادخال اصبع
مخصوص وهو السبابة فكانهم من فرط دهشتهم يدخلون اي اصبع
كانت في اذانهم ولا يسلكون المسلك المعهود وثالثها في ذكر الجعل موضع الادخال
فان جعل شي في شي ادل على الاحاطة الثاني بالاول من ادخاله فيه وهذه
دقايق لم ينتبه لها الحذاق فان قلت هل هذا من المجاز اللغوي لتسمية الكل
باسم جزيه او للتجوز في الجعل او هو من المجاز العقلي بان ينسب الجعل
للاصابع وهو للانامل قلت الذي ذكروه في كتب المعاني وغيرها انه من
الاول الا ان للمتاخرين فيه كلاما فقال خاتمة المحققين ابن كمال في
تكميل الفرايد ايضا انهم ظنوه مجازا لغويا وهو مجاز عقلي باسناد ما
للبعض الى الكل لان المبالغة في الاحتراز عن استماع الصاعقة لفرط
الخوف انما يكون على هذا لا على ما قالوه ولخفاء الفرق بين الاعتبارين
قال في شرح المفتاح في اطلاق الاصابع على الانامل مبالغة كانه

ذكر الانامل

ذكر الانامل والمبالغة انما تاتي اذا كانت الاصابع باقية على حقيقتها
اذ لا مبالغة في ذكرها مرادا بها الانامل كما لا مبالغة في رجل عدل اذا
اول بعادل فعلى ما صرح به القوم فيها لصاحب الدلايل وارادة الانامل
من الاصابع مجاز مرسل وانما المبالغة في جعل اجزاء الاصبع في الاذن
والتجوز في تعلق الجعل لا في متعلقه وهو الاصابع ثم ان بعض فضلاء
العصر قال فيما قرره القوم نظر اخر لانه قد يقال انه لا مجاز هنا وذلك
لان نسبة بعض الافعال الى ذي اجزاء تنقسم يكفي فيه تلبسه ببعض
اجزايه كما يقال دخلت البلد وجيت ليلة الخميس ومسحت بالمنديل
ونحوه فمعنى نسبة الجعل في الاذن الى الاصبع اذا تلبس ببعض منه
وهو الانملة صحيح حقيقة من غير احتياج الى التجوز في الكل والاسناد
او على تقدير مضاف كانمل اصابعهم اقول الذي غره في هذا قول بعض
اهل المعاني ان المجاز المرسل لا يفيد مبالغة كالاستعارة وهو غير مسلم
عند العلامة لتصريحهم بخلافه في مواضع من الكشاف وبه نطقت
زبر المتقدمين ولو لم يكن كذلك كان العدول عن الحقيقة في امثاله
عبثا لا يجوز مثله حول حمى التنزيل ويكفي في المبالغة تبادر الذهن
الى ان الكل ادخل في الاذن قبل النظر للقرينة كما لا يخفى على ذي بصيرة
نقادة وفطنة وقادة واما كون مثل دخلت البلد لمن دخل دارا
منها حقيقة فليس على اطلاقه ولعل النوبة تفضي الى تحقيقه في محل
اخر ثم انه قال في الكشاف ان ما يسد الاذن اصبع خاص وهي السبابة
الا انها لما كانت فعالة من السب كان اجتنابها اولى باداب القران
ولذا كنوا عنها لاستبشاعها بالمسبحة والسباحة والمهللة والدعاة
انتهى وهذا كما قال المعري • يشار اليك بدعاة • وسمي على فضلك الخنصر •
وقال التبريزي في شرح سقط الزند ابها يوما بها في الخصام فكانها يسب
بها ويقطع او هي من السب لانها تشير للشي فهي سبب لمعرفته فرهه
عن تسميتها سبابة لانها مشتقة من السب فجعلها دعاءا انتهى
والمصنف لم يلتفت لهذا اما لانه لا وجه لما ذكره من الاختصاص
او لان هذا مقام ذم وسب لهم فالسبابة انسب به كما لا يخفى

وهذا من الحور المقصورة في خبايا الاذهان والازهار التي لم تنفتح لها اكمام
الاذان **قوله** اي من اجلها يجعلون الى اخره جعله متعلقا بيجعلون لان
تعلقه بالموت وان صح بعيد كما في سقاه من العيمة اي من اجلها بمعنى انها
الباعث وذلك لان من هنا تغني عنها اللام في المفعول له فهي تعليلية
وقد يكون غاية يقصد حصولها وقد يكون باعثا يتقدم وجوده كما قيل
وقيل من ابتدائية على سبيل العلية وما بعدها امر باعث على الفعل
الذي قبلها كقعد من الجبن ولا يكون غرضا مطلوبا منه الا اذا صرح بما
يدل على التعليل ظاهرا كقولك ضربته من اجل التاديب بخلاف اللام
فانها تستعمل في كل واحد منهما وهو رد على المحقق في جعله من التعليلية
كاللام تدخل على الباعث المتقدم والغرض المتاخر بانه الطلاق في محل التنبيه
لانها انما تدخل على المتاخر اذا صحبها ما يدل على التعليل كلفظ اجل كما ذكره
وهو مخالف لاهل العربية فانهم صرحوا بانها تجي للتعليل مطلقا من غير
فرق بينهما وقد قال الطيبي طيب الله ثراه بعد ما ذكر انها للتعليل
هنا انه لقوله تعالى ووهبنا له من رحمتنا اي من اجل رحمتنا والرحمة
الاحسان وهو نتيجة الهبة منه مرتب عليها كالتاديب وكذا في الدر
المصون وغيره ومثله اطعمهم من جوع قال ابو حيان رحمه الله من هنا
للتعليل اي لاجل الجوع وما قيل عليه من ان الجوع لا يجامع الاطعام فالظاهر
انها بدلية لا وجه له فانهم قالوا في ضابط البدلية انها ما يحسن وضع لفظ
بدل موضعها ولا يخفى انه لا يحسن ان يقال الاطعام بدل الجوع والعيمة
شدة شهوة اللبن بحيث لا يصبر عنه والغيمة بالمعجمة شدة شهوة الما
والايمة شدة النكاح والقرم شدة شهوة اللحم يقال عام الى اللبن اذا
اشتهاه والعرب تقول سقاه من العيمة اي من جهة العيمة ولاجلها
وعن العيمة اي ان سقيه تجاوز به عن حكم الغيمة الى الري **قوله**
والصاعقة قصفة ترعدها الى اخره القصفة واحدة القصف واصل
معناه الكسر وقاصف الرعد اشده يكون صوتا متعاقبا متكسرا
وهايل بزنة اسم الفاعل بمعنى موقع في الهول وهو الخوف قال ابن جني
يقال هالني الشي يهولني فهو هايل وانا مهول والعامة تقول
امر

امر مهول ولا وجه له الا انه وقع في خطب ابن نباتة مهول منظره
وقال بعض شراحها انه صحيح ايضا وقصفة رعد على ظاهره لا بمعنى
رعد قاصف كما توهم للفرق بينهما وقيل ان المصنف فسر الصاعقة بتفسيرين
دفع بهما ما اورد عليه من ان الجواب لا يطابق السوال لان السوال عن حالهم
مع الرعد فدفعه بان الصواعق حال الرعد ايضا او بانها تطلق على كل حال
هايل وهو مما تبع فيه شراح الكشاف وهو تخليط كلام لان المصنف
لا يقدر السوال الاول بما ذكره وتفسيره الاول حاصله انها مجموع
امرين شديد رعد ونار تهلك ما تصيبه لان اصلها اسم فاعل من صعق
بمعنى صرخ صراخا شديدا كما قال تعالى وخر موسى صعقا وقد يكون بها
جرم حجري او حديدي يبلغ ارطالا كما فصله ابن سينا في الشفا وربما
تطلق على النار او الجرم فقط لكنه غير مناسب هنا وقيل انها ريح
سحابي تنتهي الى الارض بحدة اشتعال ونفوذ فربما احرقت الذهب
في الصرة واذابته من غير ان تضره وقوله اتت عليه بمعنى
اهلكته وافنته لان اتى المتعدي بعلى يكون بهذا المعنى كما سياتي
تحقيقه في محله **قوله** وقد تطلق على كل هايل الى اخره وقع في بعض
النسخ مسموع ومشاهد وفي بعضها او بدلا لوا وقال الراغب قال
بعض اهل اللغة الصاعقة على ثلاثة اوجه الموت كقوله فصعق
من في السموات ومن في الارض والعذاب كقوله انذرتكم صاعقة
مثل صاعقة عاد وثمود والنار كقوله يرسل الصواعق فيصيب
بها من يشا وهي اشيا متولدة من الصاعقة وهو قريب مما ذكر وقوله
ويقال الى اخره بيان لشمولها للمسموع والمشاهد **قوله** وليس بقلب
صاعقة الى اخره يعني ان الصاعقة والصاقعة وان تقاربا لفظا
لفظا ومعنى فليس احدهما اصلا والاخر فرع مقلوب منه قلبا مكانيا
لوجهين ذكر احدهما وهو الاشهر الاظهر وان قاعدة القلب ان يكون
تصاريف الاصل تامة بان يصاغ منه فعل ومصدر ووصفه ويكون
الاخر ليس كذلك فيعلم من عدم تكميل تصريفه انه ليس بنية اصلية
وهذه قاعدة مقررة عند النحاة والثاني ما ذكره الراغب من ان

الصقع في الاجسام الارضية والصعق في الاجسام العلوية وهذا غير
مطرد ولذا تركه المصنف رحمه الله مع انه مخصوص بهذا والاول عام
قال في التسهيل علامة صحة القلب كون احد البنائين فائقا للاخر
ببعض وجوه التصريف وله تفصيل في شروحه ولا شذوذ في جمع
صاعقة على صواعق لانه انما يشذ في جمع فاعل المذكر العاقل الوصف
فهذا بعيد عن الشذوذ بمراحل وقول الطيبي والفاضل اليمني اذا
كانت الصاعقة للمذكر والتاء للمبالغة فالجمع على فواعل شاذ غفلة
عن تحقيق المسئلة وقوله فيقال صقع الديك اتى به صاحب بيان لاستواء
التباين في التصرف والمراد بالراوية الراوي الذي يكثر روايته للشعر
وغيره ومصقع كمنبر جهوري الصوت والظاهر ان الصاعقة في
الاصل صفة وتاؤها للتانيث ان قدرت صفة لمونث كنصفة او
للمبالغة ان لم يقدر كذلك كراوية او هي للنقل من الوصفية الى الاسمية
كما في حقيقة او هي مصدر سمي به لان فاعلة مع التاء وبدونها يكون
مصدرا لكنه نادر مقصور على السماع كما مر في الفاتحة ومنه العافية
بالفاء بمعنى العفو ويجوز ان يكون بالقاف والباء الموحدة لانه قيل في قوله
تعالى والعاقبة للتقوى انه مصدر بمعنى العقبى والكاذبة بمعنى
الكذب وهذا ضعيف ولذا اخره المصنف رحمه الله قوله نصب على العلة
يعني انه مفعول لاجله ولما كان الغالب فيه التنكير وجر ما ورد منه
معرفا باللام استشهد له بالبيت المذكور وهو من قصيدة لحاتم الطائي
الجواد المشهور حث فيها على مكارم الاخلاق والصبر على اذى الاقربا
ومداراتهم واولها * اتعرف اطلالا ونؤيا مهدما * كخطك في رق كتابا منمنما * ومنها
اذا شئت ناويت امرء السوء ما نزا * اليك ولاطمت اللئيم الملطما * وعوراء اعرضت
عنها فلم تضر * وذي اود قومته فتقوما * واغفر عوراء الكريم ادخاره * واعرض عن شتم
اللئيم تكرما * ولا اخذل المولى وان كان خاذلا * ولا اشتم ابن العم ان كان مفحما * وهي
طويلة وقال ابن يسعون انه لم يقل قديما في معناها احسن منها واغفر هنا
بمعنى استر واعف واصفح والعوراء الخصلة والفعلة القبيحة كلاما كانت
او لا وتفسيرها بالكلمة القبيحة غير مناسب هنا الا انه شاع القول

للكلمة

للكلمة القبيحة عوراء كما يقال لضدها عيناء اي احتمله واستر زلته
لتدوم مودته وترك قبيح يريد منه بلا عيب فيه وحرعود بنوح بلا ادخار
فالمراد بادخاره ادخار مودته ومحبته والضمير للكريم او للغفران المفهوم
من اغفر والشاهد فيه حيث نصبه على انه مفعول له مع انه معرفة
بالاضافة والاكثر في مثله جره باللام كقوله لايلاف قريش وتكرما مفعول
له ايضا على الاصل في بابه واستشهادهم بهذا البيت هنا في موقعه
والمراد بالتكرم المبالغة في الكرم لا تكلفه وان صح هنا وقال ابو
حيان اعرابهم له مفعولا له مع استيفائه شروطه فيه نظر لان قوله
من الصواعق في المعنى مفعول له ولو كان معطوفا لجاز كقوله تعالى
ابتغاء مرضاة الله وتثبيتا من انفسهم وقد جوزوا ان يكون منصوبا
على المصدر اي يحذرون الموت وما ادعاه لا يتم له بسلامة الامر
فان لزوم العطف في نحو زرت زيدا لمحبته اكراما له غير مسلم وما
استشهد به لا شاهد فيه وقال ابن الصائغ رحمه الله ومن خطه
نقلت بعد ما ذكر ما قاله ابو حيان جوابه انهما نوعان احدهما
منصوب والاخر مجرور فهما كالمفعول معهما في قوله تعالى اوبي
معه والطير في احد القولين واما ان من الصواعق علة ليجعلون
اصابعهم في اذانهم اي لمطلق الجعل وحذر الموت علة للفعل المعلل
اي للفعل مع علته وهو كلام نفيس فليحفظ فان هذه المسئلة
لم يصرح بها احد من اهل العربية قوله والموت زوال الحياة الى اخره
قال المتكلمون الحياة قوة هي مبدأ الحس والحركة وقيل قوة تتبع
اعتدال النوع وتفيض عنها سائر القوى الحيوانية كما فصلوه
مع ما له وعليه والموت زوال الحياة ومعنى زوال الصفة عدمها
عما يتصف بها بالفعل فيكون عدم ملكة للحياة كالعمى الطارئ
على البصر لا مطلق العمى ولا يلزم كون عدم الحياة عن الجنين
عند استعداده للحياة موتا وعلى هذا حمل قول المعتزلة ان
الحياة فعل من الله او من الملك يقتضي زوال حياة الجسم
من غير جرح واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على

الكيفية الصادرة مبني على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو
اريد التاثير كان ذلك اماتته لا موتا واستدل على كون الموت وجوديا
بقوله تعالى خلق الموت والحياة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا
واجيب بان المراد بالخلق التقدير اي تعيين المقدار بوجه ما وهو
حقيقته لغة كما قال ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري
وهو مما يوصف به المعدوم والموجود لان العدم له مدة ومقدار
معين عنده تعالى وكل شي عنده بمقدار ولو سلم فالمراد بخلق الموت
احداث اسبابه فالمراد بخلق الموت والحياة خلق اسبابهما وهيآتها
واما ما قيل من ان اعدام الملكات الطارية مخلوقة ايضا الا ان من
شانها التحقق فقد قيل عليه انه ان اراد بالخلق الايجاد لم يستقم
اذ مجرد التحقق لا يكفي في الايجاد وان اراد الاحداث استقام لانه
اعم من الايجاد الا انه مجاز ايضا باستعمال المقيد في المطلق فلا يخرج
عن صرف الخلق عن ظاهره وحقيقته وان كان جوابا اخر فللناس
فيما يعشقون مذاهب واما ما ورد في الحديث من ان الحياة فرس
والموت كبش املح حتى ذهب بعض الظاهرية الى انهما جسمان
فمن متشابه الحديث او هو تمثيل يحتاج للتاويل وما وقع في شرح
مسلم من ان الموت عند اهل السنة عرض وعند المعتزلة عدم
محض ليس بشي وان اغتر به بعض ارباب الحواشي فاعترض
على المصنف بانه تبع صاحب الكشاف في تقريره وتقديمه
لمذهب المعتزلة وسياتي لهذا تتمة ان شا الله تعالى
لا يفوتونه الى اخره في الكشاف احاطة الله بالكافرين انهم لا يفوتونه
كما لا يفوت المحاط به المحيط به حقيقة وقال ابو علي الفارسي
يجوز في محيط ان يكون بمعنى مهلك كما في قوله تعالى واحاطت به
خطيئته ويجوز ان يكون بمعنى عالم علم مجازاة ومكافاة كما في
قوله تعالى واحاط بما لديهم وهو لا جعلوه مجازا عن قدرته
عليهم ففيه استعارة شبه اقتداره عليهم وكونهم في قبضة
تصرفه باحاطة الجيش بالعدو بحيث لا يفوتونه ولا يجدون

منه

منه حيلة وخداع ثم انه قيل ان شبه شمول القدرة لهم باحاطة المحيط
بالمحاط به في امتناع الفوات كانت الاستعارة تبعية وان شبه حاله
تعالى معهم بحال المحيط مع المحاط بان شبهت هيئة منتزعة من عدة
امور بمثلها فهناك استعارة تمثيلية لا تصرف في مفرداتها الا انه صرح
بالعدة منها وقدر الباقي ومن زعم انها استعارة تبعية لا تنافي التمثيلية
لم يصب وقد مر رده وان التركيب باعتبار ما ذكر مع لوازمه ليس بابعد
من اعتبار الفاظ منوية مقدرة فتذكر ما اسلفناه تكن على هدى
قوله والجملة اعتراضية الى اخره قالوا وفيه اعتراضية لا عاطفة ولا حالية
كما بين في كتب العربية والاعتراض يكون في وسط الكلام وفي اخره والمراد
باخره تمامه وانقطاعه حقيقة كاخر السور والخطب والقصايد لا اخر
الجمل المنقطعة عما بعدها بوجه من وجوه القطع المذكور في باب الفصل
والوصل فما نحن فيه من القسم الاول ولذا قال ابو حيان انها دخلت
بين هاتين الجملتين يجعلون اصابعهم ويكاد البرق وهما من قصة
وتمثيل واحد فما قيل من ان هذا الاعتراض على مسلك الزمخشري
واقع في اخر الكلام ويخالف لمختار الجمهور من تخصيصه باثنا الكلام
او الكلامين المتصلين معنى ولذا عدل عنه المصنف رحمه الله خيال
فارغ غني عن الرد ثم ان الجملة المعترضة لا بد من مناسبتها لما اعترضت
فيه والا كانت مستهجنة واشترط الاكثر فيها كونها مؤكدة للكلام وسمي
الرديء ما تمت مناسبته حشو اللوزينج وضده حشو الكبر وما نحن فيه
من الاول لان اصله والله محيط بهم اي بذوي الصيب فوضع فيه الظاهر
وهو الكافرين موضع الضمير والمراد بالكافرين قوم غير معينين جحدوا
مولاهم وعبر به اشعارا باستحقاق ذوي الصيب ذلك العذاب
لكفرهم وفيه تتميم للمقصود من التمثيل بما يفيده من المبالغة كما في
قوله تعالى مثل ما ينفقون في هذه الحياة الدنيا كمثل ريح فيها صر
اصابت حرث قوم ظلموا انفسهم فاهلكته لان الاهلاك عن سخط
ابلغ واشد كما افاده الطيبي طيب الله ثراه ففيه تاييد للكلام الدال
على اشتغالهم بما لا يفيد من سد الاذان حذر الموت وقد احاط

بهم الهلاك بما كسبت ايديهم وليس المراد بالكافرين المنافقين كما توهمه
قول المصنف رحمه الله لا يخلصهم الخداع والحيل لانه من صفاتهم الثابتة
في قوله يخادعون الله الى اخره على ان المراد بالحيل جمع حيلة مداراة ال
المومنين ومداهنتهم لانه بيان مناسبة الاعتراض لما وقع فيه لان من
احيط به ووقع في شرك الهلاك دابه الخداع والتخيل في وجوه الخلاص
وبه تتم مناسبة التمثيل للممثل له فلا حاجة لما قيل هنا من ان هذا
الاعتراض من جملة احوال المشبه على ان المراد بالكافرين المنافقون
فانهم لا محيص لهم عن العذاب في الدارين ووسط بين احوال المشبه به
تنبيها على شدة الاتصال والمناسبة **قوله** استيناف ثان الى اخره جوز
ابو حيان في هذه الجملة ان يكون في محل جر صفة لذوي المقدرة ايضا
والذي اختاره الشيخان الاستيناف البياني وقد سلف انه في الكشاف قدر
السوال هنا فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق فقيل يكاد البرق الى
اخره والمصنف عدل عنه وقدره فما حالهم مع تلك الصواعق ويتراءى
من ظاهر الحال في النظرة الاولى ان الاول انسب بالجواب وان الثاني
اقرب لما قبله مما هو منشا السوال ولذا قيل انه اذا قدر السوال
كما قدره المصنف لا يلايمه الجواب بان البرق يخطف ابصارهم لان البرق
شي والصاعقة شي اخر ولقد احسن صاحب الكشاف في تقديره الثاني
وقيل ان المصنف اراد بالصواعق الصواعق المعروفة بالبرق فقيل في جوابه
يكاد البرق اي برقها على ان اللام العهدية عوض عن المضاف اليه فارتبط
الجواب بالسوال على الوجه الوجيه والتوجيه الصواب وتحقيق كلام
المصنف على هذا المنوال من فيض الملك المتعال ولعمري لقد استسمن
ذا ورم ونفخ في غير ضرم وقد مر من الافادة ما يغني عن الاعادة فتذكر
قوله وضعت لمقاربة الخبر من الوجود الى اخره افعال المقاربة افعال
المقاربة افعال مخصوصة سماها النحاة بهذا الاسم وان لم تكن كلها للمقاربة
لان منها ما هو للشروع كطفق ومنها ما هو للترجي ومنها ما هو للمقاربة
سميت بها تغليبا لها لانها اشهرها واصلها كما في شرح التسهيل وقد يخص
بكاد واخواتها ويجعل ما عداها من الباب قسما اخر ملحقا بها والشهير

الاول فتدخل فيها عسى والدلالة على الدنو والقرب مخصوص بكاد واخواتها
واعتبر الجزولي في جميع الباب من غير تغليب والمحققون على خلافه لان
عسى وضع لرجا الخبر مطلقا لا لرجا دنوه كما زعمه وطفق يدل على
الشروع واخذ اولا اخذا الخبر والدنو انما يكون قبل الشروع فيه فليس
فيها مقاربة وقد قيل ان ظاهر كلام المصنف يدل على ان عسى غير
داخلة في افعال المقاربة لكونها موضوعة لرجا الخبر لا لرجا دنوه
الا ان في كلامه ما يدل على خلافه كقوله تنبيها على انه المقصود بالقرب
ولو جعلت الضمير في قوله وضعت لمقاربة الخبر لكاد لا لافعال المقاربة
لم يرد عليه شي وان احتاج ما بعده للتاويل ثم ان عسى لا استعماله فيما يطمع
فيه مما يمكن وقوعه لو قيل فيه مقاربة لان كل ات قريب ولله در القايل
واني لارجو الله حتى كانما ارى بجميل الظن ما الله صانع لم يبعد وما قيل من
ان المصنف رحمه الله ذهب الى ان عسى ليس من افعال المقاربة ليس بشي
وقوله من الوجود متعلق بمقاربة والمراد بعروض سببه حدوثه وكونه
في معرض الوقوع وضمير لكنه لم يوجد للخبر لا للسبب وقد اورد
عليه ان المقاربة كما تتصور بوجود السبب مع فقد الشرط او وجود
المانع تتصور بفقد المانع ووجود الشرايط كلها وفقد السبب
فتخصيص كاد بالاول لا تساعده قواعد العربية الا ان يقال
انه تصوير للمقاربة من غير تخصيص لها وليس بشي لان المراد
ان قرب الخبر لوجود السبب وانه لولا فقد الشرط او وجود المانع
او نحوه لوقع وليس مراده الحصر حتى يرد عليه ما ذكر ثم ان ما ذكره
بنا على ما جرت به العادة من ان الله تعالى اذا اراد شيا اسبابه
واذا وجدت الاسباب فعدم الوقوع لما ذكر فلا يرد عليه ما قيل من انه
اذا لم يوجد سبب الخروج مثلا ولكنه قرب يصح ان يقال كاد زيد يخرج
وهذا كله من ضيق العطن وسياتي تحقيقه والحاصل ان كاد تدل
على قرب الوقوع وانه لم يقع والاول لوجود اسبابه والثاني لمانع او
فقد شرط وهذا كله بحسب العادة فلا اشكال فيه **قوله** فهي خبر
محض ولذا جاءت متصرفة بخلاف عسى اي كاد خبر ليس فيه شايبة

الانشا فهو متصرف كغيره بخلاف عسى فانها لكونها استعملت في الانشا
شابهت الحرف فلم تتصرف وهذا هو المشهور في كتب النحو واللغة
وبه صرح ثعلب في الفصيح وفي شرحه للفهري انها لم تتصرف
فيستعمل منها مستقبل واسم فاعل لانها ليست على الحقيقة فعلا
وانما هي حرف اطلقوا عليها الفعل مجازا لما راوها تعطي احكامه فيقال
عسيت وعسيتما الى اخره وهذا هو الذي يجزم به فلا يعتذر لعدم تصرفها
على ان ابن ظفر رحمه الله حكى عن ابي عبيدة في شرح المقامات انه
يقال عسيت اعسى قال وعلى هذا يقال عاس اسم فاعل وفي كتاب حل
الفكر للقيرواني ان ابا زيد ذكر انه جاء منه عسى بكسر السين بوزن
حذر وقد قال المعري • عساك تعذران قصرت في حمدي •
فان مثلي بهجران القريض عسي • وهذا غلط فان كلامنا في عسى
التي للترجي وهذه بمعنى جدير ويكون عسى بمعنى يبس ايضا
كقول البحتري • يتعاطى القريض وهو جماد • الذهن يخفو عن القريض ويعسو •
فقوله ان عسى لا يتصرف اي بنا على المشهور من قول النحاة قوله
وخبرها مشروط فيه الى اخره اي يشترط في خبر كاد ان يكون مضارعا غير
مقترن بان المصدرية الاستقبالية اما المضارع فدلالته على الحال
المناسب للقرب والدنو بملاصقته له حتى كانه لشدة قربه
وقع ولذا دلت على تاكيد وقوع الخبر على الاصح وجردت لذلك عن ان
لمنافاتها لما قصد منها وهذا بنا على الاكثر الافصح والا فقد جاء خبرها اسما
مفردا كقوله فابت الى فهم وما كدت ايبا • وورد مع ان كقوله •
قد كاد من طول البلى ان يمصحا • وفي الحديث كاد الفقر ان يكون كفرا وقد يكون
الخبر جملة اسمية كما حكاه ثعلب من قول العرب عسى زيد قايم على ان اسم
عسى ضمير الشان والجملة الاسمية خبرها بخلاف عسى فانه يجوز
في خبرها ان يقترن بان وهو الاكثر وقد يجرد منها كقوله • عسى الكرب الذي
امسيت فيه • يكون وراءه فرج قريب • والى ذلك اشار المصنف رحمه الله
بقوله وقد تدخل ان المصدرية عليه اي على خبر كاد كما مر حملا لها
على اختها عسى كما تحذف من خبر عسى حملا على كاد وقوله في اصل معنى

المقاربة

المقاربة يدل على ان عسى فيها معنى المقاربة عنده خلافا لمن توهم
خلافه قوله وقرئ يخطف بكسر الطا الى اخره اي قرئ بكسر الطا المخففة
وهي قراءة مجاهد والفتح افصح وعليه القراءة المعروفة وفي الصحاح الخطف
الاستلاب يقال خطفه بالكسر وهي اللغة الجيدة وعليها المضارع مفتوح
العين وفيه لغة اخرى حكاها الاخفش بفتح العين في الماضي وكسرها في
المضارع وقرئ في الشواذ يخطف بفتح الخا وكسر الطا المشددة واصله
يختطف افتعال من الخطف فنقلت حركة التا الى الخا وادغمت في الطا
ولذا لما لم ينقل الى الخا الساكنة حركة التا كسرت لالتقا الساكنين
او اتباعا للطا وكسرت اليا التحتية اتباعا لها وفيها قراءات اخرى ذكرها
في الحجة والقراءة الاخيرة يخطف بالبنا للفاعل ونصب ابصارهم لانه متعد
كما في قوله ويتخطف الناس من حولهم قوله كانه قيل ما يفعلون الى اخره قد مر
الكلام على هذا السوال والجواب فليكن على ذكر منك وخفوق البرق
بضم الخا المعجمة والفا وفي اخره قاف لمعانه واصله الاضطراب ومنه
خفقت الراية والسراب وخفيه بفتح الخا المعجمة وسكون الفا ويا
مثناة تحتية وها تانيث بزنة المرة من خفي يخفى كعلم يعلم او خفى يخفو
كدخل يدخل اذا لمع لمعانا ضعيفا في نواحي الغيم كما في بعض الحواشي
ولا وجه له فانه تكرار غير مناسب للمراد فالظاهر انه اراد ظهوره
واختفاه وقد وقع في بعض النسخ وخفيته بالاضافة للضمير من
الخفا ويجوز ان يكون خفقته او خفيته نقل من خفت البرق اذا سكن
كما في الاساس وقد فسره الفاضل الحفيد بلمعان البرق واستتاره
وهو الحق وهذه العبارة وقعت كذلك في الكشاف ولم يعتن شراحه
بضبطها وتارة خفوقه مثنى تارة وهي المرة والحالة اي في حالتي
الظهور والخفا قوله واذا اما متعد الى اخره لم يتردد في مجيء اضا لازما
ومتعديا بالاتفاق اهل اللغة عليه وشيوعه في كلام العرب كقول الفرزدق
اعد نظرا يا عبد قيس لعلما اضات لك النار الحمار المقيدا وامثاله مما لا يحصى
والمشي محل المشي وبكره اشارة الى دهشتهم وحيرتهم بحيث يخبطون
خبط عشوا ويمشون كل ممشى وقوله اخذوه بمعنى سلكوه قال الراغب

يقال اخذ ماخذه اي سلك مسلكه ونحوه في الاساس فلا تسمح به وعلى
التعدي معناه نوره وعلى اللزوم معناه لمع وقوله في مطرح نوره اصل معنى
المطرح محل الطرح وهو الالقا لكنه استعمل بمعنى محل مطلقا وشاع حتى
صار حقيقة فيه وهو المراد واشار به الى بيان المعنى وان في النظم مفعولا
مقدرا وضميرا فيه على التعدي راجع اليه كما اشار اليه بقوله اخذوه
المفسر به مشوا فيه اذ ليس المشي في البرق بل في محله وعلى اللزوم
فيه مضافان مقدران كما اشار اليه بقوله مطرح نوره وكون في
للتعليل والمعنى مشوا لاجل الاضاة فيه كما قيل ركيك لا يليق تنزيل نظم
التنزيل عليه لمن له ذوق في العربية **قوله** وكذلك اظلم اي هو مشترك ايضا في
المتعدي واللزوم وفي التشبيه ايماء الى جواز ان يحمل عليه كما يحمل الضد
على الضد في ذلك وقال بها الدين بن عقيل رحمه الله اذا كان اظلم متعديا
فالفاعل ضمير الله او البرق اي اظلم البرق بسبب خفايه محاسن الطرق
والظاهر الثاني على الوجهين والاسناد مجازي كما يعلم من قوله بسبب
خفايه وفي الصحاح ظلم الليل بالكسر واظلم بمعنى حكاه الفرا وعلى التعدي
فالهمزة للنقل ظلم كفرح من اللزوم الى التعدي كما اشار اليه المصنف
رحمه الله ولم يبين اللزوم لظهوره والاتفاق عليه وكون ظلم بمعنى
اظلم كما نقل عن الفرا لا ينافي نقل الهمزة كما توهم فان الهمزة لها معان فلا
مانع من اشتراكها في كلمة واحدة كاكلب فانه ورد متعديا وهمزته للنقل ولازما
وهمزته للصيرورة وكذا ما نحن فيه **قوله** ويشهد له قراة اظلم الى اخره اي يدل
له دلالة بينة ناطقة بتاييده قراته مبنيا للمجهول في قراة شاذة منسوبا
ليزيد بن قطيب وقيل عليه ان شهادة ما ذكر شهادة زور مردودة بجواز
كونه لازما مسندا الى الظرف وهو عليهم واجيب بان عليهم مقابل لهم فان جعلا
مستقرين لم يصح ان يقوم عليهم مقام الفاعل اصلا وان جعلا ملغيين للفعل
على تضمين معنى النفع والضر ففيه نظر لانه يصلح لان يقوم مقام الفاعل
المضمن دون المضمن فيه وعلى تقدير صلوحه فعطف اذا اظلم على كلما
اضا مع كونهما معا جوابا للسوال عما يصنعون في تارتي البرق يقتضي
ان اظلم مسندا الى ضمير البرق كاضا على معنى كلما نفعهم البرق باضاته

اعترضوه

اعترضوه واذا ضرهم باختفايه دهشوا ومبنى البلاغة على رعاية التناسب
وقد يجاب ايضا بان بنا الفعل للمفعول من المتعدي بنفسه اكثر فالحمل
عليه اولى ولا يخفى ما فيه واما احتمال اضمار ضمير المصدر كما في قعد اي فعل
القعود ففي غاية البعد مع انه مدفوع ايضا بما ذكر فان قيل انما غير
الاسلوب ولم يعتبر المناسبة لان اظلام البرق غير معقول فيحتاج
الى انه يتجوز عن اختفايه كما مر قيل الابلغية تقاوم مخالفة الاصل
مع انه لا بد منه في غيره ايضا اقول هذا ما قاله شراح الكتاب برمته
ولم يترك منه الا الاخير منه وفيه بحث لانه تطويل للمقدمات من
غير نتيجة لان حاصل المدعى ان اظلم قد يتعدى بدليل هذه القراة
لاتفاق النحاة على ان المطرد بنا المجهول من المتعدي بنفسه فاعترض
عليه بان الافصح المستعمل لزوم اظلم ويجوز ابقاوه على اصله في هذه
القراة بما ذكر فلا ينهض الدليل فان قيل ان المعترض عدل عن الاصل
قيل هو بعينه لازم للمستدل واما كون الظرف مستقرا هنا فلغو لا
احتمال له وتعلقه باعتبار الضر والنفع نظرا للام وعلى ليس بشي
لانه مخصوص بفعل الدعا كدعا له وعليه الا ترى قولهم ضل عليه واوقد
له نار الحرب وامثاله مما لا يحصى والضر والنفع هنا مفهوم من المنطوق
من غير احتياج للتضمين اصلا ولذا قيل انه مؤيد مستانس به لا دليل
تام **قوله** وقول ابي تمام الى اخره ابو تمام كنيته واسمه حبيب
ابن اوس بن الحارث بن قيس الطائي قبيلة الشامي مولدا وهو مع فصاحته
التامة كان من كبار الادبا والعلما في عصره وديوانه مشهور شرحه
الكبار وروى عنه الاخبار والف الصولي كتابا في اخباره واثاره والبيت
المذكور من قصيدة له مدح بها عياش بن لهيعة الحضرمي اولها

تقي جمحاتي لست طوع مؤنبي ۞ وليس جنيبي ان عذلت بمصحبي
احاولت ارشادي فعقلي مرشدي ۞ ام استمت تاديبي فدهري مودبي
هما اظلما حالي ثمت اجليا ۞ ظلاميهما عن وجه امرد اشيب

الى اخرها ومن ارادها فلينظر ديوانه وقال الامام التبريزي في شرح
الديوان جعل ظلم متعديا وذلك قليل في الاستعمال وهو في القياس

جايز قياسا على قول من قال ظلم الليل بمعنى اظلم فان ادعي ان اظلم
ها هنا غير متعد وان حالي منصوب انتصاب الظرف فقوله احليا
ظلاميهما يدفعه لانه عدي اجليا الى الظلامين وقوله عن وجهالي الخرّ
عني به نفسه وهو يحتمل معنيين احدهما ان يكون قد شاب في حال
كونه امرد لعظم ما لاقاه من الشدايد والاحزان يكون اراد انه فتي في
السن شيخ في العقل وقوله هما اظلما اي انصغير السن وقد شيّبني
عقلي ودهري انتهى ضميرهما للعقل والدهر على ما ذكره الامام
التبريزي وتبعه بعض شراح الكشاف وجوز التفتازاني ان يكون
لارشاد المعادلة ومناديها في البيت الذي قبله وجوز في الكشف
ان يكون لليوم والليلة وهو بعيد جدا والحالان الخير والشر والغنا
والفقر والشيب والشباب وقيل هما الدنيوي والاخروي وليس بشي
وقيل هو عام في كل متقابلين خيرا وشرا او غنا وفقرا او مرضا وصحة
او عسرا ويسرا واسند الاظلام الى العقل لان العاقل لا يطيب له
عيش والى الدهر لانه لا يسالم الحر ابدا واجليا بمعنى كشفا ظلاميهما وامرد
اشيب تجريد كامر وهمزة لحاولت انكارية اي لا سعي ان سعي
في الارشاد والتاديب واللام تعليلية لمقدر اي لا تحاولهما ففي العقل
والدهر كفاية عن كل مرشد ومودب هذا زبدة ما في شروح الكشاف
في هذا البيت والذي اراه ان المراد بارشادها اياه عتبه وعدله
لتصحيحه بذلك قبله فقوله فلم توقدي سخطا الى متنصل ولم يتزلي
عتبا بساحة معتب وضميرهما للعقل والدهر وحالات صغره وشبابه
وكبره وشيبه لقوله امرد اشيب وفي قوله بعده
سحي بحلوق الحادثات شرق . به عرفه في النزهات مغرب كان له دنيا على شره
من الارض اوثار لدى كل مغرب . فانه كما في الشرح بصف جده في الامور وصحة
رايه وعزمه ولعبه في الصبا ولهوه واظلامهما عدم كشف حالهما حتى
امتزج صباه بشيخوخته وهو كقول ابي فراس . وما بلغت اوان الشيب حتى
فما عذر المشيب الى عذاري . وفي الظلام والانجلا به ايما الى سواد الشعر وبياضه
قوله فانه وان كان من المحدثين الى اخره قالوا الشعرا على طبقات جاهلية

كالري

كالري القيس ومخضرميون بضم الميم وفتح الخا المعجمة وفتح الرا المهملة يليها
ميم رقال بن خلكان انه سمع فيه مخضرم بالخا المعجمة وكسر الرا واستغربه
وهو من قال الشعر في الجاهلية ثم ادرك الاسلام كلبيد وقد يقال لكل من
ادرك دولتين واطلقه المحدثون على كل من ادرك الجاهلية وادرك حياة
النبي صلى الله عليه وسلم وليست له صحبة ولم يشترط بعض اهل اللغة
نفي الصحبة وفي المحكم رجل مخضرم اذا كان نصف عمره في الجاهلية ونصف
في الاسلام وقال بن فارس انه من الاسما التي حدثت في الاسلام وهو من
قولهم لحم مخضرم اذا لم يدر من ذكر هو ام انثى او من خضرم الشي اذا قطعه
وخضرم فلان عطيته اذا قطعها فكانهم قطعوا عن الكفر الى الاسلام
او لان رتبتهم في الشعر نقصت لان حال الشعر انطامنت بنزول
القران كما قاله بن فارس ومتقدمون ويقال اسلاميون وهم الذين كانوا
في صدر الاسلام كجرير والفرزدق ومولدون وهم من بعدهم كبشار ومحدثون
وهم من بعدهم كابي تمام والبحتري ومتاخرون كمن حدث بعدهم من شعرا
الحجاز والعراق ولا يستدل بشعر هولا بالاتفاق كما يستدل بالجاهليين
والمخضرميين والاسلاميين في الالفاظ بالاتفاق واختلف في المحدثين
فقيل لا يستشهد بشعرهم مطلقا وقيل يستشهد به في المعاني دون
الالفاظ وقيل يستشهد بمن يوثق به منهم مطلقا واختاره الزمخشري
ومن حذا حذوه وقال لاني اجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه واعترض
عليه بان قبول الرواية مبني على الضبط والوثوق واعتبار القول
مبني على معرفة الاوضاع اللغوية والاحاطة بقوانينها ومن البين
ان اتقان الرواية لا يستلزم اتقان الدراية وفي الكشف ان القول
دراية خاصة فهي كنقل الحديث بالمعنى وقال المحقق التفتازاني القول
بانه بمنزلة نقل الحديث بالمعنى ليس بسديد بل هو بعمل الراوي اشبه وهو
لا يوجب السماع الا ان كان من علما العربية الموثوق بهم فالظاهر انه
لا يخالف مقتضاها وان استونس به ولم يجعل دليلا لم يرد عليه ما ذكر
ولا ما قيل من انه لو فتح هذا الباب لزم الاستدلال بكل ما وقع في كلام
علما المحدثين كالحريري واضرابه والحجة فيما رووه لا فيما راوه وقد

خطا والمتنبي وابا تمام والبحتري في اشيا كثيرة كما هو مسطور في
شروح تلك الدواوين ثم انه لا حاجة لمخالفة الجمهور فيه مع وجود ما نقل
عنه وهو ان الازهري وناهيك به قال في التهذيب كل واحد من اوصاف
الظلم يكون لازمًا ومتعديا واذا جاء نهرا نه بطل نهر معقل وقد اورد
عليه ايضا انه يجوز ان يكون لازمًا في البيت وحالي طرف الاانك قد
عرفت ما فيه فعد وثمت في البيت ثم العاطفة زيد فيها تاء التانيث
وهو لغة فيه كربت وقيل انه مخصوص بعطف الجمل وعن المازني انه
اكثري لا كلي قوله وانما قال مع الاضاءة كلما الى اخره يعني انه استعمل كلما
المستعملة في التكرار في لازم معناها كناية او مجازا وهو الحرص والمحبة
لما دخلت عليه واذا فيما لا يريدونه نفضله عن الحرص لان الاظلام
والتوقف ليس بمرادهم وافادة كلما التكرار مما صرح به اهل الاصول
وذهب اليه بعض النحاة واللغويين قال في المصباح كلما تفيد التكرار
دون غيرها من ادوات الشرط فقول ابي حيان لا فرق عندي بين
كلما واذا من جهة المعنى اذ التكرار متى فهم من كلما اضا لزم منه
التكرار ايضا في اذا اظلم عليهم قاموا اذ الامر داير بين اضاءة البرق
والاظلام ومتى وجد ذا فقد ذا فلزم من تكرار وجود ذا تكرار عدم
ذا على ان من النحاة من ذهب الى ان اذا تدل على التكرار ككلما كقوله
اذا وجدت اوار الحب من كبدي اقبلت نحو سقا القوم ابترد لان
معناه كلما والتكرار الذي ذكره الاصوليون والفقها في كلما انما جاء من
عموم كل لا من وضعها كما يدل عليه كلامهم وانما جاءت كل لتاكيد العموم
المستفاد من ما الظرفية مع مخالفته للمنقول مخالف للمعقول
اما الاول فلما سمعته واما الثاني فلان النحاة صرحوا بان كل ما في
هذه الاية وامثالها منصوبة على الظرفية وناصبها ما هو جواب
معنى وما حرف مصدري او اسم نكرة بمعنى وقت فالجملة بعدها صلة
او صفة وجعلت شرطا لما فيها من معناه وهي لتقدير ما بعدها بنكرة
تفيد عموما بدليا وليس معنى التكرار الا هذا فكيف لا تفيده وضعا
واما القول بان اذا وغيرها من ادوات الشرط تفيد ذلك فليس بصحيح

فانهم

لان فهم منه فهو من القراين الخارجية واما ما اعترض به من انه يلزم من تكرار
الاضاءة تكرار الاظلام فغفلة عما ارادوه من المعنى الكنائي والفرصة واحدة
الفرص كغرفة وغرف واصل معناها النوبة في شرب الما ثم التقليل يقال جات
فرصة فلان اي نوبته والمبادرة لذلك يقال لها انتهاز وهو افتعال من
النهز بالزاي المعجمة فقال الازهري اصل النهز الدفع وانتهز الفرصة
انتهض اليها مبادرة والحراص جمع حريص والتوقف معنى قوله قاموا قوله
ومعنى قاموا وقفوا وقف كقام يكون في مقابلة قعد وجلس وحينئذ
١٦ يتجوز به عن الظهور والرواج فيقال قام سوق وقامت السوق ومنه
يقيمون الصلاة كانه علت وظهرت ولم تستغل فتخفى ويكون قام
ووقف في مقابلة مشى او جرى وحينئذ يتجوز به عن الكساد وعدم
النفاق كما يقال في ضده مشت الحال ومنه ما نحن فيه لمقابلته
بمشوا فليس قام في الرواج والكساد من الاضداد في شيء كما توهم وركد
من قولهم ركد الما فهو راكد اذا لم يجر ويكون بمعنى سكن مطلقا
نعم الماء وغيره وهو المراد هنا الا ان التعبير به وقع في محزه لاقترانه
بجمود الماء ويقال قام الما اذا جمد لوقوفه عن الجري كما قال المتنبي
وكذا الكريم اذا اقام ببلدة سال النضار بها وقام الما على كلام فيه
من شرح ديوانه ليس هذا محله وقد كشفت لك ظلام بكشف
قبل وان توهم انه امر متعلق بالالفاظ بحسنا هل فيه فتدبر قوله
ان يذهب بسمعهم بقصيف الرعد الى اخره سمعهم اسم للجارحة
المخصوصة وابصارهم جمع بصر والجار والمجرور بعدها متعلق
بيذهب لا مصدر وبقصيف الرعد متعلق به كالا بصار المتعلق
به قوله بوميض البرق وقصيف فعيل من القصف واصله كسر
الاجرام اليابسة وهو شدة صوته بتكسر وارتعاد والوميض
شدة الشعشعة واللمعان والقصيف والوميض مصدران
او وصفان كالنذير بمعنى الانذار وذكر في الكشاف ان المعنى لو شا
الله ان يذهب بسمعهم وابصارهم لذهب بها واراد ولو شا الله
لذهب بسمعهم بقصيف الرعد وابصارهم بوميض البرق فالصنف

غير صنعه فقيد المفعول المحذوف دون الجواب كما صنعه ولم يتعرضوا
لوجه عدول المصنف عنه ولا لما قصده ولم يزيدوا على نقل ما في شروح
الكشاف مع مخالفته للمتبادر من التقدير في موضعين من الشرط والجواب
فلذا اقتصر المصنف على احدهما ولو قيل بانه بيان الحاصل المعنى لم يكن
في محله ايضا فصنيع المصنف احسن على كل حال وفيه نظر سياتي
واما التقييد بما ذكر فوجهه كما قال قدس سره انه اشارة الى ان جملة
ولو شاء الله عطف على مجموع الجمل الاستينافية اعني يجعلون وما بعده
نظرا الى محصول معناها فان الاول متعلق بالرعد وشدة صوته والاخرين
بالبرق وشدة ضوئه وقيل غرضه من هذا التقدير بيان ربطها المعنوي
بتلك الجمل وما عطفها فعلى قوله كلما اضاء لهم مشوا فيه وعليه قيل
انه كان ينبغي ان يجعل السؤال مركبا من امرين كانه قيل كيف يصنعون
في خفوق البرق وخفيته وهل كان البرق يضرهم الا انه لم يذكر الثاني
عند الاستيناف الثالث لظهور العلم به كما قيل في رد ما اورد عليه
واشير اليه بصيغة التمريض من انه لا يظهر كون هذه الجمل جوابا للسؤال
المقدر قبل قوله كلما اضاء الى اخره واما القول بان هذا الرد غير تام لان العطف
لا يقتضي استقلال المعطوف في حكم المعطوف عليه لجواز كون الثاني من
تتمة الاول ويكونا مشتركين في حكم واحد كما في قوله السكنجبيل خل وعسل
والرمان حلو حامض فلا بد من ضم عدم كون المعطوف من تتمة المعطوف
عليه والاوجه في التوجيه ان يقال هذه الجملة معترضة على راي او
معطوفة على الاستينافية الاولى او حال من ضمير قاموا بتقديرهم
لو شاء الله الى اخره فليس لشيء كما ستراه وكذا ما قيل من ان الاظهر ان هذه
الجملة اتي بها لتوبيخ المنافقين حيث لم يتنبهوا لان من قدر على ايجاد
تصفيف الرعد ووميض البرق واعدامهما قادر على اذهاب سمعهم وابصارهم
فلا يرجعون عن ضلالهم فلا حاجة الى اعتبار اذهابه بالتصفيف
والوميض الا ان يقال انه لو لم يعتبر الاذهاب بالاسباب كان تعلق
المشية غريبا الا انه ظاهر للشرطية فايدة هي اليق بالمقام وانما قصصنا
عليك جملة المقام لتعلم انه ليس في التسوية رجال فان اردت ان تقف

علي

على حقيقة الحال فاعلم انهم لما راوا ترك العاطف اولا لما مر واقتران هذه
به لما بينهما من المناسبة وهي ان المراد بالاذهاب الاذهاب بالتصفيف والوميض
لا المطلق راى الفاضل المحقق ان العطف على الاقرب اظهر هنا واقرب
ولما راى المناسبة بين المتعاطفين في الجوابية غير تامة جعلها بالنظر
لجميع ما قبلها فكانه قيل هم يحترزون من الرعد بسد المسامع ويتالمون
بالبرق الخاطف والاظلام ولو اراد الله اعماهم واصمهم فلم يفدهم صنيعهم
شيء فاشار قدس سره الى رده بان المناسبة انما تعتبر بين المتعاطفين
وعطف ما ليس بجواب على الجواب ليس بصواب فلتكن معطوفة على جميع
ما قبلها من غير تكلف وكانه جعله من عطف القصة على القصة لخروجه
عن التمثيل فكانه قصة اخرى وهو وان كان خلاف الظاهر اسلم من
التكلف واحسن من هذا واسلم ان يقال لا باس بان يزاد في الجواب ما يناسبه
وان لم يكن له دخل فيه فلو ان احدا قال لك اين تسكن فقلت اسكن
البصرة واتكسب فيها مكاسب واسعة واسعف بفضل كسبي اخواني
لم يعده احد خطا بل يستحسن اذا اقتضاه المقام الا ترى قوله تعالى
وما تلك بيمينك يا موسى وقوله في الجواب هي عصاي كما سمعته غير
مرة واما ما قصصناه من قول بعض ارباب الحواشي انه يجوز كونه
تتمة للاول او في حكم شيء واحد كالسكنجبيل خل وعسل فلا يحصل له
لان المعترض قال ان فيه عطف ما ليس بجواب عليه ومثله لا يصح
وما ذكره من مثل الرمان حلو حامض لا يجري في الجمل ولا يجوز عطفه على
الاصح عند اهل العربية لانهما في حكم كلمة واحدة لتاويله بمز ولا مساس
له بما نحن فيه وكون الجملة اعتراضية او حالية بتقدير المبتدا او معطوفة
على الجملة الاولى مع تخلل الفاصل والاسئلة المقدرة وعدة اوجه
لا وجه له ومثله فضول عند اهل الفضل لانه لا يجدي في دفع الاعتراض
الذي هو بصدده وما ذكره القايل بانها للتوبيخ الى اخره مخل للتوبيخ لان
العطف يا باه اذ لا يصح عطف الممثل له على حال الممثل به الا ترى
انه لما قصد مثله فصل في قوله صم بكم عمي فان قلت اذا قيد المفعول
المقدر بما قيد به المصنف في قوله ان يذهب بسمعهم الى اخره يكون

مستغربا لان ذهاب السمع والبصر بمثله غير معهود فتقديره في الجواب كما
فعله الزمخشري ان لم يكن لازما فهو احسن وهو الداعي على ذكر المصنف
غافل او متغافل قلت قول الزمخشري واراد يحتمل ان يريد انه مراد من
الكلام من غير تقدير وعليه فلا اشكال ولا مخالفة بين كلام المصنف وكلامه
ولذا لم يقل والتقدير وعطفه بالواو على تفسيره مطلقا ولو سلم ذلك ان تقول
انه لما تقدم ما يدل عليه من قوله يجعلون اصابعهم في اذانهم وقوله يكاد البرق
يخطف ابصارهم قوي دلالة السياق عليه فاخرجه عن الغرابة ولكان ان
تقول لو ابقي على اطلاقه كان اقوى والمعنى لو اراد الله اذهاب قواهم اذهبها
من غير سبب فلا يغنيهم الاحتراز والخوف مما خافوه والمناسبة المحسنة
للعطف موجودة فلم تركوه فتدبر قوله وبتقدير تكاثر حذفه في شا واراد
اي حذف المفعول في شا واراد ومتصرفاتهما اذا وقعت في حيز الشرط
لدلالة الجواب على ذلك المحذوف معنى مع وقوعه في محله لفظا ولان فيه
نوعا من التفسير بعد الابهام الا في المستغرب فلا يكتفي فيه بدلالة الجواب
بل يصرح به اعتناء بتعيينه ودفعا لتوهم غيره لاستبعاد تعلق الفعل
به لاستغرابه فلو قلت لو شئت بكيت دما جاز توهم قصدك لو شئت
مكانا لدفع الجاري على المعتاد والدم المذكور جاء بدلا عنه من غير قصد
له كانك قلت لو شئت ان ابكي دمعا بكيت دما فاعتمدت في حذف
المفعول وتعيينه على العادة المعروفة وكونه مرجوحا الدلالة تنبيه
الجواب على خلافه وان المصدر مثله لا ينافي الاحتمال والتوهم فان ذكر
المفعول زال الاحتمال خصوصا اذا لم يكن المخاطب ذكيا فمن قال ان لو شئت
بكيت دما لا يحتمل سوى لو شئت ان ابكي دما لبكيته فقد كابر وعني ان
قول الفاضل المحقق هنا ان التعليل بانه لو حذف فقيل لو شئت ان ابكي
دما كما قال الاخر ولم يبق مني الشوق غير تفكري فلو شئت ان ابكي بكيت تفكرا
اي يخرج بدلا لدمع التفكر ليس بمستقيم لان الكلام في مفعول المشية
فلو قيل لو شئت بكيت دما واكتفى بقرينة الجواب لم يحتمل سوى لو شئت
ان ابكي دما لبكيته اقول انه قدس سره لم ينصف فيما شنع به على المصنف
رحمه الله وجعله مكابرة لان مراده الرد لما وقع في الكشف في تمثيل

واستشهاده

واستشهاده لان هنا امرين معمول المشية نفسها ومعمول متعلقه
وما نحن فيه هو الاول وما مثل به من لو شئت ان ابكي بكيت دما من
الثاني لان المحذوف مفعول ابكي لا مفعول شئت ثم انه لم يقل لا
احتمال فيه اصلا حتى يقال انه مكابرة بل قال لو اكتفي بقرينة الجواب
لم يكن ثمة غيرها ولا شبهة حينئذ في عدم الاحتمال واما اذا لوحظ
معها قرينة اخرى كالمعتاد في البكاء من الدمع احتمل غير ما ذكر فسقط
الاعتراض ولو قيل انه استشهاد معنوي على حذف مفعول مغاير
لما في الجواب كان مع تكلفه غير مسلم ايضا لان البيت يحتمل عدم التقدير
بتنزيل البكا منزلة اللازم اي لو شئت بكاء لما بكيت تفكرا الا في دلائل
الاعجاز لا تكلف فيما صله واما ما قيل من ان المذكور في جواب لو هو
البكا المتعلق بالدم فاخذنا البكا من المذكور فيه وترك متعلقه والاعتماد
في تعيينه بالمعتاد خروج عن الانصاف ومخالفة للحق الظاهر
دال على ان المعترض ليس هو المكابر فالصواب في الجواب ان يقال
لا نزاع في ان الكلام في متعلق المشية لكنه قد يكون مطلقا عن القيد
كما في ولو شئت ان ابكي بكيت تفكرا فيتبادر منه المعتاد وقد يتقيد
بقيد هو منشا الغرابة فاذا حذف اعتمادا على الجواب لم يكن المفعول
الذي تعلق فعل المشية به غريبا مذكورا لانتفاء المقيد بانتفاء
قيده فيلتبس المفعول المقيد بما يفيد الغرابة بمفعول مطلق
عنه ويراد به المعتاد فاستقم واترك العناد فخريزه الا طائل تحتها
والما اوقعه فيه عدم الوقوف على المراد وانما اوردناه لئلا يتوهم الناظر
فيه انه متى يعبؤ به وبقي هنا كلام طويل يعلم مما في المطول وحواشيه
وقوله تكاثر المراد به المبالغة في الكثرة لا التفاعل وان كان هو
اصله قوله فلو شئت ان ابكي دما الى اخره هو بيت من قصيدة لابي
يعقوب الخريمي يرثي بها خريم بن عامر المري وفي شرح شواهد المعاني
يرثي بها ابنه لبيتا منها • واعددته ذخرا لكل ملمة • وسهم الرزايا بالذخاير مولع
ولو شئت ان ابكي دما لبكيته • عليك ولكن ساحة الصبر اوسع •
واني وان اظهرت صبرا وحسبة • وصانعت اعدائي عليك لموجع • وما في بعض

ومنها وهو اخرها

الحواشي من الله للبحتري كأنه من تحريق النايح والبكاء الدمع مع الحزن او سيلان
الدمع ويقال بكاه وبكى له وبكى عليه وظاهر كتب اللغة وكلام الشراح هنا
انها بمعنى وما وقع من التفرقة بين بكيته وبكيت عليه بان الاول اذا بكى
تالما منه والثاني اذا بكى رحمة ورقة عليه كما في قوله ما ان بكيت زمانا الا
بكيت عليه كأنما استخال طارد وعلى ان اصل بكيته بكيت منه وبكا يتعدى
للمبكي عليه بنفسه وباللام وعلى واما المبكي به فانما يتعدى اليه فتعديته
للدم هنا لجعله بمعنى الصب مجازا واما تضمينه على ما قالوه هنا ففي
اجرائه في الضمير المتصل على المشهور فيه خفا وقوله ساحة
الصبر اوسع الساحة الموضع المتسع فوصفها بالسعة مبالغة والمراد
بسعة ساحته اما زيادة تحمله لتلك اللوازم او عظم الشي وسعة مكانه او كونه
جميلا محمودا او مستمرا باقيا واعلم ان ما ذكر هنا في كتب المعاني من تقدير
المفعول من جنس الجواب اذا لم يكن مستغربا بشروطه السابقة امر
اغلبي استحساني كما يشير اليه التعبير بالكثرة فلو جاء على خلافه
مع القرينة المصححة له لم يكن خطا ولهذا خالف المصنف هذه
القاعدة في مواضع كثيرة في تفسيره هذا فقدر في قوله ولو شاء الله
ما اقتتل الذين من بعدهم ولو شاء هداهم ما تنتقل الى اخره فقيل عليه
الظاهر ان يقول عدم اقتتالهم وفي قوله تعالى لو شاء الله ما اشركوا
لو شاء توحيدهم ما اشركوا فقيل عليه الظاهر لو شاء عدم اشراكهم
وفي قوله تعالى لو شاء ربك ما فعلوه لو شاء ايمانهم الى غير ذلك فكأنه
يراها غير لازمة فيقدر المذكور بعينه او ما يلزمه كما بيناه وقيل انه
اشارة الى ان المشية لا تتعلق بالعدم والقاعدة عنده مخصوصة
بالمثبت وهو مخالف لما في المفتاح لذكره المنفي والمثبت بقوله
فلو شيت لم ترزل ولو شيت ازلت ه مخالفة ملوى من الند مخصه
كما بينه شراحه وجزم القواعد غير سهل قوله وظاهرها الدلالة
على انتفاء الاول الى اخره تبع فيه ابن الحاجب ومن حذا حذوه كنجم الائمة
وستراه قريبا وتحقيقه ان الجملة الاولى هنا لا تخلو من احتمال
ان يكون سببا وعلة فالثانية سبب ومعلول او لازما وملزوما

وبالعكس

وبالعكس الا ان الذي ذكره اهل العربية انها لامتناع الثاني لامتناع الاول
فهي لنفيهما مع تعليل الثاني بالاول وقيل هذا ما لا معنى له لانها
وضعت لتعليق وجود مقدر بوجود مقدر للاول في الماضي فيفيد
انتفاءهما مع سببية انتفا الاول لانتفا الثاني الواقع من غير
استدلال وقال ابن هشام رحمه الله انها تدل على عقد السببية
والمسببية في الماضي وامتناع السبب فهي لامتناع الجواب لامتناع
الشرط على الاصح لا العكس ولا انها لا تدل على امتناع اصلا كما ذهب
اليه الشلوبين وليست لامتناع الشرط خاصة من غير دلالة على
ثبوت الجواب او انتفائه ثم انه تارة يعقل بين الجزئين ارتباط
مناسب كالسببية وتارة لا يعقل ذلك والاول اما مع انحصار
سببية الثاني في سببية الاول عقلا او شرعا نحو ولو شئنا لرفعناه
بها ولو كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا فيلزم من امتناع الاول
فيه امتناع الثاني فان لم ينحصر فيه نحو لو كانت الشمس طالعة كان
الضوء موجودا ولو نام انتقض وضوءه لم يلزم من امتناعه امتناعه
وتارة يجوز العقل فيه الانحصار وعدمه نحو لو زارني اكرمته فلا يدل
عقلا على انتفا الثاني وان دل عليه في استعمال العرف وذهب ابن
الحاجب ومن تبعه الى انها تدل على امتناع الشرط لامتناع الجواب
وخطأ الجمهور وقال ان انتفا السبب لا يدل على انتفا المسبب
لجواز ان يكون لاشيا اخر كما يشهد له قوله تعالى لو كان فيهما الهة
الى اخره فانها لنفي تعدد الالهة لامتناع الفساد لا امتناع الفساد
لامتناع الالهة لانه خلاف ما يفهم منه ومن نظايره اذ لا يلزم من
انتفا تعدد الالهة انتفا الفساد بمعنى اختلال نظام العالم
لجواز وقوعه من اله واحد لمقتض له وقال بعض المحققين
دليله باطل ومدعاه حق لان الشرط النحوي اعم من ان يكون سببا
نحو لو كانت الشمس طالعة كان العالم مضيئا او شرطا نحو لو كان لي
مال حججت او غيرهما واما الثاني فلان الشرط ملزوم والجزاء لازم
وانتفا اللازم يوجب انتفا الملزوم دون العكس فوضعها لتكون

جزاؤها معدوم المضمون فيمتنع مضمون الشرط الملزوم لامتناع لازمه وهو الجزاء فهي لامتناع الاول لامتناع الثاني فيدل انتفا الجزا على انتفا الشرط ولهذا قالوا في القياس البرهاني ان رفع التالي يوجب رفع المقدم دون العكس كما ارتضاه الفحول ولو قال المحقق التفتازاني في شرح التلخيص نحن نقول ليس معنى قولهم لو لامتناع الثاني لامتناع الاول انه يستدل بامتناعه على امتناعه حتى يرد ان انتفا السبب او الملزوم لا يدل على انتفا المسبب واللازم بل ان انتفا الثاني في الخارج انما هو لسبب انتفا الاول فهي تستعمل للدلالة على ان علة انتفا مضمون الجزاء في الخارج هي انتفا مضمون الشرط من غير التفات الى ان علة العلم بانتفا الجزاء ما هي وارباب المعقول جعلوا ادوات الشرط كلها دالة على لزوم الجزاء للشرط من غير قصد الى القطع بانتفايهما فصح عندهم استثنا عين المقدم نحو لو كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فيستعملونها للدلالة على ان العلم بانتفا الثاني علة للعلم بانتفا الاول ضرورة انتفاء الملزوم بانتفا اللازم من غير التفات الى ان علة انتفا الجزا في الخارج ما هي لاستعمالها في اكتساب العلوم والتصديقات ولا شك ان العلم بانتفا الملزوم لا يوجب العلم بانتفاء اللازم بل العكس فاذا تصفحنا وجدنا استعمالها على قاعدة اللغة اكثر لكنها قد تستعمل على قاعدتهم كما في قوله تعالى لو كان فيهما الهة الى اخره فاعتراض ابن الحاجب غلط صريح وقال قدس سره انه يفهم منه ان المعنى الثاني انما هو بحسب الاوضاع الاصطلاحية لارباب المعقول والاية واردة على اوضاعهم وهو بعيد جدا فالحق انه من المعاني المعتبرة لغة الواردة في استعمالاتهم عرفا فانهم قد يقصدون للاستدلال ويسمى المذهب الكلامي عندهم الا انه اقل استعمالا من المعنى الاول كالمعنى الثاني المذكور في نحو نعم العبد صهيب الى اخره وقد قيل في توجيهه انه اراد بقوله قد يستعمل على قاعدتهم ان العرب قد تستعمله منطبقا على قاعدتهم لا جريا عليها بل بجواز العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي وهذا محصل ما قالوه باسرهم ردا وقبولا وقد بقيت في النفس منه امور لان مآل ما ارتضاه الكل ضلال وحققوا المتاخرين ان لها ثلاثة

معان

معان في اللغة واستعمال العرب سواء كانت حقيقية او بعضها حقيقة احدها مذهب الجمهور والثاني مسلك ابن الحاجب والثالث ما ذكر في الاثر وما ضاهاه وحينئذ يتجه انه كيف يعد ما قالوه غلطا وهو اختيار لاحد المعاني الثلاثة فان كان لانكار ما عداه فهو مشترك بينه وبين الجمهور الا انه اكثر استعمالا وقد اختار المصنف رحمه الله ما اختاره ابن الحاجب وقيل يحتمل ان مراده ان ظاهر الاية هنا الدلالة على انتفا الاول لانتفاء الثاني يعني ان استعمال لو قد يكون للاستدلال وهو الظاهر الا ان حقها لعبارة الدلالة على انتفاء الاول بانتفا الثاني لانه يقال دل عليه بكذا دون لكذا وهو غريب منه لبعد ما ادعاه واللام تعليلية لا صلة الانتفا وقال قدس سره لو بمعنى ان بجرده عن الدلالة على الانتفا وقد يقال انها باقية على اصلها قوله وقرئ لاذهب الى اخره اما على زيادة البا لتاكيد التعدية او على ان اذهب لازم بمعنى ذهب كما قيل بنحوه في تنبت بالدهن وفي قوله ولا تلقوا بايديكم اذ الجمع بين اداتي تعدية لا يجوز واسماعهم جمع سمع وفي نسخة سمعهم مفردا ويجوز ان يقدر له مفعول اي لاذهبهم وهو اقرب قوله وفايدة هذه الشرطية الى اخره يعني ان اذهاب الله لمثله ليس بشي فيجب مشيته وقدرته فاي فايدة في ذكره والمانع هنا انتفا شرط وهو تعلق مشية الله به لان ما شاء كان وما لم يشا لم يكن والمنتفي مشيته من الرعد والبرق كما يدل عليه ما قبله وما قيل على المصنف رحمه الله من ان ما ذكره هنا يناقض قوله قبله ان لو ظاهره الدلالة على انتفا الاول لانتفا الثاني الى اخره لجعله مشية الله شرطا والظاهر انتفاء الشي بانتفا شرطه لا عكسه كما مر واجيب عنه بان لو هنا استدلالية تفيد ان العلم بانتفا المشروط التالي الموجود السبب الموقوف على الشرط يوجب العلم بانتفايه فلا تناقض فتدبر قوله والتنبيه على ان تاثير الاسباب الى اخره لانه لو لم يكن مشروطا لما تخلف الاثر عن المؤثر القوي من الرعد والبرق والصواعق في ظلمات

متراكمة وبيان الحكم في مادة بيان له في سايرها لاشتراكها في العلة وتاثير
الاسباب وقيام المعنى المقتضي بناء على الظاهر وجري على العادة التي اجراها
الله تعالى فلا يقال انه ليس على ما ينبغي لان الاسباب لا تاثير لها في المسببات
وليس التاثير لغير الله تعالى عند اهل الحق ودلالتها على الوقوع بقدرته
لان المشية سوا كانت مرادفة للارادة او لا شانها ترجيح احد طرفي
المقدور من الفعل والترك على الاخر فيستلزمها وان كان بينهما
فرق ظاهر ولذا كان قوله ان الله على كل شي قدير مقرر لما قبله فسقط
ما قيل من ان وجودها بقدرته على هذا الوجه لا يفهم من الشرطية المذكورة
وانما المفهوم منها توقف وقوعها على المشية وعدم تخلفها عنها فتدبر قوله
كالتصريح به والتقرير له اي ولذا لم يعطف عليه وقال كالتصريح لانه
عام في جميع المقدورات فيدخل فيه القدرة على ما ذكر واذهابه دخولا
اوليا فهو كالاثبات بالبرهان والتنوير بالبينة لان القادر على الكل
قادر على البعض وضمير به وله للتنبيه لا يقال لا يلزم من قدرته
على كل شي وقوعه بقدرته لتغاير معنيهما لانا نقول لما ثبت انه لا يجوز
وقوع مقدور بين قادرين موثرين ببرهان التمانع وثبت انه تعالى
قادر على كل شي لزم ان لا يكون غيره قادرا موثرا فكل شي واقع بقدرته
وقدرته تابعة لمشيته في التاثير فثبت ان كل شي واقع بمشيته قوله
والشي يختص بالموجود الى اخره الكلام في شي وتفسيره من جهتين
متغايرتين فالاول في تحقيقه عند المتكلمين فانهم اختلفوا في ان المعدوم
الممكن هل هو ثابت وشي ام لا وفي انه هل بين الموجود والمعدوم واسطة
ام لا والمذاهب اربعة حسب الاحتمالات اعني اثبات الامرين او
نفيهما او اثبات الاول ونفي الثاني او بالعكس وذلك لانه اما ان
يكون المعدوم ثابتا او لا وعلى التقديرين اما ان يكون بين الموجود
والمعدوم واسطة او لا والحق نفيهما ولهم تردد في اتحاد مفهوم
الوجود والشيية والكلام فيه مرتبط بالوجود الذهني ايضا
فعلى هذا هل يختص بالموجود او يشملهما ويشمل المعدوم الممكن او لا
والثاني في تحقيقه لغة وهو يقع على كل ما اخبر عنه سوا كان جسما

اوعرضا

اوعرضا ويقع على القديم وعلى المعدوم والمحال فهو اعم العام كما في الكشاف
فلا يرد عليه ما قيل من ان الخلاف بيننا وبين المعتزلة في المعدوم الممكن
هل هو شي ام لا واما المحال فليس بشي اتفاقا فان الخلاف في الشيية
بمعنى التقرر والثبوت في الخارج لا في اطلاق لفظ الشي فانه بحث
لغوي مرجعه الى النقل والسماع لا يصح محلا لاختلاف العقلا الناظرين
في المباحث العلمية لا سيما وقد ورد استعماله على العموم في القران
وكلام العرب بحيث لا يخفى على احد وما ذكره المصنف رحمه الله برمته
ماخوذ من كلام الراغب ونية المشيه عند المتكلمين كالارادة سوا وعند
بعضهم اصل المشية ايجاد الشي واصابته وان استعمل عرفا في موضع الارادة
فالمشية من الله هي الايجاد ومن الناس الاصابة والمشية من الله
تقتضي الوجود ولذا قيل ما شا الله كان بخلاف الارادة وارادة الانسان
قد تحصل من غير ارادة الله ومشيته لا تكون الا بعد مشيته كما قال
وما تشاءون الا ان يشا الله ولذا قيل ان شا الله دون ان اراد الله فقول
المصنف رحمه الله يختص بالموجود اراد به بيان معناه عند المتكلمين
بناء على المشهور من مذهب اهل السنة خلافا للمعتزلة فانه عندهم
يشمل الموجود والمعدوم الممكن بناء على القول بانه ثابت وان الثبوت
اعم من الوجود وما نقل عنهم من القول بشموله للمعدوم مطلقا هنا
من عدم الفرق بين معنييه لما سمعته من الاتفاق عليه وكلام المصنف
ظاهره انه تفسير لما في النظم وقال بعض الفضلا فيه ان الشي
في الاية محمول على المعنى اللغوي لا على الموجود كما اصطلح عليه اهل
الكلام وفيه نظر تامل قوله اطلق بمعنى شا اسم فاعل كجاء واصله
شايي فاعل اعلال قاض فهو مصدر اطلق على الفاعل وهو من قامت
به المشية كعدل بمعنى عادل ولذا فسره بمريد ثم شاع حتى صار
حقيقة فيه ومن قامت به المشية موجود لا محالة وحينئذ يصح
اطلاقه على الله لقيام المشية به ولانه موجود واجب الوجود ثم
استشهد على اطلاقه على الله بالاية واسقط الاستشهاد بقوله تعالى
كل شي هالك الا وجهه لما سياتي في تفسيرها واشار الى الرد على من

جهنم ومن تابعه في منع اطلاق شي على الله لقوله تعالى على كل شي قدير
ولو كان شاد خل تحت القدرة وهو ممتنع لانه واجب الوجود بان
الذي في الاية بمعنى الذي يطلق عليه بمعنى اخر اوهو عام مخصوص بالعقل
وما قيل من ان ارادة شاء بزنة فاعل في قوله تعالى قل اي شي اكبر
شهادة بعيد جدا بل المراد اي موجود اكبر شهادة كما لا يخفى مدفوع بانه
اصله ذلك ثم غلب على الوجود مطلقا وهو المراد كما سنوضحه لك
عن قريب **قوله** وبمعنى مشيء بفتح الميم وفي اخره همزة وقد تبدل
ياو تدغم اسم مفعول بوزن بيع وسهيب وعلى ما قبله هو اسم فاعل وهو في الاصل
مصدر تجوز به عن كل من هذين المعنيين واستعمل استعمال المشترك
ثم شاع وغلب استعماله في ذات كل موجود وهو بعد هذه الغلبة عام لا اشتراك
لفظي ولا ينافيه انه قد يلتفت الى معناه الاصلي فيراد في الاستعمال كما ذكره
المصنف فيما نحن فيه الآن فلا يرد عليه ان معناه المصدري قد زال بالنقل الى
الاسمية والاشتراك بين الفاعل والمفعول خلاف الظاهر لتعين معناه
لمطلق الوجود ولذا قالوا الشيئية تساوق الوجود وفيه بحث **قوله** وما شاء الله
وجوده فهو موجود الى اخره لا يخفى ما في كلامه من الخرق الذي لا يتسع على الراقع
وان غفل عنه كثير من شرحه ولنحك ما قالوه اولا ثم نبين ما فيه فنقول
من الناس من قال المراد انه مقدر الوجود في وقت مقدر له او في علم الله
تعالى وفيه رائحة من الاعتزال لقوله بانه يطلق على المعدوم وانما تكلم
ليخرج المستحيل الذي سماه المعتزلة شيا وانما يسمى قبل وجوده شيا باعتبار
ما يؤول اليه وما في الانتصاف من انه يسمى اول وجوده شيا بلا خلاف ليس
بشي لمن عنده انصاف وقيل انه من مزال الاقدام لما مر من تحرير محل النزاع
بين المعتزلة واهل السنة والفرق بين كلامهم واهل اللغة والمصنف
رحمه الله خلط ذلك خلطا لا يخفى وتوجيهه انه اراد الشي في اصل اللغة
مصدرا اطلق بمعنى شاء او شي وكلاهما موجود اما الاول فظاهر
واما الثاني فلان ما تعلقت به المشيئة فهو موجود فثبت ان الشي
يختص بالموجود وان اراد ان الشي بمعنى الشيئية يختص بالموجود وان
الجمهور الا ان اثبات تعليله المذكور دونه خرط القتاد ولعل مراده هو
الاول

فهو الاول وقيل انه جواب عما يرد عليه من ان طرف العدم من الممكن قد
يقع متعلقا للمشيئة كالاعدام بعد الايجاد بان المشيئة اذا اطلقت تنصرف
الى الكامل فمشيئة الله لما شاء وجوده تصيره موجودا في الحال ولو في
المستقبل والمراد بيان المناسبة بين المنقول والمنقول عنه وكلا الاعتذارات
اعظم من الجنايات وتطويل بغير طائل وتحصيل لغير حاصل وانت بعد
ما عرفت ان الخلاف في اطلاقه على المعدوم الممكن كما ستراه وما يوجد في
المستقبل قبل وجوده معدوم فلا يكون بيننا وبينهم على ما ذكره المصنف
رحمه الله خلاف اصلا والذي اوقعه فيما وقع فيه كلام الراغب ثم ان ما
ذكره من قوله وعليه قوله تعالى الى اخره هو دليل لهم لانه لا استحالة في تعلق القدرة
والخلق والايجاد بالموجود بعد وجوده وهو مع جوابه مذكور في التفسير الكبير
فتدبر وقيل انه مبني على ان العدم لا يحتاج الى المشيئة بل عدم مشيئة الوجود
كاف في العدم فان علة عدم المعلول عدم علته وهذا هو الباعث له على تقديره
في نحو قوله ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم ولو شاء لهداكم كما مر فان قلت
اذا كان على كل شي قدير على ظاهره من غير احتياج الى التخصيص عند المصنف
رحمه الله فلم قال في قوله تعالى احسن كل شي خلقه على قراءة انه مخصوص
بمتصل او منفصل كما سيأتي قلت لما كان المعنى الاصلي فيه متروكا في الاغلب
وقامت القرينة على تركه وهو التصريح بخلقه بعده بني ما هناك عليه
فتأمل **قوله** بلا مثنوية الثنوية كالمثنوبة بمعنى الاستثناء صرح به اهل
اللغة وورد في الحديث الشريف وفي كلام فصحاء العرب كقول النابغة ..
حلفت يمينا غير ذي مثنوية ولا علم الا حسن ظن بصاحب وقال في
النبراس اصل معناها الرجوع والانصراف كما في قول حمزة سيد الشهداء رضي الله عنه
فلما التقينا لم تكن مثنوية لنا غير طعن بالمثقفة السمر وكذا ورد في الحديث
الثنيه بمعنى الاستثناء ايضا ولما لم يقف بعضهم على ما ذكر تكلف لتاويله
فقيل انه منسوب الى المثنى مصدر بمعنى الاستثناء وقيل بمعنى اثنين
اثنين وقد وضح الصبح لذي عينين ومراد المصنف بها التخصيص تجوزا
بقرينة ما بعده **قوله** والمعتزلة لما قالوا الى اخره قيل انه تعريض
ورد لما في الكشاف من قوله الشي ما يصح ان يعلم ويخبر عنه قال سيبويه

وهو اعم العام كما ان الله اخص الخاص يجري على الجسم والعرض والقديم تقول
شي لا كالاشيا اي معلوم لا كساير المعلومات وعلى المعدوم والمحال فان كان
مقصود المصنف رحمه الله ما زعمه هذا القايل فلا وجه له لانه بيان لمعناه
لغة والخلاف بيننا وبين المعتزلة في شي اخر غير المعنى اللغوي وقد تقدم
في انه في المعدوم الممكن وان غيره من المعدومات ليس بشي بالاتفاق
منا ومنهم وهو المصرح به في كتب الاصول القديمة والجديدة فلا يصح الرد ولا
النقل عنهم لان ما في الكشاف بيان للمراد به في كلام العرب واستعمالاته كما اشار
اليه بنقله عن سيبويه فان قلت لعل المصنف رحمه الله ظفر بنقل فيه فهو
قول لهم غير مشهور ويويده قوله في شرح المقاصد وعند كثير من المعتزلة
هو اسم للمعلوم ويلزمهم ان يكون المستحيل شيا وهم لا يقولون به اللهم الا ان
يمنع كون المستحيل معلوما على ما بينا او يمنع عدم قولهم باطلاق الشي عليه
فقد ذكر جار الله انه اسم لما يصح ان يعلم يستوي فيه الموجود والمعدوم والمحال
والمستقيم انتهى قلت هذا بعينه ما ذكره المصنف وقد استقر كلامه في شرح
الكشاف الذي هو اخر تاليفه على خلافه وهو الموافق لما في كتب الاصول باسرها
قال الامام في كتابه المسمى بالمسايل الاربعين هذه المسالة متفرعة على مسئلة
اخرى وهي ان الوجود هل هو مغاير للماهية ام لا ثم قال بعد ذلك فلنرجع
الى تعيين محل النزاع في هذه المسالة فنقول المعدوم اما ان يكون واجب
العدم ممتنع الوجود واما ان يكون جايز العدم جايز الوجود اما الممتنع
فقد اتفقوا على انه نفي محض وعدم صرف وليس بذات ولا شي واما المعدوم الذي
يجوز وجوده ويجوز عدمه فقد ذهب اصحابنا الى انه قبل الوجود نفي محض
وعدم صرف وليس بشي ولا بذات وهذا قول ابي الحسين البصري من المعتزلة
وذهب اكثر شيوخ المعتزلة الى انها ماهيات وحقايق حالتي وجودها وعدمها
فهذا هو تلخيص محل النزاع انتهى فقد ظهر لك ان ما ذكره المصنف وبعض
محشيه لا وجه له وكانه فهم ان الموجود ما يوجد في احد الازمنة الثلاثة والمعدوم
خلافه ممكنا كان او مستحيلا واعلم انه لا نزاع في استعمال الشي في كلام الله وكلام
العرب في الموجود والمعدوم والمحال والواجب والحادث كما ذكره الزمخشري
وقوله يصح ان يوجد بمعنى يمكن ان يوجد فان الصحة كما تقابل السقم

والفساد

والفساد تقابل الامتناع ايضا في كلامهم وهو استعارة مشهورة والامكان
عام مقيد بالوجود فيشمل الواجب وصفاته عند القايل بها وافعال
العباد لانها مقدورة له بالذات او بواسطة التمكين وقوله ما يصح ان يعلم
اي يخبر عنه ان قيل ليس هذا شاملا للفعل والحرف قلنا يصح الاخبار
عنهما لكن بشرط ان لا يراد معناهما في ضمن لفظيهما واذا عرفت ان الصحة
هنا بمعنى الامكان العام وهو سلب الضرورة عن احد الجانبين سقط
ما يتوهم من ان فيه اطلاق الجايز على الواجب وهو غير جايز **قوله** لزمهم
التخصيص الى اخره اي تخصيص شي في قوله على كل شي قدير وخالق كل شي
بالممكن ليخرج الواجب والممتنع واما اذا كان بمعنى المشي وجوده فهو باق
على عمومه كما لا يخفى وظاهره انه محذور مع ان التخصيص به جايز على
الاصح فلا ضرر فيه كما توهمه سوقه الا ان يقال انه خلاف الاصل لا سيما
مع كل المقتضية للعموم وليس ببعيد فان قلت التخصيص بالممكن
لا يكفي في قوله خالق كل شي على مذهبهم لان من الممكنات ما لا تتعلق
الاراده بوجوده وافعال العباد ممكنه وليست مخلوقة له عندهم قلت
تعلق الخلق بشي كما يدل على امكانه يدل على تعلق الارادة بايجاده فهو
اشارة الى لزوم المخصص ثانيا حصرا وقوله على زعمهم اشارة الى ما فيه
من القصور **قوله** والقدرة هو التمكن الى اخره ذكر الضمير رعاية للخبر
ولو انثه نظرا للمرجع جاز الا ان الاول ارجح عند صاحب الايضاح
وفي المواقف القدرة صفة تؤثر وفق الارادة وقيل هي مبدا قريب
للافعال المختلفة وهذا فيما قيل يقتضي انها ليست نفس التمكن بل مبدؤه
ومقتضيه وبينهما مخالفة والذي قاله المتكلمون انها صفة ثابتة له
تعالى والتمكن امر اعتباري لا وجود له في الخارج فهو معناها المتعارف
اصطلاحي وقيل ان كلام المصنف رحمه الله اشارة الى ما فيها اختلاف
هل هي صفة اضافية او ذاتية وقيل ان قوله هي التمكن الى اخره يقرب
من مذهب المعتزلة ويشعر بان القدرة ليست صفة حقيقية والتعبير
الثاني مذهب الاشاعرة والثالث يشعر بانها من الصفات السلبية
والتحقيق ما في الشامل للامام من ان الصفات ثلاثة اقسام صفات

حقيقية عارية عن الاضافات كالسواد والبياض وصفات حقيقية يلزمها
اضافات كالعلم والقدرة لان العلم صفة حقيقية يلزمها اضافة مخصوصة
الى المعلوم وكذا القدرة صفة حقيقية لها تعلق بالمقدور وذلك التعلق
اضافة مخصوصة بين القدرة والمقدور واضافة ونسب محضة ككون الشي
قبل غيره وبعده فمن فسرها بالمبدا ونحوه نظر الى حقيقتها ومن فسرها
بغيره رسمها بلوازمها فلا مخالفة في التحقيق ثم انه قيل عليه انه لا يتناول
التمكن من اعدامه بعد وجوده ولا التمكن من ابقاء الممكن وهو معتبر
كما ستراه الا ان يقال التمكن من الايجاد يستلزم التمكن منهما استلزاما
ظاهرا فلذا اقتصر عليه مع شرفه فعلم ضعف ما قيل من ان المقدور
ان اريد به ما تعلقت به القدرة لا يكون الا موجودا وان اريد ما يصلح لان
يتعلق به يكون معدوما وهو المعني بقولهم ان الله تعالى قادر على جميع
المقدورات وان مقدوراته غير متناهية يعني انها صفة قديمة
قايمة بالقادر قبل الايجاد لمقدوراته وبعد الايجاد والبقاء فتدبر **قوله**
وقيل صفة تقتضي التمكن هذا هو القول المرضي فكانه لم يقصد تمريضه
والمراد التمكن من الايجاد والاعدام والابقاء كما سمعته انفا وقوله وقيل
قدرة الانسان الى اخره فيه اشارة الى ان ما قبله عام فيهما ادخاما بالله
والظاهر الثاني ووجه تمريضه انه وان فرق بين القدرتين الا انه
يقتضي ان القدرة من الصفات السلبية والذي عليه المحققون
انها صفة ثبوتية ذاتية والعجز يضادها وينافيها فالقايل به
اختاره تعليله للصفات الذاتية او نفيا لها ثم ان الهيئة انما تستعمل
اذا اطلقت في المحسوسات والفعل شامل للايجاد كما مر وصاحب هذا
القول هو الراغب كما صرح به في مفرداته فتامل **قوله** والقادر
هو الذي الى اخره هذا يحتمل ان يكون كلاما مستانفا ويحتمل انه من
تتمة القيل فكلاهما من كلام الحكماء لانهم لا يقولون باثبات صفات
زايدة كالمعتزلة على ما حقق في الكلام وبالغ المتكلمون في ان
القدرة عبارة عن صحة الفعل والترك ويقولون هي عبارة عن
كونه بحيث ان شاء فعل وان شاء ترك او لم يفعل وتقدم الشرطية الاولى

بالنسبة الى وجود العالم دايم الوقوع وتقدم الشرطية الثانية لا بالنسبة
الى وجود العالم دايم اللاوقوع وصدق الشرطية لا يستلزم صدق
طرفيها ولا ينافي كذبهما ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي
الاختيار عندهم وفي نسخة وان شاء لم يفعل بدل قوله وان لم يشا لم
يفعل ولما ذهب الفلاسفة الى ايجاد العالم بطريق الوجوب لم يثبتوا
لموجده الارادة والاختيار بالمعنى انه ان شاء فعل الى اخره وهو
متفق عليه بين الفريقين وفيه كلام في نهاية الامام المدقق الطوسي
ليس هذا محله وقيل ان قول المصنف هو الذي ان شاء فعل وان
شاء لم يفعل احسن مما قيل ان شاء ترك لان ظاهره يقتضي
ان يكون العدم الاصلي متعلق المشية وليس كذلك كما قرروه ثم ان
كلا من الفعل وعدمه اعم من الايجاد والاعدام فالمعنى ان شا الايجاد
او الاعدام فعله وان لم يشا الايجاد او الاعدام لم يفعله ومعنى كونه
قادرا على الموجود حال وجوده انه ان شاء عدمه اعدمه وان لم يشا
لم يعدمه ومعنى كونه قادرا على المعدوم حال عدمه انه ان شاء
وجوده اوجده وان لم يشا وجوده لم يوجده فاحفظه فانه نافع وفيه بحث
قوله والقدير الفعال لما يشا الى اخره قال الراغب محال ان يوصف
غير الله تعالى بالقدرة المطلقة يعني بل حقه ان يقال قادر على
كذا والقدير هو الفاعل لما يشا على قدر ما تقتضي الحكمة لا زايدا
عليه ولا ناقصا عنه ولذلك لا يصح ان يوصف به الا الله تعالى
والمقتدر يقاربه لكنه قد يوصف به البشر واذا استعمل في الله فمعناه
القدير واذا استعمل في البشر فمعناه المتكلف والمكتسب للقدرة
انتهى ومنه اخذ المصنف ما ذكره ملخصا فمعنى قوله على ما يشا انه
متمكن جار على وفق الحكمة وقيل معناه على الوجه الذي يشا ما
يشاؤه عليه من الوجوه المختلفة ولا يحصل له الا ان يريد به التعميم
اي على كل وجه اراده وهو توطية لاختصاصه تعالى به لانه لا يقدر
على ايجاد كل ما يشا وجوده او على ايجاد ما شا في غاية الاتقان
جاريا على وفق الحكمة الا الله تعالى والفعال هو المبالغ فيما يفعله

كما وكيفا وقيل ان اراد بالفعال لما يشا الى اخره في الجملة فهو لا يقتضي عدم اتصاف
الغير به وان اريد العموم لكل ما يدخل تحت المشية لزم ان لا يوصف به غيره
ولو مجازا واورد عليه ان اول كلامه في تفسير القدرة يقتضي ان يكون
القدير المتمكن من ايجاد الشي او ذو صفة يقتضي التمكن منه لا الفعال
الا ان يثبت هذا المعنى نقله ورد بان القدير صيغة مبالغة ففيه زيادة
على القادر وزيادة التمكن التام يقتضي ان يكون فعالا ولا يخفي ان المراد
الثاني وانه قد التزم ما لزمه فاي محذور فيه ثم ان ما ذكره هنا ان كان من
تتمة القيل لم يرد ما ذكره وان كان ابتدا كلام اخر والقدرة والتمكن
الموصوف بها الله تعالى صفة قديمة باقية ازلا وابدا فيكون قبل الوجود
ومعه وبعده فلا حاجة الى حمله معنى اخر بنقله ولا الى غيره مما ذكر
ثم ما ذكره المصنف رحمه الله تبعا للراغب من ان القدير لا يوصف به غير الله
بخلاف القادر والمقتدر بنا على ان المبالغة في القدرة بالمعنى المذكور لا يتصف
به غيره تعالى فيه نظر لان المبالغة امر نسبي لا يلزم ان يكون بالمعنى
المذكور ولو تتبعت كلام العرب واهل اللغة لم تجده مختصا به تعالى ولذا
وقع في بعض النسخ قلما يوصف به غير الباري وكان المصنف اصلح به ما في
النسخة الاولى على انه قد خالف ما ذكره بقوله في اول الخطبة لم يجد به
قديرا فان المراد به غيره تعالى الا ان يقال انه نفي للقدير عن غيره اذ المعنى
لا قدير فيوجد وحينئذ لا منافي فيما ذكر قوله واشتقاق القدرة من القدر
الى اخره قيل فيه اشارة الى الرد على الزمخشري حيث عدل عن قوله واشتقاق
القدير من التقدير لما فيه من اشتقاق المجرد من المزيد وان اجيب عنه
بانه لم يرد به الاشتقاق المعروف بل ان بينهما اتصالا ومناسبة فان
القدير مشتق من القدرة ومعناها الايقاع على مقدار قوته وحكمته
وهو معنى التقدير وقد جرت عادته ان يعين للغات اصلا يرجع
اليه ولما كان في جميع مواده معنى التقدير جعله اصلا له هكذا نقل
عنه واذا اشتمل المزيد على معنى المجرد وزيادة جعل اصلا كالتدبر
من التدبير والتوجه من المواجهة والتبرح من التبرح والاشتقاق فيه
لغوي بمعنى الاخذ من اشهر مواده لا ما اصطلح عليه اهل التصريف ولذا

تراهم

تراهم يجعلون المصدر المصدر مشتقا من مصدر اخر فلا اشكال فيه
كما تقدم قوله وفيه دليل على ان الحادث الى اخره اي في قوله ان الله على
كل شي قدير لان الحادث والممكن شي بالاتفاق وكل شي مقدور كما صرح به
المصنف وصورة الدليل كل فرد من الحادث حال حدوثه شي وكل شي مقدور
له تعالى فينتج ان الممكن حال وجوده مقدور واورد عليه مغالطة
مذكورة مع ردها في حواشي بعض الفضلا فلا حاجة لايرادها هنا
لوجود الاول وبقا الثاني بقدرته تعالى وهذا رد على من زعم ان الحادث
يحتاج الى الفاعل القادر حال حدوثه دون بقايه والا لزم تحصيل الحاصل
اذ ايجاد الموجود محال وتاثير القدرة هو الايجاد واجابوا عنه بان المحال
ايجاد الموجود بوجود سابق وهو غير لازم بل ايجاده بوجود هو اثر
ذلك الايجاد مع ان هذا مبني على ان تاثير القدرة الايجاد فقط وليس كذلك
لجواز ان يكون الاعدام بعد الوجود فالاحسن ان معنى انه مقدور
ان الفاعل ان شا اعدمه وان لم يشا لم يعدمه كما مر وقيل تمارا في بعض المتكلمين
ان عدم احتياج الباقي في بقايه شنيع قالوا ان الجواهر لا تخلو عن الاعراض
والعرض لا يبقى زمانين فلا يتصور الاستغنا عن القادر في كل اوان
وهذا مما انكره كثير من المتكلمين على الاشعري وقالوا ان ادعى مثله في الاعراض
القارة مكابرة في المحسوس اللهم الا ان يقال ان المراد انه ليس له بحسب
ذاته بقاء واستمرار وبقاوها لغرض استنادا لما تقوم به كالجذع المايل
اذا استند الى جدار متى فارقه سقط قوله والممكن حال بقايه لان
المحققين على ان علة الاحتياج الامكان لا الحدوث كما هو مقرر في الكلام
قيل انما افرد المصنف الممكن بالذكر وكان يكفي ان يقول الحادث حال حدوثه
وبقايه اشارة الى صفاته تعالى فانها ممكنة مع قدمها لكن كونها مقدورة
في غاية الاشكال لما تقرر من ان اثر المختار لا يكون الا حادثا ولذا اضطروا
الى انه تعالى موجب بالذات في حق الصفات كما في كتب الكلام وقيل
عليه ايضا ان صفاته ممكنة فيلزم كونها مقدورة حال بقايها وقد
فسر القادر بالذي ان شا فعل وان شا لم يفعل وحاصله صحة الفعل
والترك وهي بمقتضى ذاته فلا يصح فيها الترك الا ان يريد المصنف

رحمه الله بالممكن الحادث لكنه خلاف ما يقتضيه سياقه اذ لو كان كذلك
قال حال حدوثه وبقائه اقول الذي ارتضاه المحققون من المتكلمين كما قاله
الامام في الاربعين ان صفات الله تعالى ممكنة لذاتها واجبة الوجود لوجوب
الذات وحاصله ان الصفات واجبة للذات لا بالذات اي واجبة لاجل
الذات المقدسة لا ان ذات الصفات اقتضت وجوب وجود نفسها
فيكون ممكنة في حد نفسها معللة بالذات القديمة لكن يجب ان تكون
الذات موجبا بالنسبة اليها مختارا بالنسبة لما سواها والا لزم حدوثها
بناء على ما تقرر من ان الصادر عن المختار حادث البتة وقوله في التفسير
الكبير ان الذات المقدس كالمبدا للصفات اورد عليه ان ظاهر
التشبيه انها ليست مبداها واذا لم تكن مبداها لم تكن الصفات ممكنة
بل واجبة فيتعدد الواجب وهو لا يجوز واجيب بان المتبادر من المبدا
هو الموجد بعد العدم والصفات ليست مسبوقة بالعدم الا انها تقتضي
الذات وتحتاج اليها وتتوقف عليها فالذات بالنسبة لها كالمبدا
وان لم تكن مبدا حقيقة واما تعلق القدرة وشمولها للصفات الذاتية
فاختلفوا فيه على ما اشار اليه في شرح المقاصد فقيل يتعلق
بها والايجاب لا ينافي المقدورية بل يحققها والاختيار بمعنى ان
شاء فعل وان شا لم يفعل لا ينافيه ايضا كما مر وقيل انه قد يفسر
شمول قدرته بان ما سوى الذات والصفات من الموجودات واقع
بقدرته فتدبر قوله وان مقدور العبد مقدور الله المراد بمقدوره
الفعل الصادر عنه باختياره وقدرته الكاسبة له مقدور لله اي
يتعلق به قدرة الله المؤثرة في ايجاده وهو مذهب الاشعري ولا يلزمه
تعلق قدرتين بمقدور واحد لان المؤثر قدرة الله فقط والمحذور
توارد مؤثرين متساويين ولا يلزمه الجبر ايضا لا يقال التاثير
معتبر في القدرة لما مر من تعريفها بانها صفة تؤثر وفق الارادة لانا نقول
الاشعري رحمه الله قسم المقدرة الى المؤثرة والكاسبة وما ذكرتم
القسم الاول لا مطلق القدرة ومن هنا تبين ان معنى الكسب الذي
يثبته الاشعري هو تعلق القدرة والارادة الذي هو سبب عادي

لتقدير الله

لتقدير الله تعالى وخلقه للعبد وافعال العباد دايرة بحسب الاحتمال العقلي
بين امور الاول ان يكون حصولها بقدرته وارادته من غير مدخل
لقدرة العبد والثاني ان يكون حصولها بقدرة العبد وارادته من غير
مدخل لقدرة الله عز وجل وارادته فيه اي بلا واسطة اذ لا ينكر عاقل ان
الاقدار والتمكين مستندان اليه تعالى اما ابتدا او بواسطة والثالث ان
يكون بمجموع القدرتين وذلك بان يكون المؤثر قدرة الله تعالى بواسطة
قدرة العبد او بالعكس او يكون المؤثر مجموعهما من غير تخصيص لاحدهما
بالمؤثرية والاخر بالالية ذهب الى كل من الاحتمالات ما خلا الاحتمال الثاني
من محتملات الشق الثالث طايفة والاول مذهب الاشعرية والثاني مذهب
المعتزلة والثالث مذهب الاستاذ الاسفرايني والكلام عليه مبسوط في
الكتب الكلامية وقوله لانه شي الى اخره اشارة الى التناسب الذي ذكرنا قوله
والظاهر ان التمثيلين الى اخره المراد بهما ما في قوله كمثل الذي استوقد نارا
الى اخره وقوله او كصيب الى اخره وانما جعله الظاهر لانه ابلغ واقرب
من كونه معرفا ومفردا وعرفه ضمنا بتشبيه هيئة منتزعة من
عدة امور متلاصقة تلاصقا معنويا حتى صارت كشي واحد بمثلها
ومثاله بقوله تعالى مثل الذين حملوا التوراة الى اخره لظهور التركيب
فيها كما سياتي تفسيرها مع المناسبة بما هنا لانها في حق اليهود واكثر
المنافقين منهم وحملوا التوراة قراتها وحفظها وقوله لم يحملوها التنزيل
حملهم لها منزلة العدم كما في قوله تعالى وما رميت اذ رميت او المراد لم يلتزموا
حقها كما في قوله تعالى وحملها الانسان كحالهم مع التوراة التي هي كتاب عظيم
فيه نور وهدى نافع مع عدم الانتفاع به لجهلهم وحمقهم كحال حمار يحمل
حملا ثقيلا من الكتب النفيسة ولا يناله منها الا التعب والكد وفي ذكر
الاسفار هنا لطف ظاهر لايهام ان يكون جمع سفر بفتحتين مع انه
المتعارف في التعبير عنها كما لا يخفى قوله والغرض منهما الى اخره اي المقصود
والمعنى المراد وليس المراد ما يترتب على الشيء حتى يفسر بالحكمة والمصلحة
لان افعاله تعالى لا تعلل بالاغراض كما قيل فالمراد من التشبيه فيهما
على تقدير التركيب تشبيه حالتين بحالتين والمشبه في الاول

مجموع احوال المنافقين في تحيرهم واضطرابهم مع اظهارهم الايمان حقنا
لدمائهم واموالهم وذراريهم وزوال ذلك عنهم سريعا بافشا اسرارهم
وافتضاحهم المودي الي خسارة الدارين والمشبه به حال المستوقد نارا
مضية له فانطفات ووجه الشبه صلاح ظاهر الحال الذي يوول
لخلافه وفي الثاني حالهم في الشدة ولباس ايمانهم المبطن بالكفر المخرز
بالخداع حذرا القتل بحال ذوي مطر شديد ببرق ورعد يرقعون خرق
اذانهم بانا ملهم حذرا الهلاك ووجه الشبه وجدانه ما ينفع ظاهره
وفي باطنه بلا عظيم والمكابده المقاساة واخذته السما بمعنى احاط به
مطرها وعليه وفي قوله من الحيرة والشدة لف ونشر مرتب فالحيرة
للتمثيل الاول والشدة للتمثيل الثاني ويحتمل رجوع كل منهما ويعال
معطوف علي ما يكابد وما مصدرية او موصول وطفيت مجهول
مهموز اللام وفي نسخة انطفات وفي اخري انطفت بدون همز
بابدالها واجرايه مجري المعتل والقياس غيره **قوله** من قبيل التمثيل
المفرد الي اخره يعني انه من تشبيه المفردات بالمفردات وهي المسمى
بالتشبيه المفرق ولما كان قوله المفرد يوهم انه لا تعدد فيه فسره
بقوله وهو ان تاخذ الاشيا الي اخره اي ان تاخذ اشيا متعددة من
غير تركيب فتشبهها بمثلها كما سنبينه كذا وفي الكشاف انه اذا كان
التشبيه مفرقا فالمشبهات مطوية على سنن الاستعارة كقوله
وما يستوي البحران الاية ثم قال فان قلت الذي كنت تقدره في المفرق
من التشبيه من حذف المضاف وهو قولك او كمثل ذوي صيب هل
تقدر مثله في المركب قلت لولا طلب الراجع في قوله يجعلون اصابعهم
في اذانهم ما يرجع اليه لكنت مستغنيا عن تقديره لاني اراعي الكيفية
المنتزعة من مجموع الكلام فلا علي اولي حرف التشبيه مفرد يتاتي
التشبيه به ام لم يله الي اخره والمراد انه على التفريق طوي ذكر
المشبهات كما في الاستعارة المصرحة لطي ذكر المشبه فيها لفظا
وتقديرا قطعا وقد يجري التشبيه على سننها وان فرق بينهما
بوجهين الاول ان المتروك في التشبيه منوي مراد دون الاستعارة

ومنسي

منسي بالكلية كما مر تحقيقه في الاستعارة التمثيلية في قوله ختم الله
الاية من ان المعاني قد يقصد انها بالفاظ منوية غير مقدرة في النظم
الثاني ان لفظ المشبه به في التشبيه مستعمل في معناه الحقيقي
وفي الاستعارة في معنى المشبه حتى لو اقيم مقامه صح اصل المعنى
من غير فرق وان فاتت المبالغة واذا قدر فربما انتظم مع المذكور
بلا تغيير كما هنا وقد يحتاج الي التغيير كما في قوله تعالى وما يستوي
البحران علي ما فصل في محله ثم ذكر انه علي التفريق يحتاج الي التقدير
دون التركيب وظاهره انه يقدر كمثل ذوي صيب الان تمثيله
بطلب الضمير للمرجع يقتضي تقدير ذوي واما تقدير مثل فلان
المقصود تشبيه صفة المنافقين بصفة ذوي الصيب فتقديره
اوفي بتادية هذا المعنى واشد ملايمة مع المعطوف عليه وهو كمثل
الذي الي اخره ومع المشبه وهو مثلهم وان صح ان يقال او كذوي صيب
كقوله تعالى انما مثل الحياة الدنيا كماء انزلناه الي اخره وقيل تقدير
المثل امر مسلم يقتضيه العطف علي السابق وينبغي عليه
تقدير ذوي لان اضافة القصة الي كل من الاجزاء التي تدخل فيها
صحيحة لكن اضافتها لاصحابها حقيقية ولغيرهم مجازية لما ذكر
في قوله مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله وقد قيل عليهم
ما قيل في اراده فعليه بالنظر فيه وهذا كله مما لا كلام فيه وانما الكلام
في ان المصنف رحمه الله ترك حديث التركيب والتفريق بين التركيب
والتفريق فاما ان يكون اكتفا بما قالوه مع الاشارة اليه سابقا حيث
اقتصر علي تقديره واما ان يكون تركه لعدم ارتضائه له لما فيه من
الخفا مع ان طي ذكر المشبهات غير ظاهر لان المشبه في التمثيلين
مصرح به في قوله او لا مثلهم لان المثل بمعنى القصة والحال الشاملة
لجميع احوال المنافقين المشبهة اجمالا ولا يلزم في التعريف التصريح
بالطرفين تفصيلا كما قالوه في اللف والنشر التقديري على ان
اجماله في قوة التفصيل لقرب العهد به فكيف يقال انه طوي فيه
ذكر المشبهات على انه لا مانع من ابقاء الكلام علي حاله من غير تقدير

اصلا وما ذكره قدس سره من نية الالفاظ في التمثيلية من تخفيف
الا انه قياس الاستعارة على التشبيه قياس مع الفارق فان المشبه
يطوى ذكره كثيرا بخلاف اجزاء اللفظ المستعار فتأبيه مدعاه به غير
تام **قوله** وما يستوي الاعمى الجلجرم هذا من قبيل التشبيه الفرق وهو
نظير لما نحن فيه من وجهين التفريق وتكرير التشبيه ولذا اعاد لا
النافية فشبه الكافر الضال بالاعمى والمومن المهتدي بالبصير
ثم شبهه مرة فقال وما يستوي الاحيا ولا الاموات والظلمات والنور
الباطل والحق والظل وقول امرئ القيس بن حجر الكندي الشاعر
الجاهلي المشهور من قصيدة طويلة اولها

الا عم صباحا ايها الطلل البالي ۔ وهل يعمن من كان في العصر الخالي
وهل يعمن من كان اقرب عهده ۔ ثمانين عاما في ثمان احوال
كاني بفتخا الجناحين لقوة ۔ على عجل منها لطاطي سمالها
عطف خزان الانيم بالضحى ۔ وقد حجرت منها ثعالب ازال
كان قلوب الطير رطبا ويابسا ۔ لدى وكرها العناب والحشف البالي

وضمير وكرها للفتخا وهي العقاب المذكورة اولا وهو شاهد للتشبيه
المفرد حيث شبه قلوب الطير الطرية وقلوبها المقددة على اللف
والنشر المرتب بالعناب في الشكل واللون وبحشف التمر وهو الردي
اليابس منه والعقاب من سباع الطير ويوصف بمحبة اكله اللحم دون
قلوب الطير وقال ابن قتيبة قلوب الطير الذ ما فيها فهي تاتي بها
لترزق فراخها ولكثرتها يبقى منها الرطب واليابس وهو الظاهر
وفي كامل المبرد ان هذا البيت عند الرواة احسن ما قيل في تشبيه
شيئين مختلفين في حالين مختلفين بشيئين كذلك ورطبا ويابسا
حالان من قلوب الطير والعامل فيها كان لانها بمعنى اشبه ولديه ذكرها
حال ايضا والعناب بالرفع خبر كان وهو بزنة رمان ثمر معروف
قوله بان يشبه في الاول ذوات المنافقين الى اخره الجار والمجرور
متعلق بقوله يمكن او بجعلها وعبر بالذوات هنا وبالانفس فيما
سيجي تفننا واشارة الى انه لا بد منه في التشبيه المفرق لانهم شبهوا

بالمستوقدين

بالمستوقدين واصحاب الصيب بخلافه على الترتيب فان النظر فيها الى المجموع
فلذا لم يتعرض له فيه وقد بيناه لك اولا مع ما فيه وقوله واظهارهم الايمان
بالاستيقاد عدل عما في الكشاف من قوله واظهاره الايمان بالاضاة لما
قيل من انه اعترض عليه بانه يخالف ما قدمه من ان المشبه بالاضاة هو
الانتفاع بالكلمة المجراة على السنتهم ولا يناسب ما بعده من قوله ان المشبه
باطفا النار هو انقطاع الانتفاع اذ المناسب ان يشبه انقطاع الاظهار
بالانطفا وان اجيب عنه بان المراد هنا الاضاة المتعدية وهي ثمرة
لازمة او اراد باظهار الايمان اثره وهو الانتفاع فمعناه شبه المنافق
اي نفاقه واظهاره الايمان بالمستوقد اي باستيقاده وشبه اثر الاول
من الانتفاع باثر الثاني من الاضاة وشبه انقطاع الانتفاع بانقطاع
الاضاة ويؤيد هذا ان تشبيه ذات المنافق بذات المستوقد ليس
مقصودا في الاية قطعا والحمل على التوطية بعيد فحينئذ للمستوقد
استيقاد واستضاة وخمود نار وللمنافق اظهار ايمان وانتفاع به
وانقطاع بالموت وغيره وهذا زبدة ما في الشروح مما ارتضاه الشريف
المرتضى قدس سره وقيل للمستوقدين ذوات وثلاث حالات الاستيقاد
واضاة نارهم ما حولهم وانطفا نارهم وكذا للمنافقين ذوات وثلاث
حالات واظهار الايمان بازاء الاستيقاد وحقن الدما وسلامة المال
والاولاد ونحوها من المنافع الحاصلة باظهار الايمان بازاء الاضاة وزواله الاضاة
بازاء انطفا النار فشبهت الاربعة بالاربعة ووجه الشبه في الاول
الوقوع في حيرة ودهشة وفي الثاني التشبيه لحصول المراد وفي الثالث
لكونه خير المباشر الفعل وفي الرابع الفناء سرعة والمصنف رحمه الله
شبه اظهار الايمان بالاستيقاد والزمخشري بالاضاة وقد قيل عليه
ان الظاهر ان تشبيه اظهار الايمان بالاستيقاد والانتفاع بالاضاة
كما مر ولذا عدل عنه المصنف وربع القسمة الا انه شبه زوال
النفع باطفا النار والمناسب ان يجعل المشبه الازالة او المشبه
به الانطفا **قوله** لا يرد ما اوردوه بعد النظر التام ولا مغايرة
بين ما ذكره المصنف رحمه الله وبين ما في الكشاف الا باختلاف

العبارة وهاني المال واحد وتوضيحه ان المستوقد هنا بمعنى الموقد وايقاد
النار اشعالها بحطب ونحوه ويترتب عليه اضاءتها اي جعلها او كونها مضيئة
منتشرة الضوء ورتب على هذا الاستضاءة التي هي اثرها ومطاوعها
وهي عين الانتفاع بها ثم يضمحل النار والنور ويبدل الخير بالشرور
هذا ما في جانب المشبه به وفي المشبه على ترتيبها المنافق ينطق بقوله
امنا وكلمة الشهادة فيترتب على نطقه اظهار ايمانه بدلالة نحواها ثم يترتب
على هذا الاظهار الانتفاع بصيانة الاموال والدماء ونحوها ثم ينقلب
نفعه ضرا بافتضاحه واستحقاقه لعقابه في الدارين فتخيب اماله
وتنعكس احواله فاذا عرفت هذا ظهر لك بلا اشتباه ان اظهار
ايمانه في الحقيقة بدلالة الكلمة الجارية لا بها بنفسها والمشبه للايقاد
حقيقة اجراء الكلمة فللمشبه بالاضاءة اظهار الايمان كما في الكشاف
الا انه لقرب الايقاد من الاضاءة وتلازمها يجوز ان يقال شبه اظهار
الايمان بالايقاد والانتفاع بالاستضاءة وان كان استضاءة لانهما كشي
واحد كما قيل في التعليم والتعلم فسقط ما اورد على المصنف في الاطفاء
والانطفاء والتعجب مما توهم من منافاة قول الزمخشري هنا شبه
اظهار الايمان بالاضاءة لقوله اولا المراد ما استضاؤا به من الانتفاع
بالكلمة الجارية على السنتهم وبين الاستضاءة والاضاءة بعد ما بين المشرقين
والباء في قول المصنف باهلاكهم سببيه متعلقة بزوال وفي قوله
باطفائها متعلقة بتشبيه السابق لا بمثله مقدرا ولا بايقاد **قوله** وفي
الثاني انفسهم باصحاب الصيب الى اخره معطوف على قوله في الاول
وانفسهم بالرفع معطوف على قوله ذوات نايب فاعل لتشبيه المجهول
وباصحاب معطوف على قوله بالمستوقدين واصحاب اشارة الى ذوي التقدير
وقوله حذرا الى اخره النكايات جمع نكاية من نكات بالهمزة ونكيت بمعنى
الاخر وهي ما يؤلمهم المًا شديدا وطرق يطرق من باب كتب اذا اتى
ليلا والمراد به ما يصيب الكفرة من الاذلال والاهلاك فتشبيه حذرهم
منهم بسد الاذان للاتقاء به وقوله من حيث الى اخره هو وجه الشبه
وانتهزوا بالزاي المعجمة بمعنى اغتنموها وبادروا لها بسرعة وفرصة

كفرنه

كفرنه اصل معناه النوبة في الشرب ثم شاع في كل مطلوب يبادر له خشية
فواته وهو منصوب على الحال او التمييز او هو مفعول ثان لانتهز
بتضمينه معنى التصيير والايجاد واصل معنى الانتهاز الدفع ثم قيل انتهز
بمعنى نهض فبادر وخطى بضم الخاء مقصور جمع خطوة ومتقيدين
مجازا وكناية بمعنى واقفين وحراك بفتح الحاء المهملة بمعنى حركة وقوله
خفقة بمعنى لمعة وخفي بمعنى فتر هنا من خفا البرق كرمى اذا لمع بضعف
وقوله يمكن اشارة الى مرجوحيته التفريق بالنسبة الى التركيب لانه
ابلغ كما صرح به الشيخ وغيره من اهل المعاني **قوله** وقيل شبه الايمان
الى اخره هذا تفسير لقوله او كصيب الى اخره على ان التشبيه مفرق ايضا
وقائله قيل انه الراغب في تفسيره وقريب منه ما اختاره السمرقندي
رحمه الله فقال جعل الله تعالى الاسلام كالصيب وما فيه من الجهاد كظلمة
الليل وما فيه من الغنيمة كالبرق اي انه عليه الصلاة والسلام دعاهم
الى الاسلام الذي هو سبب المنافع في الدارين حقيقة بمنزلة الصيب
الذي هو سبب المنفعة حقيقة الا ان في الاسلام نوعا شديدا من
الجهاد والحدود وغيرها بمنزلة ظلمة الليل والسحاب وصوت الرعد
مع الصيب وفيه من الغنيمة والمنافع كالبرق هناك فجعل المنافقون
اصابعهم في اذانهم من سماع ما في الاسلام من الشدايد كما جعل من ابتلى
بهذا الصيب في ليلة مظلمة في مفازة اصبعه في اذنه من الصواعق
يكاد البرق يخطف ابصارهم اي ما في الاسلام من الغنيمة والنفع
ومعناه ان المنافقين اذا راوا خيرا في الاسلام وغنيمة مشوا اليه
فاذا اظلم عليهم بالشدايد قاموا متحيرين مغمومين وصدوا عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم انتهى وتحقيقه بعد العلم باختصاصه
بالمنافقين ايضا لا عمومه للكافرين وان ذهب اليه بعض المفسرين
والفرق بينه وبين ما قبله مع التفريق وتشبيه احوال المنافقين
فيهما انه على ما قبله الصيب بازاء ايمان المنافقين والظلمات كفرهم
المضمر والرعد والبرق المخوف خداعهم المصير النفع ضرا ونفاقهم
لدفع المضرة عنهم بازاء جعل الاصابع في الاذان مع عدم افادته

وتحيرهم في جهلهم بمصادفة برق يمشون فيه ثم يقفون واما على هذا فالصيب
بازا الايمان المحقق الخالص والقران المجيد وما يفيده من المعارف التي تحيي
بها قلب كل سليم حياة ابدية كما ان من الما كل شي حي وكون الما فتمن انحا
هذا الصيب مع عدم حصوله لهم ولذا لم يضف اليهم في العبارة لتمكنهم
منه وتلبسهم بما يضاهيه ولانهم قد اظلهم زمان حصوله كما يشير
اليه قوله وسايرما اوتي الانسان دون ما اتوا والظلمات بازا الشبهات
والرعد الوعد لتبشيره برحمة الغيث والوعيد لانذاره بنقمة الصواعق
وما فيه من الايات فراسه ولقوته الباهرة اي القاهرة للعقول بازا
البرق الخاطف للابصار اي الصارف عما سواه لو هداهم الله وانصرافهم
عن الاستماع والاذعان بازا سد الاذان عما يخاف من الوعيد واتقايه
بما لا يفيد فان الله محيط بالكافرين وانما اخره ومرضه لما في جعلهم اصحاب
هذا الصيب من البعد الذي هو مع التقدير كالالغاز بعد تشبيه الوعد
بالرعد وتشبيه الايات بالبرق ومما ذكرناه علم غفلة من قال
انه لم يتعرض للتشبيه في قوله يكاد البرق يخطف ابصارهم وانه
يمكن ان يقال شبه ترتب صرف الايات انظارهم عما كانوا يبصرونها
اليه من حطام الدنيا والاباطيل بخطف البرق ابصارهم وحماة الارض
بهجتها بنباتها وارتبكت بها الضمير في ارتبكت عايد على ما وانثه
باعتبار معنى الشبه وضميربها للمعارف او للمذكورات باسرها والمعارف
جمع معرفة وهي معروفة وفي بعض الحواشي صحيحه معاون بواو
ونون في اخره جمع معونه من العون وهو الظهير وفسره بالعون
بتهيئة الات المعارف وارتبك بمعنى اختلط يقال ربكه ولبكه
اذا خالطه ومازجه والمبطله وفي نسخة الطايفة المبطله وهم
اهل البدع والضلالة المحاولون لابطال الحق واعترض دونه اي
حال بينه وبين الحق والباهر الظاهر العجيب وهوله بالتخفيف
والتشديد اي خوفه قوله وهو معنى قوله والله محيط الى اخره
اي عدم خلاصهم مما يخافون وقوله اهتزازهم اي شبه اهتزازهم وهو
في الاصل توالي الحركات في محل واحد ويكنى به عن النشاط والفرح كما في قول

ابن الرومي

ابن الرومي رحمه الله ❊ ذهب الذين يهزهم مداحهم ❊ هز الكماة عوالي المران
وهو المراد هنا ومن فسره بالحركة فقد قصر وقوله يلمع لهم من رشد
بضم فسكون او بفتحتين ضد الغي ولمعانه استعارة من لمعان
البرق لظهوره ظهورا لا يثبت ونزول سريعا ورفد بكسر الراء
المهملة وسكون الفا يليها دال مهملة معناه العطا والشي المعطي وتطرح
سطرا وسطر يقال طمح بعينه اذا شخص بها والمطرح موضع الطرح
ثم عم لكل موضع وتوقفهم في الامر ترددهم فيه وهو مجاز من الوقوف
شاع في هذا المعنى اذا تعدى بفي وتوقف عن الامر امسك عنه ووقف
الامر على كذا علقه عليه ووقف الميراث الى الوضع اخره فيختلف
معناه باختلاف تعديه وتعن بكسر العين المهملة وتشديد
النون مضارع عن بمعنى ظهر او عرض وبتوقفهم متعلق بشبه
لقوله بشبههم وقوله وتنبه اي نبه الله المومنين او نبه كل من تنبه
وهو مما ينبغي التنبه له وان لم ينبهوا عليه لان هذا التنبيه من
تتمة التشبيه المفرق وارتباطه انما هو به بل بالتمثيل الاخير ولولا
هذا لم يكن لذكره وتاخيره الى هنا تحرد ويا ندا نه لما كان في التشبيه
على هذا ايما الى العقايد الحقة والمعارف الالهية التي حدث فيهم
على مواد الوجود وحرموا ذوقها هولا المنافقون كما ازيناكه اتفاقهم تحت
سما مغدقة على رياض مخصبة وقد احدثوا ما سحقوا بصرفهم
الحواس عن اعالقا بما حقها ان تصرف له وجعلها كالعدم فنفى الله ذلك
عليهم وقال انهم تعاموا وتصاموا عن الوشا اعلاهم واصمهم حقيقة وقوله
بالحالة الى اخره المراد بها الصمم والبكم والعمى وضمير يجعلونها للاسماع
والابصار وضمير جعلهم مفعول اول وبالحالة مفعول ثان
اي ملتبسين بها او ظرف لغو متعلق به وقد جوز في يجعلونها ان
يبين للفاعل والمفعول فقيل ان التنبيه من كلمة لولا امتناعية
وظاهره ان قوله ولو شا الى اخره في شان المنافقين والظاهر انه
تتميم لاصحاب الصيب الممثل بهم ويجعلون على البنا للمفعول
وضمير المفعول للحالة والا لزم الاقتصار على احد مفعولي جعل

الذي هو من افعال القلوب والمعني بالحالة التي يجعلون لانفسهم تلك الحالة على ان
يكون تعلق الجعل بالمفعول الاول القايم مقام الفاعل او بالثاني والمراد به الحالة
التي هم عليها على الحذف والايصال وفيه تكلف او على البنا للفاعل وهو الظاهر
والمعني الحالة التي يفعلونها فحينئذ لا يكون الجعل من افعال القلوب
ولا يلزم المحذور المذكور انتهى وفيه ما لا يخفى وان التنبيه انما هو من
التذييل بهذه الجملة لان لو جعل وجعل مبني للفاعل وليست مما يتعدى
للمفعولين بل لواحد وهو كثير فيها لان لها معاني فتكون بمعنى اعتقد
وبمعنى صير وهي على هذا ملحقة بافعال القلوب واما بمعنى اوجد
واوجب فيتعدى لواحد وهو المراد هنا فلا حاجة لما ارتكبوه من
التعسف قوله لما عدد فرق المكلفين الى اخره اي المومنين والكفار
والمنافقين السابق ذكرهم من اول السورة الى هنا وخواصهم ما اختص به
كل فريق منهم من الاهتدا بالقران وانفاق الحلال والايمان بالغيب
والفلاح والفوز في الدنيا والعقبى في المومنين واصرار غيرهم على
الكفر وتغشية قلوبهم وسبق شقاهم في الكفرة واخفا الكفر والخداع
وضررهم العايد عليهم في المنافقين دقوله ومصارف امورهم المصارف
جمع مصرف من صرف المال اذا انفقه او من صرف الدينار بالدراهم
اذا ابدله استعير هنا لما هم عليه في اعمالهم واعمارهم او لما يوول اليه امرهم
من الفوز بالسعادة او الخسران وهو ظاهر وهذا معنى قوله في
الكشاف عدد الله فرق المكلفين من المومنين والكفار والمنافقين
وذكر صفاتهم واحوالهم ومصارف امورهم وما اختصت به كل فرقة
مما يسعدها ويشقيها ويحظيها عند الله ويرديها ولقد اجاد في حسن
تلخيصه ويحتمل انه طوى البيان بقوله مما يسعدها الى اخره لما يرد عليه
من انه لم يذكر للمومنين مشقيات ومرديات ولا للكافرين مسعدات
ومحظيات وان اجيب عنه بان المذكور صريحا للمومنين المسعدات
ولغيرهم المرديات ويفهم من ذلك ما يقابله ضمنا فيكون الكل مذكورا
للكل فانه رد بان الاختصاص حينئذ لا معنى له فان المقابل لما اختص بكل
فرقة ليس مخصوصا بها لوجوده في المقابل الاخر وان كان غير وارد لانه مسلكه

اسلم

اسلم من التكلف على انا نقول انه لا وجه للرد لان مقابل كل خاصة لم يلحظ
فيه انضاف الاخرى به هنا اذ مقابل الاهتدا بنور الفرقان شامل لعدم الوقوف
عليه كمن لم تبلغه الدعوة وانفاقه الخير في الخير يقابله عدمه الشامل
لمن لم ينفق اصلا ولم يتصف ذم مقابلتهم بذلك وكذا الصلاة وغيرها
من العبادات ومسعدات الاشقيا المفهومة مما اشقاهم الله به لا يمدح
به المومنون كما قيل الم تر ان السيف ينقص قدره اذا قيل ان السيف امضى من العصا
فلا وجه لما قيل من ان الرد مرد ود لظهور اختصاص ذلك المقابل بتلك الفرقة
بملاحظة انفهامه ضمنا وكونه منفردا مما غير محقق مثلا اذا قلت الصفات
المذكوره للمومنين مسعدات يفهم منه انهم لو كانوا اتصفوا بضدها بلا انها اشقوا
لم يمكن اجرا ذلك في حق الكفار لانهم متصفون بتلك الصفات حقيقة
بلا فرض وتقدير وكذا الحال في صفات الكفرة وان كان له وجه ايضا
قوله اقبل عليهم بالخطاب الى اخره قد قدمنا لك ان الالتفات الانتقال
من احدى الطرق الثلاث الى الاخر والاتيان باحدها في مقام يقتضي
خلافه والكلام عليه مفصل في محله ولا يهمنا هنا الكلام فيه
وانما الكلام فيما قيل من ان هذا مبني على عدم الوثوق بما سياتي عن
علقمة او على انه لا يقتضي تخصيص الخطاب اذ لم يكن بمكة منافق
حتى يدخل في هذا الخطاب ثم انها ان نزلت منفردة عما قبلها فكيف
يتحقق فيها الالتفات الا ان يقال يكفي فيه انه يتم بعد تمام نزول القران
لمصلحة اقتضت تفريق نزوله فان دعوى انفرادها بالنزول
مما لا وجه له حتى نتكلف له ما تكلفه وكونه لم يكن بمكة منافق في بدء
الاسلام لا ينافي الاخبار عنهم فكم في القران مثله من المغيبات والاخبار
عما سياتي ثم انه ذكر للالتفات نكات بعضها عام وبعضها خاص بهذا
المقام فالاول هز السامع واصل معناه التحريك بحركات متوالية ثم كني
به عن ادخال المسرة كما في قول ابن الرومي المتقدم
ذهب الذين يهزهم مداحهم • هز الكماة عوالي المران وهو المراد هنا والتنشيط
ايجاد النشاط وهو الخفة والسرعة اريد به الاقبال على الامر وعطفه
عليه بالنسبة للتفسير والاهتمام بالعبادة ماخوذ من السياق والمقام

لان العظيم اذا اقبل على عبيده في شان وامرهم بنفسه دل على عظمة ذلك الشان وقوله بامر العبادة تورية في حسن تعبير وقوله جبرا لكلفة الالم الحمرا للتكميل والارداف بما يهون الامر الشاق او يزيل مشقته لانها على خلاف مقتضى الطبع والكلفة المشقة واحدة الكلف كغرفة وغرف والتكاليف المشاق كما في المصباح وهذه من النكت الخاصة بالمقام وهذا بالنسبة الى المومنين ظاهر فاما ان يخصوا العدم الاعتداد بغيرهم وكذا التنشيط او يقال يكفي للنكتة الوجود في البعض وقيل انه بالنسبة لغيرهم ايضا ليستيقظوا لانهم تحت حكم حاكم كريم لم يطردهم عن ساحة الهداية ولا يخفى بعده **قوله** ويا حرف وضع الى اخره هذا هو الصحيح وقيل انها اسم فعل والاشهر انها وضعت لنداء البعيد وقيل انها لمطلق النداء ومشتركة بين البعيد والقريب والمتوسط وعلى الاول اذا نودي بها القريب لتنزيله منزلة غيره اما لعلو رتبة المنادي او المنادي بالكسر والفتح وقول المصنف رحمه الله ينادى به القريب يصح فيه فتح الدال وكسرها وقول الداعي يا رب يصلح للاول والثاني لانه لحقارته وعظمة خالقه عد نفسه بعيدا او عد الله عليا عن عباده وغفلة السامع وسوء فهمه بمنزلة بعده واما الاعتنا بامر المدعو له وزيادة الحث عليه لان نداء البعيد وتكلفه الحضور لامر يقتضي الاعتنا والحث فاستعمل في لازم معناه على انه مجاز مرسل او استعارة تبعية في يا او مكنية وتخييلية كما حققه بعض الفضلا فان قلت الكلام في تنزيل المنادي منزلة البعيد لا المدعو له المنادي لاجله قلت المدعو لتحصيل امر بعيد يبعد عند الذهاب اليه لتحصيله فهو بعيد مالا وقوله في الانتصاف ان ما ذكر في توجيه البعد امر اقناعي فان الداعي يقول يا قريب غير بعيد ويا من هو اقرب من حبل الوريد فاين هذا من العباد في مقام البعد ليس بشي فان القرب في كلام المنادي باعتبار الحقيقة ونفس الامر وهو لا ينافي الاستبعاد الاعتباري وليس هذا نظير قوله وكم قلت شوقا ليتني كنت عنده وما قلت اجلالا له ليته عندي كما توهمه ابن الصايغ في حواشيه والوريد عرق في العنق واضافة الحبل

له كلجين الما **قوله** وهو اي ياء المنادى بالفتح جملة فالمنادى منصوب لفظا او تقديرا بانادي وما في معناه او بيا نفسها لقيامها مقامه قولان للنحاة وعلى الاول هو لازم الاضمار استغنا بظهور معناه مع قصد الانشا وليس المراد الاخبار بان المتكلم ينادي ولذا رد على من قال انه لا يجوز تقدير الفعل اذ لو قدر كانت الجملة خبرية لان الفعل مقصود به الانشا ولذا قال الرضي تقديره بلفظ الماضي كدعوت وناديت اولى لانه الاغلب في الانشا وتكونه لا انشا النداسقط ما قيل من انه لو كان ذلك الفعل كدعوت مقدرا لتم المعنى بدون المنادى لانه فضله وقيل في الجواب عنه انه قد يعرض للجملة ما يصيرها غير مستقلة كالجمل الشرطية ولا يرد على كونه جملة مفيدة وكلاما ان الكلام لا يكون من اسم وحرف ولا من حرفين ان قلنا يا بمعنى دعوت كما توهم مع اتفاقهم على انه لا يتاتى الا من اسمين او اسم وفعل لانه قايم مقامه كنعم وبلى ولا وهو في قوة المذكور من غير شبهة فلا يلتفت لما توهمه بعضهم فتدبر **قوله** واي جمل وصلة الى اخره اي لها معان كالموصولية والشرط والاستفهام والواقعة في الندا اسم نكرة موضوعة لبعض من كل كما في شرح الهادي ثم تعرفت بالندا وتوصل بها للندا وتوصل بها لندا ما فيه ال لان يا لا تدخل عليها في غير يا الله الا شذوذا وقيل انها موصولة ورده النحاة بما هو معروف في كتب العربية وذو اللام صفة لها فهي وصلة له كما توصل لندا اسما الاجناس بذي بمعنى صاحب وقوله متعذرا اي ممتنع بنا على ما عرف من كلام العرب لا تعذرا عقليا وقوله لتعذر الجمع بين حرفي التعريف هذا احسن مما اشتهر من انه لا يجمع بين تعريفين لانهما قد يجتمعان كما في نحو يا زيد وايهم يفعل كذا لاجتماع العلمية والندا والاضافة والموصولية كما حققه نجم الايمة الرضي فليس مثله بممتنع عنده حتى يحتاج الى التنكير واما نحو يا الرجل فممتنع بالاتفاق وقوله فانهما كمثلين وهما لا يجتمعان الا شذوذا كقوله ولا للما بهم ابدا دوا وقيل انما قال كمثلين لان يا ليست موضوعة للتعريف كال ولذا لا يعرف المنادى في كل موضع ولم يبين ان تعريفه بماذا وقد ذهب ابن مالك ومن تبعه الى انه بالقصد والاقبال عليه وذهب ابن الحاجب

الي انه بالـ مقدرة فاصل يارجل يا ايها الرجل والكلام فيه مشهور **قوله** واعطي
حكم المنادي الي اخره اعطي بمجهول نايب فاعله ضميراي المذكور باعتبار اللفظ
وحكمه هو البنا علي الضم وايلاوه حرف الندا واخر المقصود بالندا باعتبار
صريح معناه بمعني جعله تابعا له علي الوصفية لكونه مصرح به بعده وانما
التزم رفعه ليكون علي صورة المنادي المفرد المقصود بالندا لانه مضموم
الاخر فلا يجوز نصبه علي الاصح خلافا للمازني فانه اجاز نصبه قال
الزجاج ولم يتقدمه ولا تابعه عليه احد لمخالفته لما سمع عن العرب
والتزام الرفع لانه المقصود او لانه مبهم ووصف المبهم معه كالشي
الواحد لمنع الفصل بينهما فان قلت الوصف تابع غير مقصود بالنسبة
لمتبوعه فما ذكرناه فيه قلت هذا بحسب الوضع الاصلي فلا ينافي
ما يطرو عليه لكونه مفسر المبهم ما يجعله مقصودا في حد ذاته وههنا
اشكال وهو ان الرجل في قولك يا ايها الرجل تابع معرب بالرفع وكل حركة
اعرابية انما تحدث بعامل ولا عامل يقتضي الرفع هنا لانه متبوعه مبني
لفظا ومنصوب محلا فلا وجه لرفعه وهذا انما يرد علي غير الاخفش
القايل بانها موصولة حذف صدر صلتها فليس عنده نعتا بل خبر مبتدا
مقدر وقد استصعبه بعض علما العربية وقال انه لا جواب له قلت
فقد قال هذا بطريق البحث وهو عجيب منه مع تبحره فان هذا من
الاسيلة الواقعة بين ابي نزار وبن الشجري وقد اطال الكلام
فيها في الامالي وحاصله ان ابا نزار قال انها حركة بنا وقال بن موهوب
انها حركة اعراب وتبعه بن الشجري والحق انها حركة اتباع ومناسبة
لضمة المنادي ككسرة غلامي فلا حاجة الي ان يقال انه لا يمكن التفصي
عنه الا ان يقال بان حركة الضم ليست اعرابا بل اتباع لحركة البنا الشبيهة
للاعراب بالعروض ولذا سميت رفعا تجوزا الا انه مع مخالفته للظاهر
لا نظير له في اللزوم وقوله اقحمت بصيغة المجهول بمعني زيدت
من اقحمته في الامر اذا ادخلته ورميت به فيه وهو مجاز مشهور علي
الالسنة وزيادتها لازمة للعوضية وقوله ها التنبيه بالنصب
اي لفظ ها التي تكون للتنبيه في نحو هذا ولو مدت جاز علي انه تغيير

عن

عن الكل بحزيه وسياتي بيان تاكيده و في ادعا التعويض نظر لان هذه
لم تستعمل مضافة اصلا والاضافة انما سمعت في غيرها الا انها لما كانت
في واد واحد اجري عليها حكمها فتامل **قوله** وانما كثر الندا الي اخره المراد
بالطريقة اي المنادي الموصوف بذي اللام واوجه التاكيد فسرت
بتكرر الذكر والايضاح بعد الابهام واختيار لفظ التعد وتاكيد معناه
بحرف التنبيه واجتماع التعريفين في الندا وال وقوله وكل الي اخره
كل مبتدا خبره حقيق وما بينهما اعتراض والجملة حالية للتعميم وتتميم
التعليل ولفظ آكد بالمد افعل تفضيل من التاكيد بالهمزة ويقال
من التوكيد اوكد وقوله اكثرهم احسن من قول الزمخشري وهم عنها غافلون
فلا تغفل **قوله** والجموع واسماوها الي اخره الجمع ما دل علي اكثر من اثنين
واسم الجمع مثله الا انه اشترط فيه ان يكون علي صيغة تغلب في المفردات
سوا كان له واحد ام لا ومنه الناس كما بيناه والحلاه بالتشديد بمعني
الداخلة عليها لام التعريف ولما افادته التعريف واتصلت باوله جعلت
لفظا كانها حلية وزينة له استعارة لشيوعها صارت وفيدا كالحقيقة
افادتها العموم بعدم ارادة العهد الخارجي لانه المتبادر من التعريف
الموضوع للتعيين ثم الاستغراق لانه حيث لا عهد لا ترجيح لبعض
افراده علي بعض فيتناول الجميع وهذا في الجموع اقرب واقوي
كما في التلويح ثم انه استدل علي العموم بصحة الاستثنا فانه استخراج
في العام حتي جعل معياره فلا يكون حقيقة الا فيه كقوله تعالي ان
عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك وقد اختلفوا في انه
اذا لم يكن للعهد هل الاولي حمله علي الجنس والعهد الذهني المتيقن
او علي الاستغراق لانه اكثر وانفع وكلام المصنف ينظر للاخير
وقد قيل علي قولهم ان الاستثنا يدل علي العموم ان صحة الاستثنا
موقوفة علي العموم ايضا فيلزم الدور وايضا الاستثنا يكون من
الخاص كاسم العدد نحو له علي عشرة الا ثلاثة والاعلام كضربت زيدا
الا راسه وصمت رمضان الا العشرة الاخير فلا يتم هذا المدعي ودعوي
الاكثرية غير مسموعة واجيب بان العلم بالعموم يثبت بوقوع الاستثنا

في كلامهم ووقوعه يدل على وجود العموم لا على العلم به فلا يرد الاستدلال ناظر للاستبعاد واما النقض المذكور فدفع بان ما ذكر عام تاويلا بتقدير جمع متفرق بالاضافة كاعضا زيد وايام الشهر ونحوه والاستدلال بالتاكيد لانه لو لم يكن عاما كان التاكيد تاسيسا والاتفاق على خلافه واستدلال الصحابة شايع وله امثلة ذكرها الاصوليون كقولهم يوم السقيفة الايمة من قريش ردا على الانصار في القصة المشهورة

قوله فالناس يعم الموجودين الى اخره هذا هو المسمى بالخطاب الشفاهي عند الاصوليين وهو ما يدل على الخطاب وضعا كالنداء وبعض الضماير نحو يا ايها الناس قالوا وليس خطابا عاما لمن بعد الموجودين في زمن الوحي اولمن بعد الحاضرين مهابط الوحي والاول هو الوجه وانما يثبت حكمه لهم بدليل اخر من نص او قياس او اجماع واما بمجرد اللفظ والصيغة فيما لم يكن مخصوصا كيا ايها النبي فلا وقالت الحنابلة بل هو عام لمن بعدهم ولنا انا نعلم انه لا يقال للمعدومين نحو يا ايها الناس قال العضد رحمه الله وانكاره مكابرة واذا امتنع خطاب الصبي والمجنون بنحوه مع وجودهم لقصورهم فالمعدوم احرى قالوا لو لم يكن الرسول صلى الله عليه وسلم مخاطبا به لمن بعدهم لم يكن مرسلا لهم ورد بان التبليغ لا يتعين ان يكون مشافهة ويكفي ان يحصل للبعض شفاها ولمن بعدهم بادلة تدل على ان حكمهم حكمهم كما تقرر في الاصول وفي شرح العضد للمحقق التفتازاني القول بعموم الشفاهي وان نسب الى الحنابلة ليس ببعيد وقد قال الشارح العلامة انه المشهور حتى قالوا ان الحق ان العموم علم بالضرورة من الدين المحمدي وهو الاقرب وقول العضد رحمه الله ان انكاره مكابرة حق لو كان الخطاب للمعدومين خاصة اما اذا كان للموجودين والمعدومين على طريق التغليب فلا ومثله فصيح شايع وكل ما استدل به على خلافه ضعيف انتهى وهذا بعينه ما اختاره المصنف رحمه الله واشار اليه بقوله لما تواتر الى اخره واليه ذهب كثير من الشافعية في كتبهم الاصلية على انه عندهم عام بحاق لفظه ومنطوقه من غير احتياج الى دليل اخر وقد قيل انه من قبيل الخطاب العام الذي اجري على غير

ظاهره

ظاهره كما في قوله اذا انت اكرمت الكريم ملكته وان انت اكرمت اللئيم تمردا ثمن ارجع كلام المصنف الى ما ذهب اليه العضد واتباعه وقال في شرحه انه يريد انه يعم من سيوجد بعد وقت النزول لا لفظا بل لما تواتر من دينه لتوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة كما ذكر في كتب الاصول من ان خطاب المشافهة انما يثبت لمن بعد الموجودين بدليل اخر لم يصب ولو كان كما زعم لم يكن الناس عاما والسياق مناد على خلافه والعجب انه مع تخصيصه بالموجودين جعله عاما وتبعه فيه بعضهم واطال بغير طايل وههنا بحث يجب التنبه له وهو ان خطابه تعالى بكلامه لعباده ازلي قايم بذاته والنظم القراني بازايه وخطاب المعدوم ازلا وتكليفه مقرر عند الاشاعرة والظاهر انه حقيقة والا يكون جميع ما في القران من الخطاب مجازا ولا يخفى بعده عن ساحة التنزيل وتوجيهه ايضا بتقدير قولوا والمامور الرسل صلوات الله وسلامه عليهم ونوابهم من ايمة الدين في تبليغ الامة اذا وجدوا وعلى هذا الغرض والتقدير لا يحتاج الى التجوز اصلا كما ذهبوا اليه كما سمعته انفا على انه لو لم يكن من التاويل محيص فالقول بانه يدل على ما ذكر بدلالة النص المويدة بالاجماع اقرب وقد حام صاحب التحرير حول هذا التقرير وان لم يفك عقدة تعقيده وقوله لفظا تمييز ولما بكسر اللام وتخفيف الميم وقوله الا ما خصه الدليل اي القايم على تخصيص عمومه بخروج بعض منه كالصبي والمجنون قوله وما روي عن علقمة الى اخره قال السيوطي اخرجه ابو عبيد في فضايل القران عن علقمة وميمون بن مهران واما روايته عن الحسن فلم يسنده احد وقد صح عن ابن مسعود ايضا كما اخرجه البزار في مسنده والحاكم في المستدرك والبيهقي في دلايل النبوة فقول الطيبي انه لم يجده في شي من كتب الحديث من تقصيره والمراد بالرفع في قوله ان صح رفعه اتصال سنده بمن ذكره لان الناقل لا يلزمه غير تصحيح نقله فالرفع بمعناه اللغوي او تجوز فلا يرد عليه ما قيل من ان المرفوع قول النبي صلى الله عليه وسلم او الصحابي فيما يتعلق بالنزول ونحوه مما لا يقال بالراي وعلقمة والحسن ليسا

لبسا من الصحابة ولو سلم فالمراد رفعه للصحابي او النبي صلى الله عليه وسلم
فقولهما في حكم المرفوع المرسل ثم انه قد علم ان للمكي والمدني ثلاث معان
مفصلة في البرهان والاتقان وقد قيل ان هذا لا يتمشى على واحد
منها وهو منقوض بامور منها ان هذه السورة مدنية وفيها يا ايها الناس
ومن السور ما فيه يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا وادعا تكرير النزول
تعسف فان كان هذا لكثرة المومنين بالمدينة فضعيف وقد
اضطربوا في التوجيه فمن قايل المراد انه خطاب جل جل المقصود به
اهل مكة او المدينة وقال الامام الجعبري في كتابه حسن المدد معرفة
النزول لها طريقان السماع والقياس فالاول ما وصل الينا نزوله باحدهما
والثاني كما قال علقمة عن عبد الله كل سورة فيها يا ايها الناس فقط او اولها
حرف تهج سوى الزهراوين والرعد في وجه او فيها قصة ادم وابليس سوى
الطولى فهي مكية وكل سورة فيها يا ايها الذين امنوا وذكر المنافقين فهي
مدنية وقال هشام بن عروة عن ابيه كل سورة فيها قصص الانبيا
عليهم الصلاة والسلام والامم الخالية والعذاب فهي مكية وكل سورة
فيها فريضة او حد مدنية انتهى ومنه يعلم ان ما ذكر ما قاله السلف
وكونه اكثريا لم يرد به التخصيص بعيد جدا وهذا نقله البقاعي في
كتاب مصاعد النظر ونقله عن الامام الشافعي من غير اعتراض عليه
فاذا صح هذا ان التابعين وكبار السلف فهو قول لهم لا مشاحة فيه
ولا وجه للاعتراض عليه قوله فلا يجب تخصيصه بالكفار الى اخره
نبه عليه انه لم يستدل احد بهذا الاثر على اختصاص هذه الاية بالكفار
حتى يحتاج المصنف رحمه الله تعالى الى دفعه وغاية ما استدل
به انه مكي نزل بمكة مع عمومه للمومنين والكفار لان سبب النزول
ليس بمخصص وليس بشي لانه اذا سلم ان المراد مشركو مكة احتمل
العهدية واختص لا سيما والنفاق في الصدر الاول انما حدث بعد
الهجرة وقد ذهب الى التخصيص على هذا الزمخشري حيث قال اراد
كفار مكة خاصة على ما روي عن علقمة الى اخره وارتضاه من شرح
التاويلات ولبعضهم هنا كلام مشوش تركه خير من ذكره

ولا امرهم بالعبادة الى اخره عطف على قوله تخصيصه اي لا يوجب امر
الكفار حال كفرهم باداء العبادة فانه باطل ولذا لم يجب عليهم القضا
بعد الاسلام بل هم مامورون بما يتوقف عليه من الايمان وبادايها بعده
والمنفي هنا امرهم بذلك ابتدا والمثبت في قوله فالمطلوب الى اخره غيره
فلا تنافي بينهما كما توهم وحاصله ان طلب الفعل من المكلف لا يقتضي
صحته منه بلا تقدم شرط كالمحدث المطلوب منه الصلاة وهذا
اشارة الى ما فصل في الاصول في تكليف الكفار بالفروع وعدمه
وفي التحرير ليس محل النزاع كما في المنهاج للمصنف مبنيا على ان حصول
الشرط الشرعي ليس شرطا للتكليف المستلزم عدم جواز التكليف
بالصلاة حال الحدث بل ابتدا في جواز التكليف بما شرط في صحته الايمان
حال عدمه فمشايخ سمرقند على انه شرط لصحته لخصوصية فيه لا لعموم
كونه شرطا بل لانه اعظم العبادات وراس الطاعات فلا يجعل شرطا تابعا
في التكليف لما هو دونه ومن سواهم متفقون على تكليفهم وانما اختلفوا
في انه في حق الادا والاعتقاد او في الاعتقاد فقط فالعراقيون والشافعية
ذهبوا الى الاول فهم عندهم معاقبون على تركهما والبخاريون الى الثاني
ولم ينص ابو حنيفة واصحابه على شي فيها لكن في كلام محمد رحمه الله
ما يدل عليها وهو ظاهر قوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يوتون
الزكاة ونحوه واما خطابهم بالعقوبات والمعاملات فمتفق عليه
فان قلت قوله فالمطلوب الى اخره يدل على ان المطلوب من الكفار الشروع
في العبادة بعد الايمان بشرط فقط لا الزيادة والمواظبة ومن
المومنين الزيادة والثبات لا غير وكون الكفار مكلفين بالفروع على
مذهبه يستلزم مطلوبية الكل منهم والمومن الذي لم يصدر منه الا الايمان
يطلب منه الشروع في العبادة مع ما ذكر قيل المراد الشروع وما يقتضيه
وقوله من المومنين الى اخره مبني على الاكثر الاغلب على ان المقصود هو
ظاهر قوله هو مشترك بين بدء العبادة الى اخره اشارة الى ما في
الكشاف من السوال والجواب من انه لا يصح توجيه الخطاب الى الفرق
الثلاث ولا الى الكفار فقط كما روي عن علقمة لان المتبادر من العبادة

اعمال الجوارح الظاهرة ولا يومر بها المومنون العابدون لما فيه من تحصيل
الحاصل ولا الكفار لامتناع العبادة منهم بسبب فقد شرطها وهو الايمان
فيلزم التكليف بالمحال لا يقال ان الامر يتعلق بالمستقبل وليس المومن
متلبس بالعبادة المستقبلة حتى يكون تحصيله للحاصل ولا يتجه
السوال لان المتبادر من اطلاق اعبدوا احداث اصل العبادة وهو
حاصل فيتجه والجواب بان المطلوب من المومنين ليس ايقاع اصل العبادة
في المستقبل بل ازديادها وثباتها وليس ذلك حاصلا فلا اشكال
وان المطلوب من الكفار اصل العبادة على انهم امروا ان ياتوا بها بعد
تحصيل شرايطها فان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به كانهم قيل لهم حصلوا
شرطها ثم افعلوها ولا استحالة في هذا بل في الامر بايقاعها مع انتفا
شرايطها كما مر وما يقال من ان الايمان اصل العبادة كلها فلو وجب بوجوب
انقلب الاصل تبعا مردود بان الاصالة بحسب الصحة لا تنافي التبعية
في الوجوب على ان هذا واجب ايضا استقلالا لا بد لا يلازم والجمع بينها
اكد في ايجابه وا لكلام فيه مفصل في محله فلا افادة في الاعادة **قوله**
والمطلوب من الكفار الى اخره اشارة الى ان اعبدوا امر موضوع للامر
بالعبادة مطلقا فهو عام فيها شامل لايجاد اصلها والزيادة والثبات
شمول رجل لافراده وليس موضوعا لاصلها حتى يلزم من تناوله
لغيره الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا موضوعا لكل منها استقلالا حتى
يلزم استعمال المشترك في معانيه ويتكلف دفعه بما لا وجه له وقول
المصنف رحمه الله مشترك لم يرد به الاشتراك المقابل للتشكيك
والتواطي بل معناه اللغوي وهو صدقه عليها منفردا وغير منفرد
فاعبدوا يدل على طلب في الحال العبادة مستقلة وتلك العبادة
من الكفار ابتدا عبادة ومن بعض المومنين زيادة ومن اخرين
مواظبة وليس الابتدا والزيادة والمواظبة داخلا في مفهومه ومعنا
فلا محذور فيه والى هذا اشار المصنف رحمه الله فالامر بالعبادة امر
بقدر مشترك بين ما ذكر ولذا قال الفقها ان الشي الممتد يعطي لبقائه
حكم ابتدايه حتى لو حلف لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه ثم استمر حنث
فترك

فترك المصنف قوله في الكشاف على ان مشركي مكة كانوا يعرفون الله
ويعترفون به دليل سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله لانه
وان لم يجعله حجوا باستقلاله بل علاوة غير صالح بوجه من الوجوه لان هذه
المعرفة المقارنة للانكار لا تقتضي صحة العبادة ورب معرفة الجهل خير
منها **قوله** بعد الاتيان بما يجب تقديمه الى اخره هذا مبني على ان المراد بالعبادة
عمل الجوارح فلا يدخل فيها الاعتقاد والمعرفة كما مر وقد قيل عليه ان
الظاهر ادخال اعمال القلب في العبادة لانها اقصى الخضوع وهو لا يتحقق
بدون معرفة المعبود وقوله الاقرار بالصانع اي لان العبادة لا يعتد بها
الا بعد الاقرار وقد قيل عليه ان الاقرار ان لم يدخل في الايمان كما ذهب
اليه بعض المحققين فلم لا تعتبر العبادة بدونه الا ان المصنف
رحمه الله رجح فيما سبق ان الاقرار لا بد منه في حصول الايمان وفي تفسير
السمرقندي رحمه الله انه روي عن ابن عباس رضي الله عنهما تفسيره
اعبدوا بوحدوا وخرج على وجهين احدهما ان عبادة الله لا تكون الا
بالتوحيد فهو سبب لها فاطلقت عليه مجازا والثاني ان اعبدوا ربكم
بمعنى اجعلوا عبادتكم لواحد لا تعبدوا غيره لان مشركي العرب
كانوا يوحدون الله في التخليق وانما اشركوا الاصنام معه في العباده
فلذا امروا بالعبادة للواحد الاحد لا غير ثم انه قدس سره اعترض
على قوله بما يجب الى اخره بان مجرد معرفة الله والاقرار به ليس كافيا
في صحة العبادة بل لا بد معه من التصديق بالنبوة والاعتراف بها
وهو منتف عنهم واجيب بانه يريد ان هذا القدر من الشرط ان
حصل فليضموا اليه ما بقي ثم ليعبدوا وفيه نظر لا يخفى **قوله** وانما
قال ربكم الى اخره التربية مصدر وفي نسخة الربوبية بضم الرا
كالخصوصية وهي مصدر ايضا وفي نسخة التربية وما ذكر لان
ترتيب الحكم على الوصف يشعر بعليته وهي قاعدة مشهورة وفي
شرح الطيبي طيب الله ثراه فرق بين قوله اعبدوا الله وقوله
اعبدوا ربكم لان في الثاني ايجاب العبادة بواسطة روية النعم
التي بها تربيتهم وقوامهم وفي اعبدوا الله عبادته بمراعاة ذاته

عز وجل من غير واسطة وعلى ذلك قوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم فحيث ذكر
الناس ذكروا الرب وحيث ذكر الايمان ذكر الله وهي فايدة لطيفة ينبغي
التامل فيها **قوله** صفة جرت عليه للتعظيم الى اخره لجري حقيقة في الاتباع
اي هي صفة اجريت على الرب للمدح اذ لا اشتباه في الرب المضاف الى الكل
فان خص الخطاب بمشركي مكة احتمل التقييد والتخصيص لاطلاقهم
الرب على الهتهم والتوضيح لانه الرب الحقيقي عندهم وهم وسايل وشفعا
فهو في خطاب الشارع لا يحتمل غيره تعالى والتعليل بيان علة الربوبية
بانه الخالق وكون البحث يفيد التعليل من فحوى الكلام ومن تعليق
الحكم بالمشتق فانه يقتضي علته ماخذ الاشتقاق وانما لم يذكره النحاة
لانه ليس وضعيا ولان بيان علة الشي توضيح له وانما قال يحتمل
التقييد دون التخصيص لانهم اصطلحوا على ان التخصيص تقليل
الاشتراك في النكرات وموصوفه هنا معرفة فالتقييد رفع
الاشتراك الناشي من اطلاق الرب في استحقاق العبادة بخلاف
الخالقية فانها مخصوصة به عندهم ولين سالتهم من خلق السموات
والارض ليقولن الله وما ذكرناه من تفسير التعليل بانه بيان
علة كونه ربا دما لكالهم لان المالك الحقيقي هو الموجد ولذا قيل انهم اذا
اعتقدوا ان الالهة شفعا يكون اطلاق الرب بمعنى المالك عليها مجازا
وسياتي الكلام فيه وذهب اليه بعض ارباب الحواشي وقيل المراد به
بيان علة الامر بعبادته تعالى وبيان سبب الوجوب لانه المنعم بنعمة
الايجاد وما ينبني عليها ولهذا قال الرازي انه بيان لان العبادة لا تستحق
الا بذلك وهو الوجه فتدبر **قوله** والخلق ايجاد الشي الى اخره التقدير
تعيين المقدار والاستوا افتعال من المساواة وهي كما قال الراغب
المعادلة المعتبرة بالذرع والوزن والكيل يقال هذا مساو لهذا اي
هما سوا وقوله خلقك فسواك اي جعل خلقتك على ما تقتضي الحكمة
فقوله على تقدير واستوا اي مشتملا على ذلك وقيل يحتمل ان يريد
بالاستوا كون ما برز في الوجود على طبق ما قدر في العلم وما دل عليه
قوله تعالى خلق فسوى هو انه جعل له ما به يتاتى كماله وينتظم معاشه

وهذا

وهذا قيل لان الاول يستفاد من قوله على تقدير غير ان قوله خلق
الفعل الى اخره يويد الاول واصل معناه التقدير ثم قيل للايجاد على
مقدار معين وجا على اصله في قول زهير ٥ ولانت تفري ما خلقت وبعض
القوم يخلق ثم لا يفري ٥ ومن كلام الحجاج ما خلقت الا فريت ٥ ومن
كلام الحجاج ما خلقت الا فريت وما وعدت الا وفيت وقيل انه بهذا
المعنى لا يستعمل في الله تعالى وعدل عن قول الزمخشري الخلق ايجاد الشي
على تقدير واستوا يقال خلق النعل اذا قدرها وسواها بالقياس
لما فيه من الاختصار المخل كما اشار اليه **قوله** متناول لكل ما يتقدم
الانسان الى اخره التناول معناه الحقيقي الاخذ يقال ناوله كذا اذا
اعطاه فتناوله اي اخذه ثم تجوز به عن الشمول وشاع حتى صار
حقيقة فيه في كلام الناس واصطلاح المصنفين ولم يرد في كلام العرب
بهذا المعنى وقيل من الظروف والاكثر فيها الظرفية الزمانية وتكون
للمكانية وهي في غير هذا مجاز قال الراغب قبل يستعمل على اوجه الاول
في المكان بحسب الاضافة فتقول الخارج من اصبهان الى مكة بغداد
قبل الكوفة وتقول الخارج من مكة الى اصبهان الكوفة قبل بغداد
الثاني في الزمان نحو زمان عبد الملك قبل المنصور الثالث في
المنزلة نحو عبد الملك قبل الحجاج الرابع في الترتيب الصناعي نحو
تعلم الهجا قبل الخط انتهى فهي في اللغة مقابلة لبعد زمانا ومكانا
ويتجوز بها عن التقدم في الشرف والرتبة في كلام العرب وهو الذي
اشار اليه المصنف رحمه الله بقوله بالذات لجمع بين المعنى الحقيقي
والمجازي الواردين في استعمال العرب وادخل التقدم المكاني في ذلك
للايجاز كما هو دابه والحكما قالوا التقدم والتاخر يقال على خمسة
انحا التقدم بالزمان وهو ظاهر والتقدم بالطبع كتقدم الواحد
على الاثنين والتقدم بالشرف كتقدم ابي بكر على عمر والتقدم
بالرتبة وهو ما كان اقرب من مبدا محدود كصفوف المسجد
بالنسبة الى المحراب والتقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على
حركة القلم واثبت المتكلمون قسما اخر للتقدم سموه التقدم

بالذات كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وقيل انه غير خارج عنها
لان بعضه داخل في التقدم بالطبع وبعضه في التقدم بالرتبة
والتحقيق انه داخل في التقدم بالزمان ومن هنا ظهر لك ان كلام المص
جار على وفق اللغة واستعمال العرب لا على مصطلح الحكماء فمن ارجعه
اليه وقال التقدم الذاتي عبارة عن تقدم المحتاج اليه على المحتاج فيشمل
التقدم بالعلية والطبع والتقدم الزماني هو الذي لا يجامع المتقدم
فيه المتاخر ثم قال بعد الفرق بينهما ان المراد هنا المتقدم بالطبع
والذي موضوع للعقلاء الا ان المصنف عممه لم يصب والذي غره فيه
ما وقع في بعض الحواشي حتى قيل ان فيه راحة من كلام الفلاسفة
فان مراده بالتقدم الذاتي ما تقدم على ان الخطاب ان شمل المومنين
وغيرهم فالمراد بمن قبلهم من تقدمهم في الوجود ومن هو موجود وهو
اعلا منزلة منهم كالنبي صلى الله عليه وسلم والمومنين فسقط ما قيل
عليه من انه جعل القبلية شاملة للتقدم الذاتي والزماني وهو
جيد لو ساعده اللغة وكذا ما قيل من انه مخالف لما عليه اهل السنة
لانهم لا يثبتون التقدم بالذات لغير الله تعالى الى اخر ما طالوا به بغير طايل
قوله منصوب معطوف الى اخره دفع لتوهم عطفه على الضمير المجرور
من غير اعادة الجار في فصيح الكلام ولما فيه من الفصل بنعت المضاف
اليه قوله والجملة اخرجت مخرج المقرر الى اخره اي جملة خلقكم
الواقعة صلة الذي اخرجت مخرج ما هو ثابت مقرر معلوم لان
الصلة لا بد من كونها معلومة الانتساب الى الموصول عند المخاطب
ولذا تعرف الموصول بما فيها من العهد واشترط فيها الخبرية وقيل
مراده ان الصفة يجب ان تكون معلومة للمخاطب مقررة عنده
ولذا قالوا ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف والاوصاف قبل العلم
بها اخبار وهو بنا على ان المخاطب المشركون المنكرون ولذا وجهه
المصنف رحمه الله بما سنوضحه لك وانما لم نجعل تفسيره بما ذكرناه
اولا لانه المتبادر من كونه جملة اذ الموصول مفرد فلو كان هو المراد
احتاج الى التاويل بانه لكونه مع جملة الصلة كالشي الواحد عد
جملة

جملة على ان وجوب العلم بمضمون الجملة وانتسابها انما هو مقرر
في الصلة دون الصفة عند صاحب الكشاف حيث ذكر في قوله
تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة ان النار جات معرفة
هنا وفي سورة التحريم نكرة موصوفة لانها نزلت اولا بمكة فعرفوا
منها نارا موصوفة بهذه الصفة ثم جات في سورة البقرة مشارا بها
الى ما عرفوه اولا ولذا قال بعض الفضلاء الا ظهر ان الوصف بشي
لا يجب كونه معلوما بل يجب اما كونه معلوما او بحيث يعلم بادنى توجه
الا تراك تقول اضرب رجلا يضربك وهو لا يدري من سيضربه
لكنه يعلمه بعد الوقوع وكون الخالق هو الله مما تقرر لانهم لا يشركون
فيه وانما يشركون في العبادة كما مر وبه صرح في النظم المذكور
فلا حاجة الى ادعا التغليب على تقدير العموم في الخطاب لعدم
الخفا عند المسلمين وانما الكلام فيمن عداهم واخراجه مخرج المقرر
في التعبير عنده بعبارته لا ينافي كونه متقررا في الخارج حتى
ينافي تغليبه باعترافهم والاستدلال بالايتين اللتين ذكرهما
المصنف رحمه الله على الاعتراف ظاهر والتنظير فيه والقول
بان الوجه هو الثاني لا وجه له قوله اولتمكنهم من العلم به بادنى
نظر اي باقرب نظر واقله لسهولته وهذا ان كان من الكفرة
من يعلم ان الله تعالى خالقه وخالق من قبله لا سيما على ما فسر به
المصنف رحمه الله القبلية فنزل قدرته على العلم منزلة حصوله
واخرجت الجملة مخرج المعلوم على خلاف مقتضى الظاهر فانه
قد ينزل غير العالم منزلة العالم لوضوح البراهين كما ينزل العالم
منزلة الجاهل لعدم علمه قوله وقرئ من قبلكم القراة المشهورة
بمن المكسورة الميم الجارة وقد استشكلت ايضا بان الجار والمجرور
لا يصح ان يكون صلة الا اذا جاز ان يخبر به عن المبتدا ومن قبلكم
ناقص ليس في الاخبار به عن الاعيان فايدة فلا يصح ان يقع خبرا
الا بتاويل فكذلك حكمه في الصلة وتاويله ان ظرف الزمان اذا وصف
لفظا او تقديرا مع القرينة الواضحة صح الاخبار به والوصل فتقول

نحن في يوم طيب وما هنا بتقديره في زمان قبل زمانكم وقال ابو البقا التقدير هنا والذين خلقهم من قبل خلقكم فحذف الفعل الذي هو صلة واقيم متعلقه مقامه واما قراءة من بفتح الميم كالموصولة وهي قراءة زيد بن علي الشاذة فمشكلة لتوالي موصولين والصلة واحدة والا يجوز ان يكون تاكيدا لان المعنوي بالفاظ مخصوصة وا للفظي باعادة اللفظ بعينه وهذا خارج عنهما فخرجت كما قاله المصنف رحمه الله على اقحام الموصول الثاني اي زيادته واصل معنى الاقحام ادخال شي في اخر بعنف كما سركما اقحم الشاعر في قوله يا تيم تيم عدي لا ابا لكم تيما الثاني بين الاول وما اضيف اليه واقحم لام الاضافة ايضا بين المتضايفين في لا ابا لكم الا ان المصنف ترك الثاني مع ذكره في البيت وتصريح الزمخشري به لانه عند ابن الحاجب ليس مضافا واللام زايدة وانما عومل معاملة المضاف وارتضاه المصنف رحمه الله لسلامته من التكلف وقيل على هذا التوجيه انه غير سديد لان الحرف لا يوكد بدون اعادة ما اتصل به فالموصول اولى بذلك وخرج على ان من موصولة او موصوفة وهي خبر مبتدا مقدر فما بعده صلة او صفة وهو مع المقدر صلة الموصول الاول والتقدير الذين هم من قبلكم والمراد بالتاكيد على تفسيره الزيادة لان الزيادة تفيد تقوية الكلام في كلامهم فلا يرد عليه ما قيل من انه خارج عن قسمي التاكيد وقد اجاز بعض النحاة زيادة الاسما واجاز الكسايي ايضا زيادة من الموصولة وجعل منه قوله وكفى بنا فضلا على من غيرنا فلا حاجة الى ان يقال انه تاكيد لفظي فانه يكون بعينه وبمرادفه فيرد عليه ان الموصول بدون صلته لا يفيد شيا فكيف يوكد **قوله** يا تيم تيم عدي لا ابا لكم هو مصراع من شعر لجرير هجا به عمر بن لجا احد بني سعد والشعر اوله

هاج الهوى وضمير الحاجة الذكر ٭ واستعجم اليوم من سلامة الخبر
يا تيم تيم عدي لا ابا لكم ٭ لا يلقينكم في سوءة عمر
لحين صرت سماما يا بني لجا ٭ وخاطرت بي عن احسابها مضر
خل الطريق لمن يبني المنار به ٭ وابرز ببرزة حيث اضطرك القدر

وبرزة

وبرزة ام عمر بن لجا فاجابه عمر بقوله
لقد كذبت وشر القول اكذبه ٭ ما خاطرت بك عن احسابها مضر
بل انت نزوة خوار على امة ٭ لن يسبق الحلبات اللوم والخور
وله قصة مذكورة في شرح شعر جرير وتيم بفتح التا المثناة الفوقية وسكون التحتية اصل معناه العبد ومنه تيم الله ثم سمي به عدة قبايل ومنها تيم عدي التي منها عمر المذكور فخاطب جرير قبيلته لما بلغه عنه انه اراد هجاه وقال لهم لا تتركوا عمر ان يهجوني فيصيبكم شري بان اهجوكم بسببه ويجوز في تيم الاول الضم والفتح والثاني مفتوح فقط وما ذكر هنا بنا على ان تيم الاول مضاف لعدي والثاني مقحم بينهما للتاكيد وفيه وجوه اخر مفصلة في باب المنادى وشبه الاقحام بين الصلة والموصول بين المضاف والمضاف اليه ووجه الشبه ظاهر **قوله** حال من الضمير في اعبدوا الى اخره رجح هذا الوجه المصنف تبعا لكثير من المفسرين وخالف الزمخشري في ترجيحه الوجه الاتي بيانه وتقريره واعلم ان لعل موضوعة للترجي هو الطمع في حصول امر محبوب ممكن الوقوع والاشفاق وهو توقع مخوف ممكن والمشهور تقابل الترجي والاشفاق فتكون مشتركة بينهما لكن المحقق الرضي ذكر ان في لعل معنى ترجيت والترجي ارتقاب شي لا وثوق بحصوله وتدخل في الارتقاب الطمع والاشفاق فالطمع ارتقاب امر محبوب والاشفاق ارتقاب امر مكروه والترجي اعم من الطلب وقيل بالعكس والذي ارتضاه في شرح التلخيص ان الترجي ليس بطلب وما ذكر هو معناها الحقيقي وقد تخرج الى معان اخر واختلف في لعل الواقعة في كلامه تعالى فقيل ليست على حقيقتها بل هي للتعليل وسياتي ما فيه وقيل لتحقيق مضمون ما بعدها ولا يطرد لورود نحو لعله يتذكر او يخشى والذي ارتضاه سيبويه وبعض النحاة انها على حقيقتها والرجا والاشفاق يتعلق بالمخاطبين لان الاصل ان لا يخرج عن الحقيقة بغير داع وهذا هو الذي اختاره المصنف رحمه الله الا ان الرجا لما كان غير لايق به

تعالى بصرفه الى المخاطبين بنا على ان معاني الالفاظ تكون بالنظر الى المتكلم
وبالنظر الى المخاطب والى غيرهما والظاهر ان الثاني مجاز لكنه اقرب
الى الحقيقة لبقايها في الجملة فان قلنا انه حقيقة فلا كلام في ترجيحه
وجعله حالا من فاعل اعبدوا بتاويله براجين لانه انشا ومثله
لا يقع حالا بغير تاويل كما صرح به النحاة والحال قيد لعاملها وهو الامر
فان قلنا انه اعم من الوجوب فلا اشكال وان قلنا الاصل فيه الوجوب
فيقتضي وجوب الرجا المقيد به العبادة المامور بها وليس بواجب
فقد يمنع ويقال انه تقتضي وجوب المقيد دون قيده وفيه كلام في الاصول
ولهذا جعل ما اختاره المصنف مرجوحا وقيل ان فيه ايضا عدولا
عن تعلقه بالاقرب الى الابعد وتوسط بين المتعاطفين اعني ان
الذي جعل لكم الارض فراشا موصول بربكم صفة له بحسب المعنى وان
جعل منصوبا او مرفوعا على المدح والتعظيم وايضا لا طايل في تقييد
العبادة برجا التقوى لان رجا الشي ينافي حصوله حين الرجا بل
المناسب تقييدها بنفس التقوى اي اعبدوه متقين او عطفها
عليها اي اعبدوه واتقوا ولا مساغ للحمل على رجا ثواب التقوى
لاخراجه الكلام عن سننه كما لا يخفى واجيب عنه بانه يرجح تعلقه
بالابعد انه حينيذ حقيقة وانه لم يقيد العبادة برجا التقوى حتى
يرد ما ذكر بل قيده باستمرار التقوى كما يفيده المضارع ورجا استمرار
التقوى يفيد حصول التقوى على ابلغ وجه وفايدته الاحتراز
عن الاغترار واما الفصل المذكور فيهون لانه القطع وان كان بينهما
اتصال معنوي ويدفعه بالكلية جعله مبتدا خبره جملة لا تجعلوا
الى اخره ولا يخفى ما فيه مع التكلف والرد بما تداركه من قوله صفة بحسب
المعنى مع عدم تعين القطع وبنا الوجه الراجح على مرجوح عنده
وكله لا يدفع الترجيح بل يويده وقيل في الجواب عنه ايضا ان قوله
راجين الى اخره جواب عما اورد من انه لا طايل تحته لانه اذا حملت
التقوى على معناها الثالث وهو التبري عما سوى الله المقتضي
للفوز بالهدي عاجلا وبالقرب فيه آجلا ففيه طايل واي طايل

وهو

وهو اقرب مما قبله فتدبر **قوله** ان ينخرطوا الى اخره الانخراط بمعنى
النظم كما يشهد له اقترانه بالسلك وهو الخيط الذي ينظم فيه الدرر
وما شابهها وقع في كلام كثير من العلما والادبا كالزمخشري والحريري
والسكاكي وغيرهم الا اني لم اره في كلام العرب بهذا المعنى ونظرت في كتب
اللغة التي بايدي الناس فلم ار في شي منها تفسيره بما ذكروا الذي
اراه في توجيهه انه من الخريطة وهي الكيس فانه يقال اخرطت
الخريطة كما في المحيط الصاحبي من كتب اللغة فيكون على ضرب
من التسامح فيه بجعل جمع الكيس كجمع العقد وهو قريب جدا والانتها
المراد به الاستحقاق بفضله تعالى وضمن التبري معنى الفرار
فعداه بالى وهو ظاهر وقوله المستوجبين بصيغة الجمع صفة
للمتقين او بدل منه بمعنى المستحقين وبصيغة التثنية صفة
للهدى والفلاح بمعنى المقتضيين لما ذكروا الهدى في الدنيا والفلاح
في الاخرة **قوله** نبه به اي بما ذكرنا وبالحال لانها تذكر وتونث واشار
بقوله نبه الى انه ليس من منطوق اللفظ بل من ايمايه فانه غير
مخصوص بهولا سوا عم الخطاب او خص لكن التعبير بالترجي
في حق الجميع يومي الى انها رتبة عظيمة لان طالب الحق لا يزال يترقى
من حال الى اخر وتسمى ذلك سيرا والسلوك معناه في اللغة
مطلق الدخول ثم خص عند الصوفية بالدخول في طريق موصل
للحق والسالك عندهم هو الساير الى الله المتوسط بين المريد
والمنتهي ما دام في السير وفسر التقوى بما ذكر وهو من مراتبها
السابقة وقوله وان العابد الى اخره هذا اما نظرا الى ظاهر
الترجي لانه يستعمل فيما يحتمل الوقوع وعدمه فكل متبرح خايف
مما يودي الى سخطه تعالى ويحتمل انه اشارة الى حمل التقوى على
معناها الاول الذي به يتقي العذاب فلا يتجه عليه شي فلا يرد
ما قيل من ان المفهوم من لعل الرجا دون الخوف اذ المراد خوف عدم
حصول المرجو من التقوى المفضي الى العذاب فينطبق حينيذ على
ما استشهد به من قوله تعالى يرجون رحمته ويخافون عذابه

ويؤيده كون لعل يدل على الاشفاق ايضا وفي احتماله ما يومي لما ذكر لمن
تدبر **قوله** او من مفعول خلقكم الى اخره معطوف على قوله من الضمير
في اعبدوا اشارة الى ما في الكشاف بعد ما ذكر حقيقتها من الترجي
والاشفاق وانها تكون في كلامه تعالى للاطماع من انها هنا ليست في شي
لان الرجا لا يجوز عليه تعالى وحمله على انه يخلقهم راجين للتقوى
ليس بسديد فلعل هنا مجاز لانه خلق عباده ليتعبدهم بالتكليف
وركب فيهم العقول والشهوات وازال العلة عن اقدارهم وتمكينهم
وهداهم النجدين ووضع في ايديهم زمام الاختيار واراد منهم الخير
والتقوى فهم في صورة المرجو منهم ان يتقوا لترجح امرهم وهم مختارون
بين الطاعة والعصيان كما رجحت حال المرتجي بين ان يفعل وان لا
يفعل ففي الكلام استعارة لتشبيههم بالمرجو منهم وتشبيهه تعالى
بالراجي فان هناك حالة شبيهة بالرجا وهي ارادته تعالى منهم التقوى
ثم اما ان تعتبر استعارة كلمة الترجي للارادة استعارة تبعية
حرفية او يلاحظ هيئة مركبة من راج ومرجو منه ورجا فتكون
تمثيلية صرح من الفاظها بالعمدة منها ونوي ما سواه فلا تجوز
في لعل كما مر تفصيله الا انه قيل ان كلامه يميل الى الاول الا انه راعى
الادب فلم يصرح بنسبة التشبيه اليه تعالى ولا الى ارادته وانما صرح
به في محل اخر لانه لا تظهر المشابهة بين الارادة والترجي الا باعتبار
حال متعلقيهما اعني المكلف والمرتجى منه فذكرا للتشبيه بين حاليهما
لتظهر تلك المشابهة في ان متعلق كل من الارادة والترجي متردد بين
الفعل وعدمه مع رجحان ما لجانب الفعل لانه تعالى وضع بايديهم زمام
الاختيار واراد منهم الطاعة كما هو مذهب المعتزلة ونصب لهم ادلة
عقلية ونقلية داعية اليه ووعد واوعد ولطف بما لا يحصى فلم يبق
للمكلف عذر وصار حاله في رجحان اختياره للطاعة مع تمكنه من
المعصية كحال المرتجى منه في اختياره لما ترجى منه مع تمكنه من خلافه
وصارت ارادته تعالى لاتقائهم بمنزلة الترجي ولما كان ما ذكره المصنف
اقرب الى الحقيقة وهذا مجاز مع ما فيه من الابتنا على الاعتزال رجح

الاول

الاول واختاره واراد منهم الخير لانه نزعة اعتزالية فاذا سلم الكلام
منها لم يبق به باس وكذا قال ابن عطية لما اختار تعلقه بخلقكم لعل يريد
انه لما ولد كل مولود على الفطرة كان بحيث ان تامله متامل توقع
منه رجاء ان يكون متقيا وليس هذا ما في الكشاف بعينه كما توهم
بل هو وجه اخر ابقى فيه لعل على حقيقته من الترجي الا ان الترجي
ليس من المتكلم ولا من المخاطب بل من غيرهما كما في قوله تعالى فلعلك
تارك بعض ما يوحى اليك ومن نزل عليه كلام المصنف وقال المعنى
انه خلقكم ومن قبلكم والحال ان من شانكم وشانهم ان يرجو منكم ومنهم
التقوى كل من يتاتى منه الرجا والتوقع وهذا لا يستلزم تشبيهه
تعالى بالمرتجي ولا تعيين الراجي خبط وخلط والذي عليه ارباب الحواشي
ان هذا بعينه ما في الكشاف والمعطوف عليه قوله والذين من قبلكم
قوله في صورة من يرجى منه الى اخره هذا صريح في الاستعارة فلا وجه
لمن حمله حقيقة والدواعي جمع داعية او داع لانه لما لا يعقل
والانسان اذا اعتقد ان له في الفعل او الترك مصلحة راجحة
حصل في قلبه ميل جازم اليه فهذا الاعتقاد سواء نشا عن علم
او ظن هو المسمى بالداعية مجازا من قولهم دعاه اي طلبه فكان
علمه بالمصلحة طلب منه الفعل وقد يسمى الداعي بالغرض ومجموع
القدرة والداعية يسمى علة تامة كما ذكره الاصوليون وفسرت هنا
بالزواجر والمرغبات وعلى هذا الوجه الترجي مستعار للارادة كما صرح
به السيد وغيره وهو مع ظهوره قيل عليه ان في شرح المقاصد ان الارادة
عند محققي المعتزلة العلم بما في الفعل من المصلحة ولا شك انه لا شك
في انه لا مشابهة بين العلم والترجي اصلا فلا يظهر اعتباره في الاية
ويمكن ان يقال انه نقل في شرح المقاصد ايضا عن الكعبي من المعتزلة
ان ارادة فعل الغير الامر به فيندفع الاشكال اذ المراد بالامر الطلب
بقي ان المشابهة بين الترجي والارادة بمعنى الطلب او الصفة المرجحة
المخصصة للفعل ظاهرة بلا حاجة الى اعتبار المرتجى منه والمراد منه
على ان المتبادر من تقريره قدس سره ان المعتبر في الترجي رجحان

جانب الفعل بحسب الوقوع في نفس الامر وليس كذلك اذ يكفي ترجيه
في نظر الزاجر وهذا كله من ضيق العطن وتكثير السواد بما لا يليق بمثله
فان العلم ليس مطلقا بل علم مصلحة الفعل ولا خفا في تشابههما للترجي
في جانب الوقوع فيهما وما بعده على طرفي التمام **قوله** وغلب المخاطبين
على الغايبين الى اخره هذا جواب عن سوال هو انه كما خلق المخاطبين
لعلهم يتقون خلق من قبلهم لذلك فلم قصر عليهم دون من قبلهم فاجيب
بانه لم يقصر عليهم ولكن غلب المخاطبين على الغايبين في اللفظ والمعنى
على ارادتهم جميعا ولو لم يغلب قيل لعلكم واياهم وهذا محصل ما في الكشاف
الا انه قيل على المصنف انه عمم ولا في قوله الذين من قبلكم لغير العقلا
ثم اعتبر هنا تغليب المخاطبين على من قبلهم العام فيلزمه ان يكون
ما سوى الانسان من الجماد والحيوان الداخل فيمن قبلهم مطلوبا منه
التقوى وانما لزمه هذا من جمعه بين كلام الراغب والزمخشري فان
الزمخشري اعتبر التغليب لكنه لم يعمم الذين من قبلهم لغير العقلا
والراغب عكس فلما جمع بين كلاميهما لزمه ما لزم واجيب بان قوله
لعلكم تتقون اذا كان حالا من ضمير اعبدوا تناول الذين من قبلكم العقلا
وغيرهم وهو الذي اختاره الراغب واقتصر عليه واذا كان حالا من
مفعول خلقكم والمعطوف عليه كان المراد بقوله الذين من قبلكم
الامم السالفة وهو الذي اختاره في الكشاف والتغليب مختص بهذا
الوجه فكانه قال او عن مفعول خلقكم والمعطوف عليه لا على معنى
جعله متناولا لغير ذوي العقول بل على انه خلقكم ومن قبلكم
من الامم السالفة وغلب المخاطبين من الامم على الغايبين منهم
فلا اشكال فيه واما جعل هذا التفاتا لمن ذكر بطريق الغيبة من غير
حاجة الى التغليب فقيل انه لم يلتفت اليه لانه لا يجوز صرف الخطاب عن
جماعة الى جماعة اشمل من الاولى في كلام واحد ولا يخفى عليك انه لا بد من
التغليب في قوله الذين من قبلكم ايضا لان الذين ونحوه من صيغ جمع
المذكر السالم مخصوص بالعقلا فاطلاقه على غيرهم انما يكون بطريق
التغليب وحينيذ فلا مانع من ان ينسب الى الجميع ما ينسب الى بعضهم

من ترجي

من ترجي التقوي ويبنى هذا على التغليب والاختلاط السابق كما يقال بنو
فلان قتلوا قتيلا وانما قتل واحد منهم ففي الكلام حينيذ تغليبان احدهما
في اللفظ والاخر في النسبة فان التغليب كما يكون في طرفي القضية يكون
في نسبتها كما صرحوا به واجتماع تغليبين في لفظ واحد وارد في القران
كما صرح به في شرح التلخيص والمفتاح في قوله تعالى جعل لكم من انفسكم
ازواجا ومن الانعام ازواجا يذروكم فيه وهذا ليس بابعد مما ادعاه
من غير بينة فتامل **قوله** وقيل تعليله الى اخره في الكشاف لعل
جات للاطماع في القران من كريم رحيم اذا اطمع فعل ما يطمع فيه لا محالة
لجري اطماعه مجرى وعده المحتوم وفاوه وهو معنى ما قيل ان لعل
بمعنى كي لانها لا تكون بمعنى كي حقيقة ومن ديدن الملوك وعادتهم
ان يقتصروا في مواعيدهم المنجزة على عسى ولعل ونحوهما او يخيلوا
اخاله رمزه وابتسامه فاذا اعثر على شي من ذلك لم يبق شك في النجاح
والفوز بالمطلوب وعلى هذا ورد كلام مالك الملك ذي الكبريا وجاء على
طريق الاطماع لئلا يتكل العباد والاطماع ايقاع الغير في الطمع والطمع
كما قاله الراغب نزوع النفس الى الشي فهو ترجيه فيما له ترجي المخاطب
وهو الذي اراده فان معاني الالفاظ كما تكون بالنسبة الى المتكلم يكون
بالنسبة للمخاطب وغيره حقيقة فهذا معنى حقيقي ايضا للعل واليه
اشار الشريف في شرحه وهو معنى قول الراغب الطمع والاشفاق
لا يصح على الله ولعل وان كان طمعا فانه يقتضي في كلامهم ان يكون تارة
طمع المخاطب وتارة طمع غيره وتحقيق هذا المقام وتطبيق مفاصل كلام العلامة
من مزال الاقدام التي خبط فيها شراحه والحق الحقيق بالقبول ما تلخص
من كلام بعض الفحول وهو انه اراد انها للتحقيق الا انه ابرز في صورة
الاطماع وترجيه الغير اما لاظهار انه لا فرق بين اطماعه في شي وبين جزمه
باعطايه لاقتضاء كرمه ذلك او لسلوك طريق الملوك في اظهار الكبريا
وقلة الاعتداد بالاشيا او للتنبيه على ان حق العباد ان لا يتكلوا على
العباده بل يقفون بين الخوف والرجا ولما ذهب ابن الانباري وغيره الى ان
لعل تجي بمعنى كي حتى حملوها عليه في كل موضع امتنع فيه الترجي سواء

الا كان اطماعا او لا اشار الى توجيه ما قالوه بانهم لم يريدوا انها بمعنى كي
حقيقة لان اهل اللغة لم يعدوه من معانيها ولذا لم تقع في موضعها
في نحو دخلت على المريض كي اعوده ولا يقول به احد فالمراد ان ما بعدها
اذا صدر من كريم على سبيل الاطماع سيلحق عقب ما قبلها تحقق الغاية
عقيب ما هي سبب له فكانها بمعنى كي ولا يجري هذا الا في الاطماعية دون
غيرها وليس مقصوده الرد عليهم مستثيرا المنشاء توهمهم وفيه انه
توهم عام منشاؤه خاص وقد ارتضاه بعضهم ونزل عليه كلام المصنف
رحمه الله والظاهر ما ارتضاه قدس سره وما قيل ان من فسرها
بكي لا يدعي انها حقيقة في معناها حتى يكونا مترادفين يصح وقوع كل منهما
في موقع الاخر بل مجاز فلا يقتضي صحة وقوعها في جميع مواقع كي حتى يلزم
صحة نحو لعلي اعوده مع انه لا يلزم من كون لفظ بمعنى اخر ان يعطى له جميع
احكامه ولم يدعوا انه لا فرق بينهما اصلا ولا نسلم الاتفاق على عدم مجيئها
لمجرد معنى التعليل بل الظاهر الاتفاق على خلافه لان جمهور المفسرين
حتى الزمخشري والمصنف فسروها بكي في مواضع كثيرة كما سياتي
فيما فيه ثم ان كثيرا من اهل اللغة والعربية قد عدوه من معانيها كما
نقل عن سيبويه وقطرب اقول لك ان تقول ان الاطماع بمعنى الترجي
اذا كان معنى حقيقيا يكنى به بقرينة مقام الكبرياء عن تحقق ما بعدها
على عادة الكبراء كما قال زهير ● شعر ●
غمر الرداء اذا تبسم ضاحكا ● غلقت لضحكته رقاب المال ● ثم يتجوز به عن
كل متحقق كتحقق العلة سواء كان معه اطماع ام لا كما قرروه في المجاز
المبني على الكناية في نحو لا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم فالعلامة اختاره لانه
المجاز اولى من الاشتراك عنده لا سيما وهو ابلغ وفيه جمع لشتات كلام
القوم ولا ينافي حينئذ تفسيره به وكيف لا وقد صرح به وقال
انها جاءت كذلك في مواضع من القران فان نزل كلام المصنف عليه
بصرف قوله لم يثبت في اللغة الى انه لم يثبت على انه معنى حقيقي
فيها ونعمت والا يدفع ما يرد عليه حيث فسر به بانه تبع فيه غيره
وان لم يكن مرضيا له وهي سنشنشة من اخزم نعم كلام كثير من اهل

العربية يدل على انه معنى حقيقي لها ولكل وجهة يرضاها وليكن هذا على ذكر
منك ينفعك فيما سياتي **قوله** وهو ضعيف الى اخره استشكل بانه مناف
لتفسيرهم به في ايات كثيرة ولتصريح النحاة واستشهادهم عليه بكلام فصحا
العرب كقوله فقلتم لنا كفوا الحروب لعلنا نكف ووثقتم لنا كل موثق **قوله**
فان قوله ونعتم الى اخره يقتضي عدم التردد في الوقوع كما في الترجي وبهذا
يتبين انها بمعنى كي ووجه بانه استعارة للطلب فاما ان يجعل مفعولا له
اي خلقكم لطلب التقوى والتعليل مستفاد من ربطها بما قبلها او حالا اي
خلقهم طالبا منهم التقوى ولا يخفى ما فيه من التعسف وانت اذا عرفت
ما قررناه استغنيت عن مثل هذه التكلفات **قوله** كما قال تعالى وما خلقت
الى اخره اشارة الى جواب سؤال تقديره كيف يصح جعلها بمعنى كي وافعاله تعالى
على المشهور لا تعلل بالاغراض عند الاشاعرة خلافا للمعتزلة فلا يقال
فعل كذا لكذا بل للحكمة لان الاصح خلافه حتى قال صدر الشريعة رحمه الله
افعاله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا مع انه لا يجب عليه الاصلح
وما ابعد عن الحق من قال انها غير معللة بها فان بعثة الانبياء عليهم الصلاة
والسلام لاهتداء الخلق واظهار المعجزات فمن انكر تعليل بعض الافعال
لا سيما الاحكام الشرعية كالحدود فقد انكر النبوة ولذا كان القياس حجة
واما الوقوف على ذلك في كل محل فلا يلزم والحق ان الخلاف في هذه المسئلة
لفظي فان فسرت العلة والغرض بما يتوقف عليه ويستكمل به الفاعل
امتنع ذلك في حقه تعالى وان فسر بالحكمة والثمرة المترتبة على الفعل
فلا شبهة في وقوعها كما قيل من عرف الله ازال التهمة وقال كل فعله لحكمة ولما لم
يصح عند الاشاعرة استعارة لعل للارادة لاستلزامها وقوع المراد جعلوها
مجازا عن الطلب الاعم وحيث فسرت بالارادة فتجوز عن الطلب
واما التعليل فقد عرفته انفا **قوله** والايات تدل على ان الطريق
الى معرفة الله تعالى الى اخره هذه الدلالة ليست بطريق البرهان
العقلي وانما هي بطريق الاشارة من عرض الكلام وفحوى المعنى
ووجهه بعد العلم بان المراد بمعرفة الله التصديق بوجوده
متصفا بصفاته اللائقة بجلال ذاته ووحدانيته بنفي التواء وتفرده

في جميع شؤونه بحيث لا يصح عليه التجزي ولا التكثير ولا يشاركه شي
اصلا واصله الوحدية فزيد فيه الف ونون على خلاف القياس للمبالغة
كما قيل في نفساني وروحاني فهو وان شاع لم يذكره اهل اللغة بخصوصه
والعلم معطوف على المعرفة والفرق بينهما مشهور والصنع اجادة
الفعل فهو اخص منه والاستدلال اقامة الدليل بانه لما امر وجوبا
بعبادته توقف ذلك على معرفته فيجب ايضا لوجوب ما لا يتم الواجب
الا به واستحقاقه للعبادة وعامه ماخوذ من هذا الامر لانه لولم
يستحق لم يجب او من عنوان الربوبية لان المالك يستحق الانقياد
والخضوع له والنظر في مصنوعاته من الانفس والافاق يدل على ذلك
لانها محدثات مبتدعة في غاية الاتقان فلا بد لها من موجد واجب
الوجوه لئلا يتسلسل ويلزم المحال كما تقرر في الاصول وعلة
الاحتياج الامكان او الحدوث او هما كما هو مشهور والمصنوعات
دلعليها قوله تعالى الذي خلقكم الى قوله رزقا ووجه الترتيب ان
اقرب الاشيا الى الناظر نفسه واحواله الدالة عليها قوله خلقكم
فلذا قدم ثم اتبع بالاصول وما يليه وتعين النظر طريقا الى المعرفة
يفهم من التوصيف المقصود منه تعيين الرب بمصنوعاته
المامور بعبادته فكانه قيل ان لم تعرفوا المستحق للعبادة الواجبة
فهو من اتصف بما ذكر ولا شك انه اشارة الى طريق النظر والفكر
واما كونه طريقا للتوحيد فقيل لان السياق له وما ذكر طريق
لمعرفته واما الاستحقاق فمن تعليق الحكم بالوصف المشتق
المشعر بالعلية التي لا تعرف الا بالنظر في الصنع وبما ذكرناه علم
انه لا يرد على المصنف ما قيل من ان ما ذكره ظاهر لو كانت العبادة
بمعنى المعرفة كما فسر به قوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون او كانت شاملة لها والا ففيه خفا وعرفته من
وجه التفسير بها قوله وان العبد لا يستحق الى اخره لانه
تفضل بخلقه وايجاده وترتيبه واعطايه ما به قوامه فلو تكرر
في كل عضو عضو وما ركب فيه من القوى والحواس لوجده اعظم

عليه

عليه فقبل عبادته بما لا يحصى مما لا تفي الطاعة البشرية بشكره ولا
تقاوم عبادته بعضا منه فكيف يستحق بها شيا اخر كما لا يخفى وهذا
مستفاد من تعليق الامر بالرب الموصوف بما ذكر وبهذا ظهر موقع لعل
هنا لمن تدبر واعلم انه سال في الكشاف لم لم يقل في النظم تعبدون
لاجل اعبدوا او اتقوا لمكان تتقون ليتجاوب طرفا النظم اي لتنا
سب
اول الكلام واخره اذ معناه حينئذ اشتغلوا بالامر الذي خلقتم
لاجله مع اشتماله على صنعة بديعية من رد العجز على الصدر وما
في النظم يوهم ان المعنى اشتغلوا بما خلقتم لغيره وهو تنافر
واجاب بان التقوى ليست غيرا للعبادة حتى يودي الى تنافر النظم
وانما التقوى قصارى امر العابد فاذا قال اعبدوا ربكم الذي خلقكم
للاستيلا على اقصى غايات العبادة كان ابعث على العبادة واشد
الزاما ونحوه ان تقول لعبدك احمل خريطة الكتب فما ملكتك الا
لحمل الاثقال ولو قلت لحمل الخرايط لم يقع ذلك الموقع وقال ابو حيان
رحمه الله انه ليس بشي لانه لا يمكن هنا تجاوب طرفي النظم على تقدير
اعبدوا لعلكم تعبدون او اتقوا لعلكم تتقون لما فيه من الغثاثة
والفساد لانه كقولك اضرب زيدا لعلك تضربه وتلقاه بعضهم
بالقبول حتى قيل ان المصنف انما تركه لهذا او لخفايه مع انه
مبني على ان لعل للتعليل فانه انما يحسن على ذلك التقدير وهو
مخالف لما قدمه من انها ليست بهذا المعنى وما في شروحه من تقرير
الجواب على وجه يدفع الغثاثة المذكورة كما قال قدس سره حاصل
الجواب ان الملايمة حاصلة بحسب المعنى مع مبالغة تامة في
الزام العبادة كما صورها في المثال فان الاخذ بالاشق الاصعب
يسهل الشاق الصعب وتبين على تحصيله وهو محل بحث فليتدبر
قوله صفة ثانية هذا الموصول يحتمل للرفع والنصب من اوجه
فالنصب اما على القطع بتقدير اعني وعلى انه نعت ربكم او بدل
منه او مفعول تتقون ورجحه ابو البقا ونعت الاولى لكنهم
قالوا ان النعت لا ينعت عند بعضهم فان جا ما يوهمه جعل

نعتا ثابتا الا ان يمنع منه مانع فيكون نعتا للثاني نحو يا ايها الفارس
ذو الجمة فذو الجمة نعت للفارس لا لاي لانها لا تنعت الا بما تقدم ذكره
وقد يعتذرون بانه يغتفر في الثواني ما لا يغتفر في الاوايل مع انه نعت
نعت اي لغلبة الجمود فيه لا نقاس عليه والرفع على انه خبر مبتدا
محذوف او مبتدا خبره جملة فلا تخملوا وا ورد عليه ان صلته
ماضية فلا تشبه الشرط حتى تزاد الفا في خبره وانه لا رابطة فيه
وان الانشا لا يكون خبرا في الاكثر واجيب بان الفا قد تدخل في خبر
الموصولة بالماضي كقوله ان الذين فتنوا المومنين والمومنات ثم لم يتوبوا
فلهم عذاب جهنم ولهم عذاب الحريق كما ذكره الرضي وان الاسم
الظاهر وهو الله هنا يقوم مقام الضمير عند الاخفش وان
الانشا يقع خبرا بالتاويل المشهور وكل مصحح لا مرجح ولذا اخره المصنف
وما قبله انه مبتدا خبره رزقا لكم بتقدير يرزق او يرزقكم تكلف
بارد قوله جعل من الافعال العامة الى اخره قال الراغب جعل
لفظ عام في الافعال كلها لانه اعم من فعل وصنع وساير اخواتها وله
خمسة اوجه فيكون بمعنى طفق فلا تتعدى وبمعنى اوجد فتتعدى
لواحد ولايجاد شي من شي خلقا او باطلا وقال السيرافي انها تكون
بمعنيين صنع وعمل فتتعدى لواحد وصير فتتعدى لاثنين لا يجوز
الاقتصار على احدهما وهذه تصير على ثلاثة اوجه الاول بمعنى سمى
نحو جعلوا الملايكة اناثا كما تقول صير زيدا فاسقا اي بالقول الثاني
على معنى الظن والتخييل نحو اجعل الامير غاسيا وكلبه اي صيره في نفسك
كذا الثالث ان يكون بمعنى النقل نحو جعلت الطين خزفا اي نقلته
من حالة الى الاخرى وقد لا يكون مدخول صار جملة نحو صار زيد الى عمرو
انتهى وطفق يطفق كجلس وضرب ويقال طبق بالباء من افعال
المقاربة النواسخ تدخل على المبتدا والخبر فترفع وتنصب ومعناها
الشروع في الفعل والتلبس باوايله ومنصوبها لفظا ومحلا خبر فالله
قال المصنف رحمه الله تبعا للراغب لا تتعدي وهي في الاية بمعنى صير
كما سيشير اليه المصنف رحمه الله وقيل تحتمل معنى اوجد ايضا اي

اوجد الارض

اي اوجد الارض حالة كونها مبسوطة مفترشة لكم فلا تحتاجون لبسطها
والسعي في جعلها مفترشة قوله وقد جعلت قلوص بني سهيل الى
اخره هذا من شعر في الحماسة ومنه
ولست بنازل الا المت • برحلي او خيالتها الكذوب • وقد جعلت قلوص بني سهيل
من الاكوار مرتعها قريب • كان لها برحل القوم بوا • وما ان طبها الا اللغوب •
واستشهد المصنف رحمه الله تبعا للنحاة في ان جعل بمعنى طفق من افعال
المقاربة فترفع الاسم وتنصب الخبر واسمها هنا قلوص المرفوع الا ان
خبرها وقع جملة اسمية منصوبة محلا وهو معنى قوله لا تتعدى كما سمعته
انفا وهكذا ذكره في المغني في باب اللام وفي التسهيل والاصل في خبرها ان
يكون مضارعا لكنه جاء شذوذا على خلافه كما هنا وليس بمتفق
عليه رواية ودراية فذهب التبريزي في شرح الحماسة الى ان جعل
بمعنى طفق لا يتعدى هنا حقيقة وقوله مرتعها قريب في موضع الحال
اي اقبلت قلوص هذين الرجلين قريبة المرتع من رحالهم لما بها من
الاعيا فجعلها لازمة فقول المصنف لا يتعدى يجوز ابقاوه على ظاهره
كما ذهب اليه بعض ارباب الحواشي وعلى هذا يجوز ارجاع قوله لا يتعدى
الى ما را يضا لانها تكون لازمة لكن المصرح به في كتب العربية
خلافه ورواه ابن سهل بتثنية ابن وسهيلا تسم وعلى الاول
هو اسم قبيلة وقال ابو العلا رفع قلوص ردي لان جعل اذا كانت
للمقاربة يكون خبرها فعلا فالاحسن نصب قلوص ويكون في جعلت
ضمير يعود على المذكور وجعلت ليست للمقاربة بل بمعنى صيرت
فلا يفتقر الى فعل ومرتعها قريب جملة في موضع المفعول الثاني
وذكر مسلة الشلوبين ويويده انه روي بنصب قلوص والقلوص
الفتية من الابل اول ما يركب والاكوار جمع كور بالضم والرا المهملة
قتبها وا وساكنة الرحل باداته كما قاله المرزوقي وغيره ممن قال انه
بالفتح بمعني جماعة كثيرة من لم يصب رواية ودراية ومرتعها
مرعاها وقربه لاعيايها لا لكثرة الخصب كما توهم لان الاول هو المروي
ويعينه قوله اللغوب في البيت الذي يليه فقد عرفت ان قلوص في البيت

يرفع وينصب وانه يصح ان يقال بني وابني كما في شرح شواهد المغني
وغيره وقوله بمعني صار بمعني مستقل غير بمعنى طفق فمن قال
ضم صار الي طفق مع ان صار ليس من افعال المقاربة اشارة الي ما ذكره
بعض المحققين من ان طفق ونحوها ليس من افعال المقاربة الموضوعة
لدنو الخبر بل موضوعة للشروع فاعله في معني الخبر فقد خلط وخبط
خبط عشوا واعلم ان قول المصنف رحمه الله او مبتدا مما سبقه اليه
بعض المعربين فذكره المصنف تكميلا للوجوه ولا ينافيه ان يكون
فيه ضعف من جهة ما ولا وجه للتشنيع عليه تبعا لبعض ارباب الحواشي
فقولنا انه اخطا حيث توهم ان قوله في الكشاف رفع على الابتدا معناه
انه مبتدا ومراده انه خبر وانما عبر به لان العامل في الخبر عنده الابتدا
واورد عليه ان الفا في الخبر تدل على السببية والصفات المذكوره
ليست مقتضية لنفي الاشراك واطال بغير طايل مما تركه خير منه
كما نبهناك عليه لئلا يظن بعض العقول القاصرة في سرابه ما
فتدبر **قوله** وبمعنى صير فيتعدي الى اخره التصيير هو انتقال الشي
من حال الي حال وخلع المادة صورة ولبس اخرى وهذا هو الذي
يكون بالفعل نحو صيرت الحديد سيفا والسبيكة سوارا وقد يكون
بالقول كالتسمية في جعلوا الملايكة اناثا وقد يكون بالعقد اي
تصميم الحكم نحو جاعلوه من المرسلين وجمع المصنف رحمه الله بين
القول والعقد لتقارنهما وتلازمهما غالبا وعدم التاثير الحسي فيهما
ومنه الانتقال الي حال شرعي كتاثير احيا الموات في انتقاله الي الملك
وتاثير عقد النكاح وقيل المراد بالعقد الاعتقاد فان من يعتقد في
شي امرا ينتقل اليه في اعتقاده وقيل المراد بالعقد العقد الشرعي
المحتوي على الايجاب والقبول وليس بشي وكون قوله تعالى جعل لكم
الارض فراشا مما تعدى لمفعولين هو الظاهر وقد يجوز ان الجعل
فيها بمعنى الايجاد متعد لواحد وفراشا حال كما مر **قوله** ومعنى
جعلها فراشا الي اخره الفراش معروف وما ذكره المصنف رحمه الله
ملخص من قول الامام ان مقتضى طبع الارض ان يكون الما محيطا

باعلاها لثقلها ولو كانت كذلك لما كانت فراشا فاخرج الله بعضها ومن
الناس من زعم ان كونها فراشا ينافي كونها كرية كما هو مبرهن في علم الهيئة
وليس بشي لان الكرة اذا عظمت كان كل قطعة منها كالسطح في افتراشه
وقول المصنف من الاحاطة بها فيه تسمح والاحسن ان يقول كما قال
الامام محيطا باعلاها كما لا يخفى **قوله** متوسطة الي اخره التوسط في الاجسام
الوقوع في وسطها وهو ظاهر وفي المعاني والكيفيات الاعتدال من بينها
كما هنا فانها لو كانت كلها صلبة لشق التمكن عليها لتالم الاعضا ولو كانت لينة
كالما والهوى صعب الاستقرار عليها كما لو كانت لينة كالقطن **قوله**
نبة مضروبة الى اخره البنا كل ما يرفع ليكتن به سوا كان بيتا او خيمة وقد
غلب في الاول حتى صار حقيقة عرفية فيه وفسره بالقبة وهي اعم
منها لانها اكثر وقد جوز في السما ان يشمل المجموع وكل طبقة وجهة
منها وان يكون اسم جنس جمعي يفرق بينه وبين واحده بالتا
كتمر وتمرة وهم يطلقون عليه الجمع ايضا وواحده سماه بالهمز
والمد ويقال ايضا سماوة بالواو واما سماه بسكون الميم فمثل
الهمزة بزنة طلحة فخطا والبنا مصدر اطلق على المبني بيتا
كان او قبة او خبا او طرافا وفي الكشف وغيره من الشروح
الاول من شعر والثاني من لبن والثالث من وبر او صوف
والرابع من ادم وفي الثاني نظر واستعمالا وفي فقه اللغة عن ابن
السكيت ولست منه على يقين خبا من صوف يجاد
من وبر فسطاط من شعر سرادق من كرسف مسبع من
جلود طراف من ادم حظيرة من شجر خيمة من شجر ابنية
من حجر قبة من لبن سترة من مدر وقوله بني على اهله الاهل عشيرة
الرجل واقاربه ويكون بمعنى الزوجة وهو المراد لانه كان من عادتهم
ان يضربوا للعروس خيمة للدخول عليها ويقال بنى على اهله اذا
دخل عليها عروسا وتعديته بعلى والناس يقولون بنى باهله
وفي الدرة انه خطا والصحيح جوازه سماعا وقياسا كما بيناه في شرحها
قوله وخروج الثمار الى اخره خروج الاشيا تكونها وبروزها

وقوله بقدرة الله ومشيئته اشارة الى مختار الاشاعرة من ان القدرة
والارادة بمجموعهما اللذان يقتضيان وجود الموجودات من غير
احتياج الى صفة التكوين التي اثبتها الماتريدية كما هو مبين في الكلام
وقوله جعل الما الى اخره جواب عن سوال مقدر وهو ما معنى اخراج الثمرات
بالما وانما خرجت بقدرته واراد ته بانه سبب عادي بخلقه تعالى وسر
به ان عروق الاشجار والنبات التي هي بمنزلة الارحام اذا انزواه لما
تجذب من الرطوبة الارضية ماء مخلوطا باجزاء دقيقة لطيفة
ترابية هي بمنزلة نطفة يتولد منها الثمار والازهار اذ هي لها بمنزلة المأكل
والمشرب فاذا صعدتها الى الاغصان وطبخت بالشمس والهوى صارت
كالكيموس والغذا الذي يحصل به النما فيتولد منه ذلك بقدرته خفية
وعادة الاهية من غير تاثير لشي بالذات والواسطة في تكونها والانزال
استعارة للاعطا والتفضيل وفيه لطف هنا لمناسبة للما في جعل
ما يجذب كالنطفة اشارة الى قوله في الكشاف ما سواه عز وجل من شبه
عقد النكاح بين المقلة والمظلمة بانزال الماء منها عليها والاخراج من
بطنها اشباه النسل المنتج من الحيوان من الوان الثمار وفيه ايما الى قول
الحكما ان الاجرام العلوية كالاباء والسفلية كالامهات التي تلد الموجودات
وتربيها في مهد الوجود وكون النطفة مادة وسببا ظاهر لانها اصل
الاجزا وسبب لكون ما عداها مستعدا معها كالنسا والمراد بالصور الاشكال
والكيفيات هي الطعوم والالوان **قوله** او ابدع في الما قوة فاعلة
الى اخره يعني ان الما على ما مر من مذهب اهل السنة للسببية العادية
وعلى هذا وهو ما ذهب اليه الحكما للسببية الحقيقية والابداع الايجاد
وقد يطلق عندهم على ايجاد شي غير مسبوق عادة ولا زمان كالانشا
ومقابلة التكوين والقوة رسمت بانها مبدأ الفعل مطلقا سواء كان
الفعل مختلفا او غير مختلف بشعور وارادة اولا وقيل هي مبدأ
التغير في اخر من حيث هو اخر وهذا هو المراد هنا وهي تنقسم
الى قوى طبيعية ونفسانية وما هنا من الطبيعية التي بلا شعور
والمراد بنفوس الاسباب اعيانها وذواتها ومدرجا بكسر الراء

حال من ضميره او من انشاها وكونه مفعولا ثانيا للانشا بتضمينه
معنى الجعل والتصيير تكلف لا حاجة اليه وقوله من اجتماعهما الضمير
للتوتين او للما والتراب والصنايع جمع صناعة او صنيعة بمعنى
نعمة والسكون بمعنى الاستيناس والاطمينان وعظيم قدرته وقع
في نسخة بدله عظم قدرته بصيغة المصدر مثل كبر لفظا ومعنى
والعبر جمع عبرة كسدره وسدر الاعتبار والاتعاظ بمعنى وقوله
وهو قادر الى اخره تطبيق لما قالوه على قانون الشرع فان الحكما
لا ينكرون انه قادر على خلقها ابتدا من غير اسباب ومواد كما ابتدا خلق
الاسباب والمواد وابرزها من بطون العدم الى ظهور الوجود لكن جرت
حكمته بعقد الامور باسبابها الاقرب الى العقول لانها دال على قوة
قدرته ووفور حكمته لما فيه من خلق الاسباب مستعدة لما افاضه عليها
من التاثير وادل على عظمته من خلقها دفعة بغير اسباب وفي رسايل
اخوان الصفا في النبات حكم وصنايع ظاهرة جليلة لا تخفى وتكن
منا يعها خفية محتجبة وهي التي تسميها العلما سفلة القوى الطبيعية
وتسميها اهل الشرع ملايكة وجنود الله الموكلين بتربيه النبات والمعني
واخذوا انما نسبت هذه المصنوعات الى القوى والملايكة دون الله
لانه جلت عظمته عن مباشرة الاجسام والحركات الجزئية كما تجل الملوك
والروسا عن مباشرة الاجسام والحركات الحسية الا فعالا وان
كانت منسوبة اليهم لانها بامرهم وارادتهم كما قال تعالى وما رميت
اذ رميت ومن لم يفهم سره قال الساوها دفعة ادل على القدرة
واغرب منه قوله ان المصنف ان اراد بالقوة الفاعلة المؤثر الحقيقي
كان خالف مذهب اهل السنة والا لم يصح قوله لمسولدا الى اخره وقصر
السببيه على الماء والتراب لانهما التوام وهما اعظم الاجزا المادية ولذا
قال خلقه من تراب ومن الما كل شي حي فسقط ما قيل من ان في هذا
الاقتصار قصورا لاهمال العناصر الاربعة **قوله** ومن الاولى للابتدا
الى اخره السما من السمو فلذا قالوا ان اصل معناها لغة كل ما علاك
سوا كان فلكا او سحابا او سقفا وحقيقته في العرف يختص بالفلك

فان كان بهذا المعنى فهو ظاهر لانه المتبادر منه على ما يقتضيه ظواهر
الايات والاحاديث لقوله تعالى انزل من السما فسلكه ينابيع في
الارض وقوله او كصيب من السما وامثاله وورد في الحديث عنه
صلى الله عليه وسلم المطر ما يخرج من تحت العرش فينزل من
سما الى سما حتى يجتمع في السما الدنيا في موضع يقال له الابزم فتجي
السحاب السود فتشربه مثل شرب الاسفنجة فيسوقها الله
حيث شا وهكذا ورد في احاديث كثيرة وتاويلها بعيد من غير حاجة
اليه ومن ذهب الى خلافه اول الايات بان المراد انها تنزل من السحاب
وهو يسمى سما لعلوه او انه ينشا من اسباب سماوية وتاثيرات اثيرية
فهو مبتدأ ومجازي له واليه اشار المصنف رحمه الله وتفصيله كما في
كتب الحكمة الطبيعية ان الشمس اذا سامتت بعض البحار والبراري
اثارت من البحار بخارا رطبا ومن البراري بخارا يابسا والبخار اجزا
هوائية يمازجها اجزا صغار مائية لطفت بالحرارة حتى لا تتمايز
في الحس لغاية صغرها فاذا اصعد البخار الى طبقة الهوى الثالثة تكاثف
فان لم يكن البرد قويا اجتمع ذلك البخار وتقاطر لثقله بالتكاثف
فالمجتمع هو السحاب والمتقاطر المطر وان كان قويا كان ثلجا وبردا
وقد لا ينعقد سحابا ويسمى ضبابا وقد يثير بعض الرياح اثار التراب والغبار
اذا حركه حتى يرتفع وقوله من اعماق الارض جمع عمق والمراد به داخلها
والمراد بالارض جهة السفل فيشمل البحار والانهار لما عرفته
مما قررناه لك فسقط ما قيل من انه لا حاجة لهذا لان الاكثر ارتقاؤه
من البحار والانهار والجو هو ما بين الارض والسما والهوى نفسه حتى
يكون من اضافة الشي الى نفسه فيحتاج الى التاويل فان كان هو
احد معانيه قوله ومن الثانية للتبعيض بخلاف الاولى وان جوز
فيها على ان التقدير انزل من مياه السما لما فيه من التكلف واقرب منه
ما قيل انها للسببية كقوله تعالى مما خطاياهم اغرقوا وقوله بدليل قوله
فاخرجنا به ثمرات استشهاد بنظايره فان التكسير في هذه الايه
على البعضية لتبادره منها لاسيما جموع القلة وقوله واكتفا في المنكر

سوله

سوله اي وقوعها قبله وبعده من الكنف بفتحتين وهو الجانب ويقال
اكتنفه القوم اذا كانوا منه يمنة ويسرة كما في المصباح فكون ما بعده وما
قبله اعني ما ورزقا محمولين على البعض يقتضي كونه موافقا لهما وقوله
كانه قال الى اخره بيان لحاصل المعنى لا اشارة الى انه مفعول اخرجنا
لتاويله ببعض او الجملة صفة للمفعول سدت مسده او اسم
رفع مفعولا ورزقا مفعول له او مفعول مطلق لاخرج لانه بمعنى
رزق او حال كما قيل وسياتي تتمته والمعنى شيا من الثمرات اي
بعضها واورد عليه ان الظاهر ان المقدر مفعول وكلمة من على حالها تبعيضية
صفة للمفعول وكون من التبعيضية ظرفا مستقرا لم يجوزه النحاة اللهم
الا ان تكون ابتدائية وهو بيان لحاصل المعنى ولا يخفى ما فيه فان
كونها ظرفا مستقرا اكثر من ان يحصى كقوله منهم من كلم الله ولست
على ثقة مما ذكر وسياتي تتمة الكلام عليه في قوله كلوا مما رزقكم الله
حلالا الاية قوله اذ لم ينزل من السما الما كله الى اخره بيان لان التبعيض
هو الموافق للواقع في الثلاثة اي الذي نزل من السما بعضه وقريب
ما هو بعد في السما ولم يخرج بالما المنزل منها كل الثمرات بل بعضها
فكم من ثمرة هي بعد غير مخرجة والمخرج بعض الرزق لا كله فكم
من رزق ليس من الثمار كاللحم وقد يتوهم ان قوله ولا اخرج بالمطر
كل الثمرات اريد به ان بعضها يخرج بما المطر والعيون فينافي ما
سياتي في سورة الزمر من ان جميع مياه الارض من السما وفساده
ظاهر لما مر اقول هذا التوهم هو الفاضل الطيبي حيث قال فان
قلت يخالفه قوله ولا اخرج بالمطر جميع الثمار مما قاله في الزمر
كل ما في الارض فهو من السما ينزل منها الى الصخرة ثم يقسمه قلت
على تقدير صحة هذه الرواية الفا في قوله فاخرج به مستدعية
للاخراج بعد الانزال بلا تراخ عادة ومفهومه ان بعضا من
الثمرات يخرج على غير هذه الصورة وهي ما يستقي بها الابار
والعيون والانهار فانها متراخية عن الانزال لانه استودعها الجبال
ثم اخرجها من الارض واخرج بها بعض الثمرات وتبعه الفاضل

المعنى والمدقق في الكشف لم يعرج عليه نفيا واثباتا وفيما قالوه نظر
لا يخفى فان قوله فاخرج بالمطر جميع الثمرات يفهم منه ان بعضها
خرج به وهو صادق على خروج البعض بغيره من المياه كما لا يخفى
فكيف يدعى فساده فان قيل انه غير متعين لم يتم مدعاهم ايضا وما قيل
من احتمال كون من فيه ابتدائية بتقدير من ذكر الثمرات او تفسير
الثمرات بالبذر تعسف ظاهر **قوله** او للتبيين الى الحرم فرزقا مفعول
لاخرج بمعنى مرزوق وفيما ذكر من المثال المراد ان عنده من المال
معين هو الف درهم وقد انفقه لا ان عنده اكثر من ذلك الا انه
انفق منه الفا فانه على هذا تكون من تبعيضية ولذا ناقشه بعضهم
في المثال وان كان مثله غير مسموع من المحصلين وهكذا اذا كانت
الثمرات للاستغراق فان المراد بها الجمع الغفير كما اشار اليه في الكشاف
والمرزوق هنا هو الثمرات ولكم صفته وقد كان من الثمرات
صفة رزقا فلما قدم صار حالا على القاعدة في امثاله الا انه تقدم
فيه البيان على المبين وقد اختلف النحاة فيه فجوزه الزمخشري
وتبعه كثير من النحاة والمفسرين ومنعه صاحب الدر المصون وغيره
وقال ان من ابتدائية سميت بيانية باعتبار مآل المعنى وبه صرح
بعض اهل العربية ومن التي للبيان لا تكون الا مستقرا حالا او صفة
وقد تكون خبرا على كلام فيه سياتي وفي الكشاف فان قلت بم انتصب
رزقا قلت ان كانت من للتبعيض كان انتصابه بانه مفعول
له وان كانت مبينة كان مفعولا لاخرج بمعنى ان من الثمرات
على التبعيض مفعول به لا على ان من اسم بل على تقدير شيء من
الثمرات وتقديره اخرج بعض الثمرات بيان لحاصل المعنى ورزقا
بالمعنى المصدري مفعول له ولكم ظرف لغو مفعول به لرزقا
اي اخرج بعض الثمرات لاجل انه رزقكم وقد جوز فيه ان يكون
بعض الثمرات مفعول اخرج ورزقا قالحال من المفعول اي
مرزوقا او نصبا على المصدر لاخرج وعلى التبيين رزقا مفعول
اخرج كما مر **قوله** وانما ساغ الثمرات الى اخره هذا جواب سوال
تقديره

تقديره ان جمع السلامة المذكر والمؤنث للقلة والمعنى هنا ليس عليها
فلم لم يقل الثمار او الثمر اما كون الثمار جمع كثرة فظاهر واما الثمر
فاسم جنس جمعي وهو مختلف فيه هل هو للكثرة او للقلة او
مشترك وما ذكر على تقدير انه يكون للكثرة واما جمع التصحيح
فاختلف فيه ايضا على الوجوه الثلاثة والمشهور المنصور انه
موضوع للقلة وحكاية لنا الجفنات الغر بوبيده ولذا زاد فيه ابن الدباج
الاشبيلي على قول • بافعل وبافعال وافعلة • وفعلة يعرف الادنى من العدد • قوله
وسالم الجمع ايضا داخل بها وذلك الحكم فاحفظها ولا تزد والحاصل
مما ذكره في جوابه اما اولا فالثمرات جمع ثمرة اريد بها الكثرة كالثمار ر
لا الوحدة الحقيقية اذ التاء فيها للوحدة الاعتبارية فان كل شيء
وان كثر فله وحدة بوجه ما وليس واحدا لثمر اتمرة بمعنى واحد
شخص من جنس الثمر بل ثمار كثيرة عرضت لها وحدة باعتبار ما
كوحدة المالك فانها اذا تلاحقت واجتمعت يطلق عليها ثمرة
فالكثرة المستفادة من الثمرات اكثر من المستفادة من الثمار ولا
اقل من المساواة وواحده على هذا الثمرة التي في قولهم ادركت
ثمرة بستانه وهي في ذلك القول جنس تشاكل الانواع الموجودة
في ذلك البستان وقال ابن الصايغ في تقريره الثمرات وان كان
جمع قلة فواحده ثمرة شاملة لثمرات لا فرد من افراد الثمر ونظيره
قولهم كلمة الجويدرة لقصيدته المشهورة فهو من ايقاع المفرد
موقع الجمع ثم جمعه جمع قلة فان قيل كان يحصل هذا بالثمار الذي هو
جمع كثرة فيقال هذا سوال دوري لحصول المقصود بكل من
اللفظين وحاصل ما قالوه برمتهم انه مع كونه جمع قلة يفيد
كثرة اكثر من جمع الكثرة او مثلها وقد قيل على هذا امور منها
ان الشمول في ثمرة بستانه انما فهم من الاضافة الاستغراقية
لا من المضاف والاضافة فيما نحن فيه وقريب منه ما قيل
من ان ما ذكر غير ظاهر لانا لا نسلمه بسلامة الامير وقيل ايضا
الثمار جمع ثمرة مفرده ثمر وهو جنس يشمل ثمارا كثيرة فيفيد

مما لا تعدده الثمرات لاحاطته بكل جنس يسمى ثمرا بخلاف الثمرات فان
احاد جمع القلة الجموع التي دون العشرة فلا يتناول ما فوقها بغير
قرينة على ان الثمرات جمع ثمرة وهي واحدة من جنس الثمر لان التا
للوحدة فالثمر لكونه جنسا اكثر من ثمرة وجمعه اكثر من جمعها
سوا كان جمع قلة او كثرة وليس بشي وها هنا بحث وهو انهم قالوا
انه جمع ثمرة مرادا بها ما يشمل الثمرات الكثيرة ووحدته اعتبارية
وقال قدس سره كغيره انه ان لم يكن اكثر من الثمرات فليس باقل
منها وان كان جمع قلة فيقال لهم الوحدة في ثمرة بستانك جاءت من
الاضافة بجعل وحدة المحل او المالك كالوحدة الحقيقية ولا اضافة
هنا فلا بد من اعتبار امر يصير به واحدا وهو اما بجعله صنفا
او نوعا او جنسا من الثمار وليس فيه ما يجعله واحدا غير هذا
فان كان فعليهم البيان حتى ينظر فيه وعلى هذا يقال ان قلته
باعتبار ان احاده اجناسا لا تزيد على العشرة وان كان مفرده
قائما مقام الجمع وجنسا تحته ما لا يحصى ككون اجناس الثمار
المخرجة مما انزله الله كذلك غير مناسب للمقام ايضا فيعود
السوال وان اراد ان احاد اجناسه لكونها كثيرة اخرجت الجمع عن
القلة لزمهم كون لفظ اجناس وانواع وامثالها جمع كثرة وان اول
به فلا بد من الالتجا الى ان تعريفه ابطل جمعيته فرجع هذا الجواب
لما بعده وهو غير صحيح ايضا وهذا وارد غير مندفع فتدبر قوله
ويؤيده قراة الثمرة وهي قراءة محمد بن السميفع ووجه التاييد
انه ليس المراد بها ثمرة واحدة من غير شبهة فهي واقعة على جماعة
الثمار وقوله فيتعاور بعضها الى اخره التعاور من قولهم تعاوروا الشي
كذا واعتوروه اذا تداولوه وتناولوه فاخذه هذا مرة وهذا
اخرى والمراد انه يقع كل منهما في موقع الاخر فيكون جمع القلة للكثرة
وجمع الكثرة للقلة وهذا فيما اذا لم يكن للفظ الا جمعا واحدا ظاهر
وظاهر كلامهم فيه انه حقيقة واما اذا كان له جمعان او جموع فلا
يقع احدهما موقع الاخر منكرا الا مجازا وقوله كم تركوا الى اخره وقع

فيه

فيه جمع القلة موقع الكثرة كقوله كم تركوا من جنات وعيون فانها تقتضيها
وكذا قوله ثلاثة قروء وقع فيه جمع الكثرة وهو قروء موقع القلة لقوله
ثلاثة وفيه كلام سياتي في محله قوله اولانها لما كانت محلاة الى اخره اشارة
لما تقرر في كتب الاصول والعربية من ان الالف واللام اذا لم تكن للعهد
ودخلت على الجموع ابطلت جمعيتها حتى تناولت القلة والكثرة والواحد
من غير فرق سوا كانت جنسية او استغراقية ومن خصه بالثاني وقال
المحلا باللام الاستغراقية لتناوله الاحاد لا يخرج عن حوزة شمول كل واحد
من الاحاد بخلاف المعري عنها فانه قد يخرج عن استغراقه واحد واثنان
فيصدق ان يقال لا رجال في الدار وفيها رجل او رجلان بخلاف لا رجل
فقد ضيق الواسع وقصر لما قصر وليس ما ذكر من امر الجمعية سوالا
وجوابا مبني على كون من بيانية كما توهم من تعقيبه به لما عرفته
من ان اللام اذا لم تكن للعهد تبطل الجمعية لصدق مدخولها على
القليل والكثير ولذا قال المصنف رحمه الله خرجت عن حد القلة
ولم يقل دخلت في الكثرة والنكتة في العدول عن الظاهر المكشوف
اذ لم يقل من الثمار تلايما الى ان ما برز في رياض الوجود بفيض مياه
الجود كالقليل بالنسبة لثمار الجنة وما ادخر فيها كنز الغيب
قوله وان اريد به المصنف الى اخره اي اذا اريد بالرزق المصدر
كانت الكاف في لكم مفعولا به واللام قوية لتعدي المصدر واليه
اشار بقوله رزقا اياكم فحذف اللام وفصل الضمير تنبيها على زيادتها
ومفعوليته ولولاه كان انفصالا في محل الاتصال وهو قبيح وان اريد
به المرزوق فلكم صفة له متعلقة بمقدر وقال ابن عقيل
بعد ما ذكر عن ابي حيان رحمه الله لا يمتنع عكس هذا قوله متعلق
باعبدوا على انه نهي الى اخره المراد بالتعلق التعلق المعنوي كالعطف
وغيره فهو مجرد ارتباط بينهما وفي الكشاف فيه ثلاثة اوجه ان يتعلق
بالامر اي اعبدوا فلا تجعلوا لله اندادا لان اصل العبادة واساسها
التوحيد وان لا يجعل له ند ولا شريك واختلف الشراح فيه وهل هو
بعينه ما ذكره المصنف رحمه الله على انه تلخيص له كما هو دابه

اولا فذهب بن الصايغ الى اتحادهما وقال انه عطف نهي على امر للاشتراك
في الطلب وهو من عطف المسبب على السبب وفيه نظر فالفا عاطفة
جملة على جملة ولا ناهية والفعل مجزوم بها لسقوط نونه وقال الطيبي
رحمه الله ان لا نافية وهو منصوب جوابا للامر ولذا علله بقوله
لان اصل العبادة الى اخره فالفا جوابية لانها اما عاطفة او جواب
لشرط او ما في معناه كالامر او زايدة وفي الكشف تبعا للرازي معناه
اعبدوا فلا تجعلوا وفيه ارشاد لان العبادة تتناول التوحيد وقوله
لان الى اخره تصريح بذلك فيحتمل ان يكون عطف نهي على امر ويحتمل
ان يكون جواب الامر والاول اقرب لفظا لعدم الاضمار والثاني
ومعنى لان التصريح بالنهي ابلغ مع استفادة ما يستفاد من النصب
لحمله محتمل للموافقة والمخالفة وجزم الفاضلان بخلافه فقالا
انه نهي متعلق باعبدوا ومتفرع على مضمونه على معنى اذا كنتم مامورين
بعبادة ربكم وهو مستحق للعبادة فلا تشركوا لتكون عبادتكم
على اصل واساس فان اصل العبادة واساسها التوحيد وهذا
اولى من جعل القاضي له معطوفا على الامر لان الانسب حينئذ
العطف بالواو كقوله تعالى اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وحتى
ما انه وقيل وجه جوازا لعطف في الجمل ان تجرد الفا لمجرد العطف
بلا تعقيب ويعتبر التعقيب بين الامر والنهي عنه او يراد بالعبادة
قصدها وارادتها ويصح جعل لا تجعلوا جوابا للامر ولا يخفى ان شيئا
من هذه الوجوه لا تشعر به العبارة ولا يتبادر من الاية وهذا
مما في حواشي الرازي حيث قال بعد ما ذكر ما مر عن صاحب
الكشف وفيه نظر لانه اذا كان اصل العبادة واساسها التوحيد
فاعبدوا اما بمعنى وحدوا فلا يترتب عليه قوله فلا تجعلوا الى اخره
فالشي لا يترتب على نفسه او مغاير له لان التوحيد اصل يتفرع
عليها العبادة فالامر بالعكس والنصب في جواب الامر انما يجوز اذا
كان هناك سببية والعبادة ليست سببا لعدم الشرك الا ان يحمل
من القلب كقوله تعالى وكم من قرية اهلكناها فجاها باسنا لانه ليس

في كلامه

في كلامه ما يدل على الترتيب لان التعلق اعم منه قوله يرد عليه ما في
الكشف ان كلامه لا يخلو من الخلل لان عطفه وجوابيته تقتضي
المغايرة بينهما وينافي قوله لان العبادة تتناول التوحيد لان الجزء
لا يعطف على الكل بالفا واذا عطف كان بالواو وحتى نحو قدم الحجاج حتى
المشاة ويرد على ما قاله الفاضلان ان قوله اذا كنتم مامورين بعبادة
ربكم وهو مستحق للعبادة فلا تشركوا لتكون عبادتكم على اصل
واساس انه حينئذ مسبب بحسب الظاهر فهو جواب شرط مقدر
والفاء فصيحة او تفريعية والسببية بين الامر والنهي اذ العبادة
وعدم الشرك لا ينافي كما سمعته انفا فيما نقلناه لك انفا من حواشي
العلامة الرازي ولو سلم ذلك صح العطف بالفا فيهما من غير فرق
فكيف يرتضي هذا ويرد ما ذكره القاضي وقد غفل عن هذا من نقله
في شرح كلام المصنف ظلم القضاة بمصرنا عم الورى عجبا لقاض يظلم الخفا
قوله او نفي منصوب باضمار ان الى اخره فيدل على هذا تفسير العبادة
بالتوحيد وتفسير فلا تجعلوا بلا تعتمدوا على غير الله وتوكلوا عليه
كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما وهذا وان اندفع به ما سيأتي لكنه
لا يوافق ما فسر به المصنف رحمه الله فانه ابقى العبادة على ظاهره وجعلها
كالامر وهو على هذا نفي منصوب باضمار ان في جواب الامر كقولك زرني
فاكرمك وقد قيل عليه انه ليس بشي لان شرطه كون الاول سببا
للثاني والعبادة لا تكون سببا للتوحيد الذي هو مبناها واصلها ولذا
لم يتعرض له الزمخشري ولم يرتض به شراحه والمنصوب في الجواب
منصوب بان مقدرة فهو مصدر رتاد به معطوف على مصدر متصيد
مما قبله هو سبب له فتقديره فيما ذكر ليكن منك زيارة فاكرام مني
بسببها وقس عليه الاية في التاويل واجيب عما اورده شراح الكشاف
بان المراد بكونه جواب الامر مشابهته له وحمل الشي على ما يشبهه
واعطاؤه حكمه كثير وقد قال الرضي ان النصب في قوله كن فيكون
في قراءة لتشبيهه بجواب الامر لوقوعه بعده وان لم يكن جوابا
معنى وقيل العبادة سبب لنفي الاشراك الذي تنافيه ولا تجتمع معه

وقيل صحة العبادة سبب للعلم بالتوحيد فلتكن السببية بهذا الاعتبار
ونحوه ما قيل من انه يكتفى فيه بسببية الاول للاخبار بما تضمنه الثاني
كما اكتفي بمثله في الشرط وما بمعناه كما سياتي في قوله تعالى وما بكم من
نعمة فمن الله اقول هذا كله تكلف تاباه قواعد العربية فلا ينبغي
تنزيل التنزيل المعجز عليه فالحق ان يقال ان الاية تضمنت عبادة
رب موصوف بما يجعله كالمشاهد من خلقه لهم ولاصولهم عروق الثرى
وابداع جميع الكائنات العظيمة والتفضل بافاضة النعم الجسيمة فدلت
عليه دلالة عرفتهم به كما اشار اليه المصنف رحمه الله ثمت بقوله والاية
تدل الى اخره فحصلها عنده اعبدوا الله الذي عرفتموه معرفة لا مرية
فيها ولا شك في ان العبادة والمعرفة سبب لعدم الاشراك فان من عرف
الله لا يسوي به سواه ولذا ذيلها بقوله وانتم تعلمون فمن عنده علم الكتاب
عرف الفرق بين هذه الاية وقوله اعبدوا الله ولا تشركوا به والذي
سول لهم ما مر النظر للعبادة فقط وقطع النظر عما معها واعلم انهم اختلفوا
في هذه الفا فذهب الكوفيون الى انها جزائية في جواب شرط تضمنه
ما قبلها وذهب البصريون الى انها عاطفة كالامر واختار الرضي انها
متمحضة للسببية وانما صرف ما بعده عن الرفع الى النصب للتنصيص
عليه كذلك كما فصله قوله او بلعل على ان نصب تجعلوا الى اخره اي
متعلق بلعل واقعا جوابا له وتتمته قال في الكشاف او بلعل على ان ينصب
تجعلوا انتصاب فاطلع في قوله عز وجل لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات
فاطلع الى اله موسى في رواية حفص عن عاصم اي خلقكم لكي تتقوا وتخافوا
عقابه فلا تشبهوه بخلقه ومعناه كما قال قدس سره انه على تشبيه
لعل بليت ويرد عليه انه انما يجوز ذلك اذا كان في الترجي شائبة من
التمني لبعد المرجو عن الوقوع وقد مر ان لعل هنا استعارة للارادة التي
ترجح فيها وجود المراد باعداد الاسباب وازاحة الاعذار فمن اين المشابهة
واجيب بان النصب هنا للنظر الى انهم في صورة المرجو منهم فالمعنى خلقكم
في صورة من يرجى منه الاتقا اي الخوف من العقاب المنتسب عنه ان لا تشركوا
فقوله لكي تتقوا بيان لحاصل المعنى واخذ زبدة ما سبق من الاستعارة

الحكم بانها بمعنى كي وفي النصب تنبيه على تقصيرهم كان المراد الراجح
مستبعد منهم كالمتمني واعترض عليه بان الجواب لا يدفع الاعتراض فان
لعل لا ينصب الفعل في جوابه لا بمعنى الاصلي اعني الترجي ولا بالمعنى
المراد اي الارادة فلا فائدة في النظر الى صورة المرجو منهم اللهم الا ان
يقال شبه اولا الرجا بالتمني صورة وادعا على سبيل الاستعارة بالكناية
بقرينة لازمة من النصب ثم استعير لعل للارادة فيقصد بحسب
الواقع والنظر الى حال المتكلم تشبيه الارادة بالترجي ويقصد
ادعا بالنسبة الى حال المخاطب نفسه بالتمني لا باعتبار النصب لانهم
في صورة المتمنى منهم اقول هذا كله تعسف نشا من التزام ما لا يلزم
وذلك لان نجم الايمة الرضي قال كغيره من ساير النحاة ان اهل العربية
انما اشترطوا في نصب ما بعد فا السببية تقدم احد هذه الاشيا
لانها غير حاصلة المصادر فتكون كالشرط الذي ليس بمتحقق الوجود
ويكون ما بعد الفا كالجزا لها على ما حققناه في حواشيه ومنه علمت ان الوجه
عندهم انما هو عدم تحقق الوقوع في حال الحكم لا استحالته لعدم صحته
في الامر المطلوب الذي هو اعظم اقسامه كما هنا وهذا متحقق في الترجي
والتمني الا ان التمني اقوى منه لرسوخه في العدم واشهر فلذا نصب
جواب لعل الا ان منهم من جعلها ملحقة بليت كالزمخشري وابن هشام
لان التمني والترجي من واد واحد ومنهم من جعلها من ذلك الباب لانه
لا ينحصر فيما ذكره ابن مالك في التسهيل تبعا للفرا فلا حاجة لما
ادعوه سوالا وجوابا على الطريقين لان مبناه على ان لعل انما اعطيت
حكم ليت لاشرابها معناها وليس بلازم لان الالحاق والتشبيه يكفيه
عدم التحقق حالا ويعينه انهم حملوه على الشرط وهو متحقق فيهما مطلقا
ثم ان استشهادهم بهذه الاية بناء على الظاهر وفيها وجوه اخر كما سياتي
ولذا قال ابن هشام في الباب الخامس من المغني قيل في قراءة جعفر
لعلي ابلغ الى اخره ان اطلع بالنصب عطف على معنى لعلي ابلغ لانه بمعنى
ان ابلغ فان خبر لعل يقترن بان كثيرا نحو فلعل بعضكم ان يكون
الحن بحجته من بعض ويحتمل انه عطف على الاسباب على حد ولبس

عباة ونتقرعيني وبهذين الاحتمالين علم معنى قول الكوفيين ان لعل في
هذه الاية حجة على النصب في جواب الترجي حملا له على التمني قوله
الحاقها بالاشيا الستة وهي الامر والنهي والاستفهام والعرض والتمني
والنفي وقد اجاز بعض النحاة ان يلحق بها كل ما تضمن نفيا او قلة كما قال
الرضي وقد قيل ان المصنف رحمه الله جعلها ملحقة بالاشيا الستة
وعدت عما قالوه من الحاقها بليت لما قيل عليه كما عرفته ولعدم مناسبة
المقام لما فيه من تنزيل المرجو لبعده عن الحصول منزلة المتمنى وبعد
المخاطبين الذين منهم المومنون عن التقوى بعيد وبناوه على تخصيص
الخطاب بالكفار يضعفه لضعف مبناه وفيه بحث يعرفه من يتذكر
وقوله لاشتراكها انها غير موجبة بكسر الجيم وفتحها اي مضمون ما بعدها
لم يقع وتحققه في المستقبل غير معلوم فموجبة من الايجاب بمعنى الاثبات
ويقابله السلب وكل ما يدل عليه في الجملة او جعله واجبا مجزوما به في احد
الازمنة الثلاثة ويقابله ما لا يتعين ولا يتحقق وهو غير الموجب وعلى
كل حال يدخل فيه الترجي ويسقط ما قيل من ان غير الموجب عند علما
العربية هو النفي والنهي والاستفهام لا غير فكيف تشارك الستة
من غير احتياج الى ما ادعاه من الجواب وقيل المراد لاشتراكها ان
اريد بالايجاب ما ليس بنفي لان الامر ليس فيه نفي حتى يشترك معها في انها
غير موجبة او لاشتراك الكل ان كان المراد ايقاع النسبة والامر ليس
فيه ايقاع لان الايقاع في الخبر لا الانشا فالامر غير موجب بهذا المعنى وكذا
التمني فان قلت ان كانت التقوى بالمعنى الثالث لا يناسب ترتب
عدم الشرك عليه لتقدمه وان كان بالمعنى الاول فهي عينه قلت
الاتقا عن الشرك يترتب عليه عدم الوقوع فيه بالفعل او هي بمعنى الاتقا
عن العذاب مطلقا كما في الكشاف فتامل قوله والمعنى الى اخره اي لا تجعلوا
له شيا من جنس الانداد كما سياتي فلا يتوهم ان المناسب عدم ند واحد
لا انداد لانه يجتمع مع جعل الند والندين ثم انه قيل ان المصنف جعل لا
تجعلوا نفيا منصوبا وذكر في بيان المعنى ما يقتضي كونه مجزوما وقصد
به بيان حاصل المعنى مع اظهار السببية التي هي شرط لتقدير الناصب

ولو جعله

ولو جعله مجزوما في جواب الامر جاز ايضا اذ لا مانع منه تقدير قوله
او بالذي جعل الى اخره عطف على قوله باعبدوا او على قوله بلعل اي
متعلق بالذي ان جعلته مبتدا وجملة فلا تجعلوا خبره كما صرح به
بقوله على انه الى اخره فالاستيناف بالمعنى اللغوي اي جملة مبتدا
او بالمعنى الاصطلاحي لانه استيناف بسببه وليس هذا معنى
ما في الكشاف من قوله او بالذي جعل لكم اذا رفعته على الابتدا اي هو
الذي حفكم بهذه الايات العظيمة والدلايل النيرة الشاهدة بالوحدانية
فلا تتخذوا له شركا لان معناه انه جعل الذي مرفوعا مدحا على انه
خبر لمبتدا محذوف والنهي مترتب على ما تضمنه هذه الجملة اي هو
الذي حفكم بدلايل التوحيد فلا تشركوا به شيا ومن توهم انه بعينه
ما في الكشاف فان المصنف رحمه الله غفل عما اراده فقد وهم وقوله
على تاويل مقول فيه اي مستحق لان يقال فيه ذلك لانه وقع قوله
ومقول قبله كما لا يخفى هذا تاويل مشهور في كل انشا وقع في موقع
الخبر والفا زايدة في الخبر مشعرة بالسببية لما ذكره وقوله والمعنى من
خصكم بالصاد المهملة اي خص نوع البشر بما ذكر وفي نسخة حفكم
بالفا اي شمل وعم الناس لان الحف معناه الاحاطة فعلى ما ذكره المصنف
لا يخلو من ركاكة وتكلف والاولى ما في الكشاف وجعل هذا جزا
شرط محذوف والمعنى هو الذي حفكم بما ذكر من النعم الظاهرة
المتكاثرة واذا كان كذلك فلا تجعلوا الى اخره وذكر المصنف له لانه
من جملة المحتملات وتاخيره المشعر بمرجوحيته في الجملة لا ينافيه
وما قيل ردا عليه من انه في غاية الحسن والرصانة كما يظهر لمن تامل
قوله والمعنى الى اخره دعوى غير بينة وقوله يشرك به بفتح الرا
مبني للمجهول وتقديم له يجوز ان يكون للحصر كما يفيده تقديم
بعض المعمولات على بعض وحقه التاخير لان عدم الند مخصوص
به تعالى اذ ما من شي سواه الا وله نظير وند وقيل لانه خبر نكرة في الاصل
لازم التقديم فاجري على اصله وفيه نظر قوله والند المثل الى اخره
المنادي بضم الميم وكسر الواو اسم فاعل من ناواه والمراد به كما فسره

الشارح العادي واصله من النوي وهو البعد فكني به او تجوز بمعنى المعاد
لان العدو يتباعد من عدوه ويهوي بعده ومفارقته ولما فسر اهل اللغة
الند بالمثل كما قاله بن فضالة وفسره ابو عبيدة بالضد حتى جعله بعضهم
من الاضداد اشار العلامة في الكشاف الى اتحادهما وانه مثل مخصوص
فمنهم من اطلق ومنهم من قيد وفي العين الند ما كان مثل الشي الذي
يضاده في اموره ويقال ند وندید وندیدة واجازوا في انداد
ان يكون جمع الند كند واند كيتيم وايتام وعدل واعدال وقال الراغب
ند الشي مشاركه في جوهره وذلك ضرب من المماثلة فان المثل يقال
في اي مشاركة كانت وكل ند مثل وليس كل مثل ندا وهو من ند اذا
نفر وقرى يوم التناد اي ند بعضهم من بعض نحو يوم يفر المرء
فالند يقال في المشارك في الجوهرية فقط والشكل فيما يشارك في
القدر والمساحة والشبه فيما يشارك في الكيفية فقط والمساوي
فيما يشارك في الكمية فقط والمثل عام في جميع ذلك انتهى وعلى هذا
ينزل كلام المصنف رحمه الله والقدر الكمية وعدى المصنف
خص باللام لتضمنه معنى عين والمصنف رحمه الله كثيرا ما يتسامح
في الصلاة قوله قال جرير الجرم هو من قصيدة اولها
عفا النسوان بعدك فالوحيد ولا يبقى لجدته جديد والجعل
التصيير القولي او الاعتقادي وضمنه معنى الضم فعداه بالى كما قيل
والظاهر انه لا حاجة اليه فانه يتعدى بها كثيرا لما فيه من معنى الرجوع
كما قال تعالى الا الى الله تصير الامور اي اتجعلون احدا من تيم وهي قبيلة
معروفة مثلا لي مبارزا معاديا وما منهم من هو ندید ومثل الذي حسب
فكيف بمثلي وانا المعروف بنباهة الحسب وتنوين حسب للتنكير
وقيل للتعظيم وقيل الى حال من تيما او ندا واستدل بالبيت على ان
المعادي وما في الكشف من انداد انه كذا في اصل وضع اللغة والا فالاسماء
قد تخالفه والبيت ان كان شاهدا لكونه بمعنى المثل مطلقا فظاهر
والا فلا دلالة فيه على المعاداة ليس بشي لان تنافر قبيلته وما بين
قبايل العرب والمتباينين منهم من العداوة اظهر من ان تخفى على

مثله

مثله ولا حاجة الى تفسير المعادي بمن ذلك شانه حتى يرجع الى مطلق
المثل قوله وتسمية ما يعبده المشركون الى اخره ما في قوله لا مازعموا انا فيه
والجملة حالية وفي قوله يساديه اشارة الى معنى الند كما مر وقوله فتهكم
الى اخره اي شنع عليهم بحقهم بان جعلوا اندادا لمن لا ند له ولا ضد كما في
الكشاف وقال الفاضل في شرحه انه يشير الى انها استعارة ته
تهكمية وقال قدس سره في الرد عليه بل هو اشارة الى ان هناك استعارة
تمثيلية وليست تهكمية اصطلاحية اذ ليس استعارة احد الضدين
للاخر بل احد المتشابهين لصاحبه لكن المقصود منها التهكم بهم لتنزيلهم
منزلة من يعتقد انها الهة مثله وفي بعض النسخ لتنزيلهم منزلة
الاضداد حيث شبهت حالهم بحال المعتقدين اقول النسخة الثانية
صريحة في انها استعارة تهكمية بالمعنى المشهور وتحقيقه ان الند
كما سمعته انما بحسب اصل اللغة ليس النظير مطلقا بل نظيرك الذي
يخالفك وينافرك ويتباعد عنك معنى ثم توسع فيه فاستعمل
لمطلق المثل كما في قولهم ليس لله ضد ولا ند فانه لنفي ما يسد مسده
وما ينافيه وهم انما يعتقدون ان الهتهم تناسبه وتقرب اليه
كما قالوا ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله الا انهم لتمام حمقهم نسبوا البعض
البنوة المقتضية لتمام المشاكلة فان استعير الضد من معناه الاول
وهو المعادي المبعد للالهة المقربة عندهم كانت من استعارة
احد الضدين للاخر لان التضاد اعم من الوضعي كما في التبشير للانذار في
بشرهم بعذاب اليم او مما هو بحسب اللوازم المرادة بلا وضع لها كالاسد
للجبان وحاتم للبخيل وان نظر الى الثاني وانه بمعنى المثل
مطلقا لم يكن بينهما تضاد فيكون من استعارة احد المتشابهين
للاخر بدون تضاد منزل منزلة التناسب فيكون التهكم فيه
غير اصطلاحي لانها بحسب احوالهم وافعالهم مماثلة له تعالى
في العبادة لا بحسب الذات وساير الوجوه الا انهم لما جعلوها مثله
وخصوصا بالعبادة دونه وهذه خطة شنعاء وصفة حمقاء
في ذكرها ما يستلزم تحميقهم والتهكم بهم فيكون استعارة اي

استعارة قصد بها علاقة المشابهة الحقيقية التهكم وهذا معنى
غير ما اصطلحوا عليه فالقول به غير متجه والحق ما قاله الشارح
المحقق ومن خرافات بعض العصريين في حواشي محاكمات له يزعمه
بين الفاضلين انه قال في الرد عليه قدس سره بعد ما حكى كلامه
ولا يخفى بعده مع ان الظاهر من قوله كما تهكم بلفظ الانداد انه استعارة
تهكمية واستعارة احد الضدين للاخر نوعها هنا لان التشابه
ليس بمطلق بل يشتمل على معنى الضدية على ما تدل عليه المخالفة
والمنافرة فاستعمال المثل المقابل القوي المخالف فيما يكون بمعزل
عنه من المثل في بعض ما توهموه يكون استعمالا للقوي في الضعيف
وهو عين الاستعارة التهكمية وقوله اشبهت لبيان وجه
الاستعارة في لفظ الانداد وما قيل انه في معناه الحقيقي اذ مدار
التشنيع عليه ليس بشي لان اوصاف المستعار منه معتبرة في لفظ
الاستعارة وبه يتم التشنيع انتهى والبعرة تدل على البعير وانار
الاقدام تدل على المسير وجعل جمع الانداد للتشنيع لان من لا ند له
كيف يجعلون له اندادا ومن الناس من لم يرتضِ هذا لانهم كانت
لهم اصنام كثيرة فجمعه نظرا للواقع وهو اولى وفيه نظر والتهكم
من لفظ الند حيث اختير على المثل والتشنيع من ايراده جمعا فبطل
ما قيل انه تسامح والاولى ان يقال تهكم به بلفظ الند وشنع عليهم
بان جعلوا اندادا من غير حاجة الى تقدير او تاويل قوله وقال زيد
الجاهلية زيد الى اخره اشارة الى ما ذكر في السير من انه في الفترة
وزمن الجاهلية اجتمع زيد المذكور وورقة بن نوفل وعبد الله
ابن جحش وعثمان بن الحويرث وتذاكروا عبادة الاصنام وامور
الجاهلية فهداهم الله للحق وقالوا ان هذه امور باطلة عقلا
فتركوا عبادة الاصنام وخرج كل منهم الى جانب يطلب الدين الحق
فلقي زيد احبارا واهل الكتاب بالشام وسالهم عن العقائد
والدين الحق فدلوه على ملة ابراهيم فدان بها وكان يطعن
في امور الجاهلية ولقي النبي صلى الله عليه وسلم قبل ان يوحى اليه وهو

زيد

زيد بن عمرو بن نفيل بن رباح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن ربيعة
اخي قصي لامه وام زيد الجيدا بنت خالد الفهمية وهي امراة جده نفيل
ولدت له الخطاب فهو قرشي اخو عمر لامه رضي الله عنه ونفيل بنون
وفا وام مصغر علم جده وله اشعار في النهي عن امور الجاهلية منها
ما اورده المصنف وهو بيتين كما ذكره بن عساكر رحمه الله
اربا واحدا ام الف رب ۔ ادين اذا تقسمت الامور ۔ تركت اللات والعزى جميعا
كذلك يفعل الرجل البصير ۔ الم تعلم بان الله افنى ۔ رجالا كان شانهم الفجور
وابقى اخرين ببر قوم ۔ فيربو منهم الطفل الصغير ۔ وبينا المرء يعثر ثاب يوما
كما يترح الغصن النضير ۔ ومعناه اتخذ دينا عبادة الف رب من الاصنام
وتقسمت الامور بمعنى تفرقت الاحوال من قسمهم الدهر فتقسموا
اي تفرقوا فهو مبني للفاعل ووقع في بعضها مجهولا وله وجه ايضا
اي اذا انقسمت الامور وفوض اختيار هذا الامر الي اختار ربا
واحدا ام الف رب اي كيف اترك ربا واحدا واختار اربابا متعددة
وهذا كقوله تعالى اارباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار
وقوله ولهذا اي لقصد التشنيع والتهكم والمراد بالالف التكثير
لا خصوصية واللات والعزى صنمان مشهوران سياتي بيانهما
قوله ومفعول تعلمون مطرح الى اخره في الكشاف معناه وحالكم
وصفتكم انكم من صحة تمييزكم بين الصحيح والفاسد والمعرفة
بدقايق الامور وغوامض الاحوال والاصابة في التدابير والدها والفطنة
بمنزلة لا تدفعون عنه وهكذا كانت العرب خصوصا ساكنوا الحرم
من قريش وكنانة لا تصطلى بنارهم في استحكام المعرفة
بالامور وحسن الاحاطة بها ومفعول تعلمون متروك كانه
قيل وانتم تعلمون من اهل العلم والمعرفة والتوبيخ اكد اي انتم
العرافون المميزون ثم ما انتم عليه من امركم بانكم من جعل الاصنام
لله اندادا هو غاية الجهل ونهاية سخافة العقل وهذا هو الوجه
الاول الذي ذكره المصنف رحمه الله ومطرح افتعال من الطرح
بمعنى الرمي والترك وفي نسخة مطروح وهما بمعنى اي ترك نسيا

منسيا وقصد اثبات حقيقة الفعل مبالغة من غير تقدير لمتعلق
لتنزيله منزلة اللازم واهل العلم اصحابه ممن قام به والاهل في غير
هذا يكون بمعنى المستحق والنظر بمعنى الفكر لا الروية البصرية والتامل
التدبر واعادة النظر مرة بعد اخرى وهو في الاصل تفعل من الامل
وهو الرجا وادنى بمعنى اقل واقرب والعلم يتعدى لمفعولين او ما يقوم
مقامهما كان المفتوحة المشددة ومدخولها فالمراد بالمفعول في كلام
المصنف جنسه لا الواحد حتى يقال انه اشارة الى ان العلم هنا
بمعنى المعرفة متعد لمفعول واحد وقوله اضطر عقلكم الى اخره
برفع عقلكم ونصبه لانه يقال ضره الى كذا واضطره اذا الجاه اليه
وليس له منه بد كما في المصباح اي علمهم بالضرورة وجود صانع يجب
توحيده في ذاته وصفاته لا يليق ان يعبد سواه فسقط ما قيل
عليه من ان الاولى ان نقول لا ضطر عقلكم الى التوحيد الصرف
ورد الشرك في العبادة لان الكفار قايلون بانفراده بوجوب
الذات وايجاد الممكنات كما قال تعالى ولين سالتهم من خلقهم ليقولن
الله كما صرح به فتنبه لهذا في قوله وما زعموا انها تساويه الى اخره
قوله ومنوي الى اخره المنوي والمقدر بمعنى في اصطلاحهم الا انه
يلاحظ في التقديرات جانب اللفظ وفي النية الذهن وقوله وهو
الى اخره اي المفعول المقدر قوله انها لا تماثله وهو ساد مسد مفعولي
العلم كما مر ولما كانت المماثلة عامة لجميع وجوه المشابهة عطف
عليه قوله ولا يقدر على مثل ما يفعله لانه المقصود بالذات والابية
بالاية المذكورة قالوا وعلى ظاهرها وقيل انها بمعنى او والفاصلة
لظهور ان المفعول ليس المجموع والثاني بيان له وسقوطه في غاية
الظهور وانما غره كلام الكشاف واشار بقوله انها الى اخره كما الزمخشري
الى ان المفعول حذف للقرينة الدالة عليه كما قاله الفاضل
اليمني وقول الطيبي انما حذف على هذا لقصد التعميم لئلا
يقتصر على المذكور دون غيره ليس بمناسب لكلام الشيخين
قوله فعلى هذا فالمقصود به التوبيخ الى اخره التوبيخ الانكار

بمعنى

بمعنى ما كان ينبغي ان يكون نحو اعصيت ربك او لا ينبغي ان يكون
في المستقبل كما في التلخيص وشروحه والترتيب التعيير والتقبيح
وهو قريب منه واختلف في المراد بقوله هذا فقيل المراد على تقدير
كونه حالا فيشمل الوجهين وفيه مخالفة للكشاف حيث خص التوبيخ
بالاول وقيل المراد على الوجه الثاني لانه على الاول يمكن ارادة التوبيخ
والتقييد فانه لا يكلف الا من قدر على النظر وقيل انما قصره على هذا
لان التوبيخ في الاول اظهر وليس فيه احتمال التقييد والزمخشري
لما لم يتعرض للتوبيخ في هذا وتعرض له في الاول عكس المصنف صنيعه
تعريضا بالاعتراض عليه وذهب بعض ارباب الحواشي الى انه لو كان
المقصود من هذه الحال تقييد الحكم كان المعنى لا نهي عن اتخاذ
الانداد حال كونهم جاهلين وهو فاسد لان العالم والجاهل القادر
على العلم سيان في التكليف وقيد الجاهل بالمتمكن من العلم احترازا
عن الصبي والمجنون وانما فرع هذا على الاخير مع ان الحال مقيدة
على اي وجه كان لان العلم على الوجه الاول مناط التكليف لانه
لا يكون الا عند كمال العقل فكانه قال انتهوا عن الشرك حال
وجود اهلية التكليف فحينئذ يصح بمعنى مفهوم المخالفة
وهو انه لا تكليف عليكم عند عدم الاهلية بخلاف الوجه الاخير
لان قيد الحكم تعلق العلم بالمفعول وليس مناط التكليف انما
مناطه العلم فقط فعلى هذا لا يفيد التقييد معنى صحيحا بالنظر
لمفهوم المخالفة لانه يودي الى انه لا نهي عن الشرك عند عدم العلم
بان الانداد لا تماثله وهو باطل وهو مبني على مذهب الشافعي
في المفهوم وعندنا التقييد على الوجهين للتوبيخ قلت كانه
لما كان التوبيخ معناه كما مر الانكار لما في الواقع لانه لا ينبغي
اشار العلامة الى انه جار في الاول فقط لان ما هم عليه من ديانتهم
بعبادة الاصنام امر منكر مناد على غاية جهلهم وسخافة عقلهم
واما الثاني فمفعوله المقدر وهو عدم المماثلة وعدم القدرة
على مصنوعاته ليس بمنكر في نفسه وانما قصد به الزامهم الحجة

او يقال انه اقتصر علي بيان التوبيخ فيه لانه الراجح عنده المهم بيانه
ويعلم الثاني بالقياس عليه كما يومي اليه قوله آكد بافعل التفضيل والمصنف
رحمه الله لما رآه يؤول اليه معنى جعل التوبيخ مشتركا بينهما توضيحا
لما في الكشاف اوبيانا لانه غير متعين واما تخصيصه بالثاني وجعله
مبنيا علي مذهبه في مفهوم المخالفة فليس بشي لان الاول ليس
بمجرد العقل والادراك الذي هو مناط التكليف كما توهموه بل سلامة
الفطرة وغاية الدها والذكا فلو جعل قيدا كما قالوه كان البليد والغر
الاحمق غير مكلف وهو مما لم يقل به احد ففساده ظاهر لمن له ادنى
بصيره **قوله** واعلم ان مضمون الايتين الي اخره هذا ماخوذ مما في
الكشاف الا انه فيه جعله مقدمة لتفسير الايتين والمصنف
رحمه الله جعله خاتمة وذلكه ومراده بسطه ولكل وجهة وفيه
اشارة الي ان المقصود من الايتين اي من قوله يا ايها الناس الي هنا
الامر بالعبادة الدال عليه قوله اعبدوا والنهي عن اتخاذ الشريك
للواحد القهار المستفاد من قوله لا تجعلوا الي اخره وادرج النفي النهي
لتقارب معنيهما ولانه المراد من النهي لانه خبر بمعنى الانشا ولانه
يعلم بالمقايسة عليه وفي عبارته اشارة الي ان الامر والنهي صريح
فيه وعلة الحكم وهو السبب الداعي اليه والمقتضي المستلزم له ليس
بصريح وانما يعلم من ترتيب الامر علي صفة الربوبية وتعليقه
بها فانه يقتضي عليتها وتقدمه رتبه وان تاخر في الذكر ولذا
قال المصنف رحمه الله رتب الامر بالعبادة علي صفة الربوبية
والمراد بالعلة في قوله اشعارا بانها العلة لوجوبها الدليل الدال علي
وجوبها وقوله ثم بين ربوبيته الي اخره اشارة الي قوله الذي خلقكم
الي اخره وهو وصف للرب مبين له ومثبت له بطريق البرهان
وما يحتاجون اليه في معاشهم اي تعيشهم وحياتهم من الرزق
والامور المضروبة كالملبس والمسكن والماكل والمشرب وهو اشارة
الي قوله الذي جعل لكم الارض فراشا الي اخره والمظلة مفعلة اسم
الفاعل من اظله اذا احاطه هي الارض لانهم عليها وهي تحملهم والمظلة

برنته

برنته من قولهم اظله اذا جعل عليه ظلة وهي كالسقف لا من اظل
بمعنى اقبل ودنا كانه التي ظلة عليه كما توهم لانه معنى مجازي لا يلتجا
اليه مع ظهور الحقيقة وهي مبينة في اللغة والاستعمال والمراد بها
السما وقد شاع هذا حتى صار حقيقة فيهما وفي الحديث اي ارض تقلني
وسما تظلني وقوله والمطاعم الي اخره اشارة الي ما تضمنه قوله وانزل
من السما ما الي اخره وادخل المشرب في المطعم فانه يشمله كما في قوله
ومن لم يطعمه فانه مني وقوله فان الثمرة اعم الي اخره اشارة الي ما قاله
الراغب من ان الثمرة ما يحمله الشجر ثم عم لكل ما يكتسب ويستفاد
حتى قيل لكل نفع يصدر عن شي هو ثمرته فيقال ثمرة العلم العمل فيشمل
كل رزق من ماكل ومشرب وملبس سواكان من النبات كالقطن والكتان
ام لا **قوله** ثم لما كانت هذه الامور الي اخره المراد بالامور ما خلق من المخلوقات
من الارضين والسموات وما فيهما من الاجرام العلوية وما انعم به علي
من بها من الارزاق والثمار والانطار وشهادتها علي وحدانيته ظاهر
وفي كل شي له اية تدل علي انه الواحد وقوله رتب عليها النهي اشارة
الي ان اختيار الفا في النظم لترتب ما بعدها علي ما فصل قبله ترتب المدلول
والنتيجة بخلاف قوله اعبدوا الله ولا تشركوا به حيث عطف بالواو
لعدم ذكر الصفات وقد اشرنا فيما سبق الي ان السوال المورود
في العطف غير وارد عليه بعد التامل في كلامه وما في بعض الحواشي
من تحقيق معنى السببية المستفادة من الفا في قوله فلا تجعلوا
حيث ذكرنا انها معنى موصل الي التوحيد وان الذي جعل لكم الاية ان كان
خبرا عن الضمير المحذوف يفيد معنى التخصيص الدال علي تفرد
الصانع ووحدانيته ولما افاد الكلام المتقدم معنى التوحيد عقلا
ونقلا رتب عليه النهي عن الاشراك به تعالى ترتيب المسبب علي
السبب فتدبر **قوله** ولعله سبحانه اراد من الاية الاخيرة وهي
قوله الذي جعل لكم الارض فراشا الي اخره وانما قال مع ما دل عليه
الظاهر دفعا لتوهم ان يراد من الاية معناها التمثيلي دون
ظاهره فانه غير صحيح فاللفظ مستعمل في معناه الحقيقي لا انه

يفهم منه تلك الخواص بطريق الرمز والاشارة ولذا قال سبق قدم لم
تقل سبق له لان المسوق له التوحيد والانتها عن اتخاذ الانداد
ولذا قال بعضهم الارض وما معها محمول على ما مر لانها بمعنى البدن
ونحوه فانه سبح والمراد انه ينقل من العالم الكبير الى العالم الصغير
كما قيل في المثل الشي بالشي يذكر وتشبيه الجسم بالارض لانه متشكل
متولد مخلوق من عناصرها والنفس كالسما لانها علوية مفيضة
للاثار افاضة السما على الارض وما يفيضه عليه العقل كالتشبيه
بالماء للطافته ونفوذه في كل شي واحيايه ارض البدن بعد ما كانت
هامدة فلما نزل عليها اهتزت وربت والعقل كما قال الراغب يقال
للقوى المتهيئة لقبول العلم وللعلم المستفاد بتلك القوة والقوى
وان كانت نفسانية وبدنية وبعضها متصل ببعض واثارها تظهر
على البدن بنفسه بالفيض الرباني فسقط ما قيل من ان العقل
انما يقوم بسما النفس وكذا الفضايل غير قايمة بالبدن فلا يلايم تشبيه
الما النازل من السما بالعقل اذ ليس نازلا منها بل قايما بها وكذا التشبيه
الفضايل بالثمرات ثم قال المراد من السما عالم القدس ومن الارض النفس
ومن الما القوى واصول المعارف ومن الثمرات ما يترتب عليها من
الفضايل وقوله وازدواج القوى الى اخره لما قلناه والسماوية
كحرارة الشمس وقوله بقدرة الله متعلق بقوله المنفصلة قوله
فان لكل اية ظهرا وبطنا ولكل حد مطلعا اصل البطن الجزء المعروف
من الحيوان ويقابله الظهر ثم قيل للجهة السفلى والعليا بطن
وظهر ويقال لما يدرك بالحس ويظهر ولما يخفى والحد الحاجز بين
الشيئين والنهاية والمطلع بضم الميم وتشديد الطا وفتح اللام
ثم عين مهملة من اطلع على كذا افتعل اذا اشرف عليه وعلمه
والمطلع مفتعل اسم مفعول وموضع الاطلاع من المكان المرتفع
الى المنخفض كذا في المصباح وقوله ولكل بالتنوين خبر مقدم وحد
مبتدا منون ومطلع معطوف عليه ان رفع كما في بعض الروايات
ولو اضيف لحد نصب مطلعا بالعطف على ظهرا كما في اكثر النسخ

وهذه

وهذه العبارة بعض من حديث صحيح روي من طرق شتى بعبارات
مختلفة يطول تفصيلها وشرحها فعن الحسن البصري مرسلا
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال انزل القران على سبعة احرف
لكل اية ظهر وبطن ولكل حد ومطلع وروى الطبراني ان عبد الله
ابن مسعود رضي الله عنه قال ان هذا القران ليس منه حرف
الا له حد ولكل حد مطلع وخرجه صاحب المصابيح والطحاوي في الاثار
وفي معنى السبعة احرف اقوال كثيرة ليس هذا محلها وان تعرض لها
بعضهم هنا تكثيرا للسواد قال البقاعي في كتابه مصاعد النظر
ومن خطه نقلت قال الحسن الظهر الظاهر والبطن السر وفي قول
بعض العرب ضربت امري ظهره لبطن والحد الحرف الذي فيه
علم الخير والشر والمطلع الامر والنهي والمطلع في كلام العرب العلم
الذي يوتى عنه خبر يعلم القران والمصعد الذي يصعد اليه في معرفة
علمه وفسر في الغريب المطلع بموضع الاطلاع من اشراف نجد
ويكون المصعد من اسفل الى المكان المشرف فهو من الاضداد
وقيل الظهر لفظ القران والبطن تاويله وقيل الظهر ما فيه من
القصص وبطنه ما في القصص من العظة فالحاصل ان الظهر
ظاهر الكلام والبطن ما يختص به العلما مما يحتاج للتاويل والحد
غاية ما ينتهي اليه من الظاهر والباطن والمطلع الطريق الموصل
للحد وهذا مراد المصنف كما يشهد له سياقه يعني انه سبحانه
لم يخاطبنا الا بما يمكن فهمه اما للعامة او للخاصة الذين يطلعهم
على الطريق الموصل للحد وفي عوارف المعارف للسهروردي
هذا الحديث محرض لكل طالب ذي همة على ان يصغي موارد الكلام
ويفهم دقايقه وغوامض اسراره فاذا تجرد عما سواه كان له في
تلاوة كل اية مطلع جديد وفهم عتيد ولكل فهم علم جديد يجلب
صفا الفهم ودقة النظر في معاني الخطاب وعمل القلب غير عمل
القالب وهو هبات وتعلقات روحانية ومسامرات
سرية فكلما اتوا بعمل اطلعوا على مطلع من فهم الاية جديد وفهم

عنه وعندي ان المطلع ان يطلع عند كل اية على شهود المتكلم بها ويتجدد
له التجليات بتلاوة الايات وعن جعفر الصادق رضي الله عنه
انه قال قد تجلى الله لعباده في كلامه ولكن لا يبصرون وهذا مقام
رفيع وقيل وراءه مقام اخر يسمى ما بعد المطلع وقد قيل ان لهذا الحديث
ايضا ظهرا وبطنا وبطلما وقد جاء في الحديث ان للقران ظهرا وبطنا
ولبطنه بطنا الى سبعة ابطن وروي الى سبعين بطنا كما في تفسير
الفاتحة للفناري رحمه الله **قوله** لما قرر وحدانيته الى اخره اشارة
الى ان هذه الجملة معطوفة على ما قبلها لما بينهما من المغايرة الظاهرة
والمناسبة التامة لان توحيد الله وتصديق رسله تعالى عليهم الصلاة
والسلام توامان لا ينفك احدهما عن الاخر والتقرير جعل الشيء
قارا كني به عن الاثبات وصار حقيقة فيه ولم يذكر وجوب عبادته اما
لجعله معطوفا على لا تجعلوا او لانه متقدم للوحدانية ولازم لها والطريق
الموصل هو النظر في الامور الموجبة للعلم بذلك من الانفس والافاق
المشار اليها بالرب وصفاته وذكره على عقبه لما مر اشارة الى ان التوحيد
لا ينفع بدون الاعتراف بنبوته عليه الصلاة والسلام وقيل لانه
لما اوجب العبادة ونفى الشرك بازالة الايات والانقياد لها
لا يمكن بدون التصديق بان تلك الايات من عند الله ارشدهم
الى ما يوجب هذا العلم وهذا انسب بالسياق حيث لم يقل وان كنتم
في ريب من نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بل في ريب مما نزلنا ثم قال
ان الاية كما تزيل الريب تزيل الانكار لكن خص هنا اشارة الى غاية
ما يتوهم الريب دون الانكار فانه بمعزل عن التوهم فلا يلتفت الى
ازاحته ولذا لم يقل ان كنتم مرتابين مبالغة فيه اي ان كنتم مخاطبين
بالريب يندفع عنكم بهذا الطريق وليس بشيء لان العدول عن جعل
ما مر برهانا عقليا مستقلا الى كونه برهانا سمعيا يأباه السياق
لانه لو اريد ذلك قال اعبدوا الله ولا تشركوا به كما في غير هذه
الاية الواردة بعد الاثبات لانه يصنع حينئذ تقفية الادلة
الانفسية والافاقية وتصير لغوا خالية عن اللطايف السابق

تقريرها

تقريرها **قوله** وهو القران المعجز بفصاحته الى اخره اشارة الى المذهب
الحق في الاعجاز وبذت بالذال المعجمة بعد باء موحدة وكذا بالزاي
المعجمة بمعنى غلب وقهر ومنه المثل من عز بز والمنطيق بكسر
الميم صيغة مبالغة من النطق وهو البليغ الكثير نطقه والافحام
بالفاء والحاء المهملة اسكات الخصم بالحجة حتى يسود وجهه ويصير
كالفحمة واصله من فحم الصبي اذا بكا حتى ينقطع صوته والمضادة
مفاعلة من الضد بمعنى المنابذة والمضارة مفاعلة من الضرر
والمعازه بالزاي المعجمة المغالبة والمعاره بالراء المهملة المخاصمة من
العره وهي الفضيحة لانه يحرص على تفضيح خصمه والمصقع البليغ
والعرب العرباء الخلص كما مر في اوايل الديباجة وفي كلامه تجنيس
حسن ويعرف اعجازه ونفي الريب عنه بعدم قدرتهم وهم افصح الناس
على مضاهاته ومعارضته وهو يقتضي انه ليس من كلام البشر
واما احتمال انه عليه الصلاة والسلام خلق افصح الناس حتى لا يقدر
على مثل كلامه او انه كلام ملك فغير ضار لعدم تسليم الاول ولذا
لم يقل به احد منهم وكذا الثاني لو نزل عليه ملك كان نبيا وقوله والافحام
من الحاء باضافة الافحام الى من كما في اكثر النسخ وقد قيل عليه انه عطف
على قوله نبوة ولا وجه له لان الحجة لا تقوم على الافحام بل بعده وفي بعض
النسخ افحامه بالاضافة الى الضمير عطفا على فصاحته ولا وجه
له ايضا لان الباء في المعطوف عليه للسببية فالعطف عليه
يقتضي ان يكون افحامه لمن طلب معارضته سببا لاعجازه
وليس كذلك بل الامر بالعكس فالصحيح ان يقال والحجة بعينه
الفعل المعطوف على بذت وليس بشيء لمن له ادنى تدبر فانه
دفعه على طرف الثمام **قوله** وانما قال مما نزلنا الى اخره يعني
لم يعبر بالانزال بل بالتفعيل المفيد للتنزيل لانه من اسباب
ريبهم وكذا قوله عبدنا لانهم قالوا لما راي نزوله منجما على عادة
الشعراء والخطباء لو كان من عند الله لجاء دفعة واحدة كغيره من
الكتب الالهية ولجاء به الينا ملك بلا واسطة فرد عليهم بانه نجم

لانهم قالوا لما روا

لاجل المصالح والوقايع وليسهل حفظه له عليه الصلاة والسلام ولامته
كما يدل عليه قراءة الجمع وقد قيل ان المراد بالعباد الرسل لان كتبهم نزلت
بلغة قومهم فالريب في هذا ريب فيها وفيه نظر فالمعنى ان كان ريبكم
لهذا فاتوا بمقدار نجم منه وانه اسهل ومن عجز عنه عجز عن غيره بالطريق
الاولى ففي هذا التعبير اشارة الى منشا ريبهم يتضمن رده على
وجه ابلغ والى ان المنزل عليه اشرف المخلوقات من الملائكة وغيرهم
لانه اخص خلقه واقربهم منزلة منه وقوله نجما فنجما اي متفرقا
ومرتبا لانه مثله من الحال يدل على الترتيب نحو علمته النحو بابا بابا
وقد يقرن مثله بالفا للتصريح فالمراد نحو ادخلوا الاول فالاول
والنجم اسم للكوكب ولما كانت العرب توقت بطلوع النجوم لانهم
ما كانوا يعرفون الحساب وانما يحفظون اوقات السنة بالانوا سموا
الوقت الذي يحل فيه الادا نجما تجوزا ثم توسعوا حتى سموا الوظيفة
لوقوعها في الوقت الذي يطلع فيه النجم واشتقوا منه فقالوا
نجمت الشي اذا وزعته وفرقته ومنه ما نحن فيه وما ذكره
من ان فعل بالتضعيف يدل على التنجيم المعبر عنه بالتكثير
كما ذكره الزمخشري وغيره مشهور وقد اعترض عليه بان التضعيف
الدال على ذلك شرطه ان يكون في الافعال المتعدية قبل التضعيف
غالبا نحو فتحت الابواب وقد ياتي في اللازم نحو موتت الابل والتضعيف
الدال على الكثرة لا يجعل اللازم متعديا وما يفيده للنقل لا للتكثير
وقد جعلها النحاة كما في المفصل وغيره معنيين متقابلين ولا استعمال
على خلافه كقوله تعالى لولا نزل عليه القران جملة واحدة اذ لا حاجة
الى ذكر كونه جملة حينئذ وقوله لولا نزل عليه اية فان ادعى انه
يستفاد من التقابل والتعامل ونحوه كما قيل فلا قرينة هنا وعنده
ان هذا المعنى غير التكثير المذكور في النحو وهو التدريج بمعنى الاتيان
بالشي قليلا قليلا كما ذكروه في تسلل حيث فسروه بانهم يتسللون
قليلا قليلا من الجماعة قالوا ونظيره تدرج وتدخل ونحوه رتبته
اي اتى به رتبة رتبة وهو غير التكثير لا شعاره بعلاقة حرفه
حروف

حروف في هذه الامثلة فهو مغاير لما في كتب العربية فلا يخالف ما هنا
كلامهم فيه كما توهموه وحينئذ تكون صيغة فعل بعد كونها للنقل
دالة على هذا المعنى اما مجازا او اشتراكا فلا يلزم اطراده فتدبر
قوله فاضافة العبد الى ضمير يعني ان اضافته لضمير الله الذي هو
بصيغة العظمة تعظيما له وتشريفا للقدره لان الاضافة تكون
لتعظيم المضاف او المضاف اليه او غيرهما كما فصل في المعاني والتنويه
من قولهم نوه به سوهها رفع ذكره وعظمه وفي حديث عمر رضي الله عنه
انا اول من نوه بالعرب اي رفع ذكرهم بالديوان والاعطا قوله
والسورة الطائفة من القران الى اخره الترجمة تكون بمعنى نقل الكلام
من لغة الى اخرى والناقل ترجمان وبمعنى مطلق التبليغ كما في قوله
ان الثمانين وبلغتها قد احوجت سمعي الى ترجمان وبمعنى التسمية وهو
المراد هنا اي المسماة والملقبة باسم مخصوص كسورة الفاتحة او مشترك
كسورة الطلاق وحم والمراد تفسير سورة القران لاجل اجزا غيره
من الكتب السماوية تسمى سورة ايضا كسورة الامثال في الانجيل
قيل وبه خرج الايات المتعددة من سورة واحدة او سور متفرقة
وقد ينقض هذا التعريف باية الكرسي واجيب بانه بمجرد اضافة
لم يصل الى حد التسمية والتلقيب وهو مكابرة لان اكثر السور
من قبيل الاضافات كسورة ال عمران وقد وردت تسمية اية
الكرسي في الاحاديث الصحيحة واشتهرت على الالسنة فالقول بانه
لم يصل الى حد التسمية لا وجه له والحق انه غير وارد راسا لان
تلقيبها باضافة الاية ينادي على انها ليست بسورة فلا يرد نقضا
وايضا المراد انها طائفة على حدة ليست جزا من سورة اخرى
اذ الايات تعتبر فيها الاندراج في غيرها والسور يعتبر فيها الاستقلال
وهذه غير مستقلة فهي خارجة من غير حاجة الى التاويل اصلا
والجواب بان المراد المترجمة في المصاحف يرده انها بدعة ليست
في الامام وما ضاهاه وما يقال من انه ان اريد بما ذكر تفسير
سور القران لا يناسب المقام لانه شامل للسورة التي ياتي بها

المتحدي فرضا وليست منه وان اريد المطلق لا يصح قوله من القران
غير وارد لان المراد الاول ولما كان سور المتحدي لم تقع لم يلتفت
اليها او هي داخلة فيما يعارض به ادعا فرضا كما لا يخفى وقوله اقلها
ثلاث ايات المراد به ان جنس تلك الطائفة المسماة بالسورة متفاوت
قلة وكثرة في افرادها وغاية قلتها ثلاث ايات وبهذا ينكشف المقصود
زيادة انكشاف فلا يرد ان هذا القيد يوجب ان لا يصدق التعريف
والتفسير على شي من السور وبه يعلم ايضا ان تلك الاية على تقدير
كونها مسماة بذلك الاسم خارجة عن السورة كما افاده قدس سره
والظاهر من قيود التعريف ان يكون اوصافا للافراد لا حالا للجنس
والقلة والكثرة من صفات الجنس لكن بالنظر الى الافراد ربما
كان هذا اللفظ مصححا سوا كان في التعريف اولا فلا يرد ما ذكره على
الشارح الفاضل حيث قال ان هذا تنبيه على ان اقل ما يتالف منه
السورة ثلاث ايات لا قيد في التعريف اذ لا يصدق على شي من السور
انه طائفة مترجمة اقلها ثلاث ايات لانه ان اراد انه يصح ادخاله في
التعريف من غير تاويل فغير مسلم لما عرفته انفا وان اراد بتاويل بان
يجعله صفة للافراد بان يكون المراد اقل نوعها او التي لا تكون اقل
من ثلاث ايات فقد اشار اليه الشارح بقوله وفيه تامل والطائفة
من الناس جماعة ومن الشي قطعة وهذا هو المراد قوله من سور
المدينة الى اخره السورة الواحدة من البا المحيط نقلت لما ذكر
لكنهم فرقوا بينهما فجمعوا الاول على سور بضم فسكون والثاني على
سور بضم ففتح وما في القاموس مما توهم التسوية بين الجمعين
فيه نظر لا يخفى وعدل المصنف عما في الكشاف من انها طائفة
من القران محدودة محوزة على حيالها كالبلد المسور لما قيل عليه
من انه يقتضي ان تسمى تلك الطائفة مسورة تشبيها لها بالبلد
لا سورة تشبيها بحائطها وان اجيب عنه بان السورة اطلقت
على ذي السورة كما يطلق الحائط على المحوط في قول العرب للحديقة
حائطا ثم نقل منها الى الطائفة المذكورة نقلا مرتبا على المجاز في

الثاني

الثاني نقل فقط وفي الكشف في تقرير ما في الكشاف السورة مشتملة
على اجزائها اشتمال الكل على اجزائه واحاطة الكل بمفرداته وهو
اتم الاحاطة ولولا ان تلك الايات والكلم نزلت منزلة المحال والبيوت
في البلد لم يصح هذا التشبيه وهذا الاطلاق على هذا الوجه نقح
ان النظر في هذا التشبيه الى المحاط اولا واندفع ما عسى ان يختلج
في بعض الخواطر ان المناسب على هذا التقدير ان تسمى الطائفة
المذكورة المسور لا السورة لانها اذا سميت بالمسور فان السور ورد
بانه مخالف لما في تقرير الكتاب لان المعتبر فيه كون السورة محاطة
اي محدودة محوزة لا كونها محيطة باجزائها بل ما ذكر ثم هو بعينه الوجه
الثاني الا انه ابدل فيه فنون العلم واجناس الفوايد بالايات
والجمل وهو غير وارد لانه يعني ان اياتها وكلمها لانها شبهت بالمنازل
بجميع اجزائها كالبلد المسور والكل من حيث هو كل مشتمل عليها كالسور
والمغايرة بينهما اعتبارية فانها من حيث انها اجزا مجتمعة مدينة
وبلد ومن حيث كليتها سور فقوله في الكشاف كالبلد المسور
تشبيه للطائفة وهي الكلم وما تركب منها من الايات وفي قوله
المسور اشارة الى انها ذات سور وليس معها شي اخر يشبه بالسور
فلزم ان يكون السور الكل المجموعي من حيث اشتماله على ما ذكر ومخالفة
لتقرير الكتاب كما قيل ليس بظاهر واما في الثاني فالالفاظ محيطة
بالمعاني واين هذا من ذاك والحاصل ان الجهة الاجتماعية
التي لاخر السورة بمنزلة السور والايات بمنزلة البيوت للبلد
وفي قوله البلد المسور اشارة الى المحيط والمحاط به لا المحاط به
فقط كما فيل واما ما قيل على المصنف رحمه الله من ان في كلامه
نظرا لان السورة ليست محيطة بطائفة منه بل مشتملة عليه
اشتمال الكل على الاجزا لا الظرف على المظروف فهو كما قيل
سارت مشرقة وسرت مغربا ۝ شتان بين مشرق ومغرب
وقوله مفرزة بمعنى مفصولة مميزة عن غيرها بالمبدا والمقطع
من فرزت الشي افرزه اذا عزلته وميزته كما في الصحاح واما

افريز الحائط لطبقة تعرب رواز وقد عربوه قديما كما في كتاب المعرب
ومنه قول ابي نواس في بركة في روضة ٥
بسط من الديباج بيض فروزت ٥ أطرافها بفراوز خضر
محوزة اي مجتمعة وحبالها انفرادها عن غيرها والحاصل انها مستقلة
ممتازة بحيز يخصها **قوله** او محتوية على انواع الى اخره هذا هو الوجه
الثاني في الكشاف وهو ان السورة اسم للالفاظ والمسور المحاط بها هو
المعاني لان الالفاظ كاللباس والقوالب للمعاني واشار الى وجه الشبه
بقوله احتوا الى اخره **قوله** او من السورة التي هي الرتبة الى اخره
الرتبة من رتب الشيء رتوبا استقر ودام فهو راتب وهي كالمنزلة والمكانة
وعلى هذا شبهت السور بالمراتب المحسوسة لان القاري يترقى في تلاوتها
واحدة بعد واحدة كما يرتقي الصاعد للمراتب العلية اولا انها ذات مراتب
متفاوتة في الشرف والثواب والفضل والطول والقصر وتفاوت
بعض القران في مراتبه بحسب ما ذكر مما صرح به في الفقه الاكبر
وله تفصيل في شروحه وهو لا ينافي قوله تعالى ولو كان من
عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا لان مثل هذا الاختلاف
لا يضر كما سياتي في تفسير هذه الاية والبيت المذكور من قصيدة
للنابغة الذبياني مسطرة في ديوانه اولها ٥

نبئت زرعة والسفاهة كاسمها ٥ يهدي اليك اوابد الاشعار ٥
فلتاتينك عداوتي وليدفعن ٥ الف اليك قوادم الاكوار ٥
رهط ابن كوز محقبوا ادراعهم ٥ فيهم ورهط ربيعة بن حذار ٥
ولرهط حراب وقد سورة ٥ في المجد ليس غرابها بمطار ٥

وحراب بزنة حسان ثعالة من الحرب بالحاء والراء المهملتين وفي
شرح شواهد الكشاف انه روي بالزاي المعجمة ايضا ولم يذكره
ابو عبيدة في شرح ديوانه وقد بفتح القاف وتشديد الدال المهملة
وفي بعض شروح الكشاف بالذال المعجمة وهما علمان لرجلين من بني
اسد وقال الصاغاني هما ابنا ملك ولا منافاة بينهما وقوله ليس غرابها
بمطار هو مثل كني به عن الخصب وكثرة الثمار حيث اذا وقع الغراب
والطير

والطير فيها لا يذاد عنها لكثرة ثمارها وقيل انه كناية عن رفعة الشان
والمرتبة اي لا يصل اليها الغراب حتى يطار او لا انفصال الاشارة الى غرابها
حتى يطار وهو كقوله ٥ ولا ترى الضب بها ينجحر
اي لا غراب بها ولا اطارة وهذا انسب بالبيت المذكور ومثله قول النابغة ايضا
الم تر ان الله اعطاك سورة ٥ ترى كل ملك دونها يتذبذب **قوله**
لان السورة كالمنازل الى اخره اشارة الى ان الرتبة يجوز ان تكون
حسية ومعنوية كما مر وهذا معنى قوله في الكشاف لان السور بمنزلة
المنازل والمراتب يترقى فيها القاري وهي ايضا في انفسها مترتبة طوال
واوساط وقصار او لرفعة شانها وجلالة محلها في الدين وقيل بينهما
تخالف فانه في الكشاف جعل وجه التسمية امرين كون السورة كالمنازل
والمراتب يترقى فيها القاري وهي ايضا في نفسها مرتبة طوال وقصار
واوساط وثانيهما برفعة شانها وجلالتها في الدين والمصنف عدل
عنه وجمع الرتب في الطول والقصر والتوسط مع التفاوت في الشرف
والفضل والثواب لان التسمية اما باعتبار مراتب القاري فيها واما
باعتبار انها في نفسها منازل منفصل بعضها عن بعض فيناسب بذلك
جمع طولها وقصرها مع تفاوت مراتبها في الفضل وقد وجه قدس
سره ما في الكشاف بانه يريد ان الرتبة ان جعلت حسية فلان
السورة يترقى فيها القاري ويقف عند بعضها او لانها في نفسها
منازل منفصل بعضها عن بعض متفاوتة في الطول والقصر
والتوسط وان جعلت معنوية فلتفاوت رفعة شانها وجلالة
محلها في الدين كل واحدة منها رتبة من تلك المراتب ولا يخفى ان صنيع
الزمخشري احسن والمصنف لم يميز الحسي من المعنوي ففي كلامه
تسمح الا ان المراد ما في الكشاف **قوله** وان جعلت مبدلة الى اخره
اي ان جعلت السورة مهموزة ابدلت همزتها واوا على القياس
المعروف فهي من السور وتنقل الى البقية والقطعة مطلقا
واخره لما قيل من انه ضعيف لفظا اذ لم يسمع همزه ولم ينقل
في قراءة من السبع او الشواذ وان اشعر به كلام الازهري حيث

قال اكثر القرا على ترك الهمزة ويعني لانها اسم لانها اسم يبني عن
قلة وحقارة ويستعمل فيما انفصل بعد ذهاب الاكثر ولا ذهاب هنا
الا تقديرا بالنظر اليها نفسها وفيه انه قال في الدر المصون انها
لغة وتميم وغيرهم يقولون سورة بالهمز وما ذكر ان كان باعتبار
الاغلب فمسلم لكنه لا يرد هنا والا فاللغة تشهد بخلافه ولا
يلزم من كون ذلك اصلها ان يلزمها الا ترى ان لفظ ساير من
السور وقد تخلف عنه ما ذكر **قوله** والحكمة في تقطيع القران
الى اخره اي جعل القران سورا مفصلة يشتمل على فوايد وحكم
جليلة كما في ساير افعاله من عرف الله ازال التهمة وقال كل فعله
لحكمة فمنها افراد الانواع اي جعل كل نوع منها على حده اي كل
انواع متناسبة في سورة مستقلة وتلاحق الاشكال المراد
بالتلاحق وهو تفاعل من اللحوق الاتصال والمقاربة
والاشكال بفتح الهمزة جمع شكل كضرب وهو ما يماثل الشي
قال تعالى واخر من شكله ويقال الناس اشكال والاف كما قيل
ان الطيور على اشباهها تقع وتجاذب النظم التناسب والايتلاف
حتى كان بعضه يجذب بعضا منه وهو استعارة حسنة والترغيب
فيه لانه اذا سهل حفظه يرغب فيه وقوله تنفس ذلك منه
بتشديد الفا تفعيل من النفس بالفتح وله معان منها الفرج
ويقال اللهم نفس عني اي فرج كربي وهذا منه والمعني حصول
تعبه واراحته وقوله كالمسافر تشبيه للقاري وقد ورد في الحديث
تسميته بالحال المرتحل والبريد مسافة معلومة وهو معرب
بريده دم اي مقطوع الذنب لانه كان يوضع فيه دواب لايصال
العمال والاخبار بسرعة للخلفا وتجعل تلك الدواب كذلك لتكون
علامة لها ثم سمي بذلك الرسول والمحل والمسافة وهي اثنى عشر
ميلا والميل ثلاث فراسخ والفرسخ اثنى عشر الف خطوة وطي البريد
قطع المسافة وحذفها بزنة ضربها بحاء مهملة وذال معجمة وقاف
اي اتم قراتها مجاز من قولهم سكين حاذق اي قاطع كما في الاساس

وغيره

وغيره والحذف في الاصل الذكا وسرعة الادراك وابتهج بمعنى فرح
وسر وقوله الى غير ذلك من الفوايد يتعلق بمقدر وهو متصل
باول الكلام اي فمن ذلك التقطيع ما ذكر من الحكم مضموما الى غيره
مما يعلم بالقياس على المذكور ويجوز تعلقه بقوله ابتهج بتضمنه معنى
نشطه وهيجه الى غيره والاول هو المراد ومن الفوايد انه
ابلغ في اظهار الاعجاز وذلك لانه اذا فصل القران الى سور تفصيل
كلام البلغا ومع ذلك عجزوا عن اقصر سورة منه كان ذلك ابلغ
في التعجيز كما مرت الاشارة اليه وما ذكر من الفوايد منها ما يتعلق
بالمقرو ومنها ما يتعلق بالقاري ومثله الكاتب وهو غني عن البيان
قوله صفة سورة الى اخره في الكشاف من مثله متعلق بسورة صفة
لها اي بسورة كاينة من مثله والضمير لما نزلنا ولعبدنا ويجوز ان
يتعلق بقوله فاتوا والضمير للعبد وقد اشتهر هنا سوال في وجه
التفرقة بين الوجهين وتجويز رجوع الضمير لما نزلنا وللعبد اذا
كان الجار والمجرور صفة لسورة ومنعه منا على تقدير تعلقه بقوله
فاتوا واول من ساله استاذ الكل العلامة العضد حيث قال مستفتيا
علما عصره بما صورته يا ادلا الهدى ومصابيح الدجا حياكم الله وبياكم
والهمنا الحق بتحقيقه واياكم ها انا من نوركم مقتبس وبضوء ناركم
ملتمس ممتحن بالقصور لا ممتحن ذو غرور ينشد باطلق لسان
وارق جنان الا قل لسكان وادي الحما هنيا لكم في الجنان الخلود
افيضوا علينا من الماء فيضا فنحن عطاش وانتم ورود قد استبهم
قول صاحب الكشاف افيض عليه سجال الالطاف من مثله متعلق
بسورة الى اخره حيث جوز في الوجه الاول كون الضمير لما نزلنا فصريحا
وحظره في الوجه الثاني تلويحا فليت شعري ما الفرق بين سورة
كاينة من مثل ما نزلنا وفاتوا من مثل ما نزلنا بسورة وهل ثمت
حكمة خفية او نكتة معنوية او هو تحكم بحت وهذا مستبعد
من مثله فان رايتم كشف الريبة واماطة الشبهة والانعام بالجواب
اثبتم باجزل الاجر والثواب فكتب جوابه العلامة فخر الدين

الجاربردي الا انه اتى بكلام معقد لا يظهر معناه فرده العضد
وشنع عليه ثم انتصر لكل منهما ناس من فضلاء ذلك العصر
حتى طال الكلام في ذلك والفت فيه رسايل منقولة برمتها
في الاشباه والنظاير النحوية وسياتي ان شاء الله تعالى تحقيق
ذلك بالامزية عليه قوله والضمير لما نزلنا الى اخره شروع
في بيان الوجوه المذكوره مع الزيادة عليها في الكشاف فذكر انه
اذا كان ظرفا مستقرا صفة لسورة فالضمير يجوز رجوعه
لما التي هي عبارة عن المنزل وللعبد فعلى الاول ذكر في من ثلاثة
اوجه احدها التبعيض ولما كان الامر هنا باتفاق من الاصوليين
والمفسرين للتعجيز اعترض على هذا بانه يوهم ان للمنزل مثلا
والعجز عن اتيان بعضه فالمماثلة المصرح بها لا تكون منشا
للعجز كما سياتي وانما قيل يوهم لان المراد اتوا بمقدار يسير مما في
القران مماثل له في البلاغة والاسلوب المعجز فما قيل في جوابه
انه يدفعه مقام التحدي لا وجه له لانه لا يدفع الايهام ومن
قال هنا ان المراد بكونها بعض مثل ما نزلنا انها مثله في حسن
النظم وغرابة البيان من حيث كون مقاصده مقتصرة على
ايجاب الطاعات والنهي عن الفواحش والمنكرات والحث على
مكارم الاخلاق والاعراض عن الدنيا الفانية والاقبال على الاخرة
الباقية مع ما فيها مما لا عين رات ولا اذن سمعت لم يحم حول
الصواب اذ لا وجه لهذه الحيثية سواء كانت مفسرة
او مقيده كما لا يخفى على من عرف معنى الاعجاز وسياتي لهذا
تتمة عن قريب والقول بان التبعيض غير صحيح لانها لا تكون
ظرفا مستقرا ليس بشي ويرده قوله ومن الناس من يقول وامثاله
كما صرحوا به ولا ادري ما غره فيه قوله اوللتبيين الى اخره
فالسورة المفروضة التي تعلق بها الامر التعجيزي هي مثل المنزل
في النظم وغرابة البيان والمعجوز عنه سورة موصوفة بذلك
وكونها مثله في الاعجاز وعنوان السورة يدفع احتمال مماثلة الجميع
كما قيل

كما قيل واما ما قيل من ان قوله بسورة كاينة من مثله يدل على التبعيض
بلا تبيين فكيف بناها على التفسيريه الا ان يقال انه ابتدا التفسير
كلمة من من غير نظر لما قبله فكلام ناشي من عدم معرفة اساليب كلام
العرب قوله وزايدة عند الاخفش كما يمتنع عنده زيادتها في
الكلام المثبت والجمهور اشترطوا في زيادتها تقدم نفي او شبهه
سوا كان مجرورها نكرة او معرفة وهو خالفهم في ذلك كما في
التسهيل والاعتراض عليه بانه يوافقه فيه الكوفيون فضول
من الكلام وقوله اي بسورة مماثلة الى اخره قيل انه تفسير للزيادة
وبه يتبين التبيين وقيل انه تفسير له على جميع الاحتمالات
اما على الاخيرين فظاهر واما على التبعيض فلان المراد بكونه بعضا
من مثل القران ان يكون مماثلا له في البلاغة والا لم يكن بعضا من
مثله قوله او للعبد الى اخره ومن للابتدا الى اخره عطف على قوله لما
نزلنا فاذا رجع الضمير للعبد لم يحتمل التبعيض والتبيين والزيادة
وتعين الابتدا كما انه اذا رجع لما لم يحتمل الا بتدا ايضا والمراد بكونها
للابتدا ان مجرورها مبدا للفعل حقيقة او حكما سوا كان مكانا نحو
سرت من البصرة او زمانا نحو من اول الليل او غيرها نحو انه من
سليمان ومنع البصريون كونها لابتدا الغاية في الزمان وقوله
من كونه بشرا الى اخره بيان لحاله وهذا وان لم يرتضه المصنف
رحمه الله اورده تتميما للوجوه المحتملة فلا يرد عليه ما قيل
من انه لا وجه لتخصيص البشر مع انه معجز للثقلين كما سياتي
في تفسير قوله لين اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل
هذا القران الى اخره والتحدي كان اولا بمثل القران كما في قوله فلياتوا
بحديث مثله ثم بعشر سور في قوله فاتوا بعشر سور مثله
ثم بسورة ما ومعنى الاتيان المجي بسهولة سوا كان بالذات
او بالامر والتدبير ويقال في الخير والشر والاعيان والاعراض
ثم صار بمعنى الفعل والتعاطي كما في قوله ولا ياتون الصلاة الا وهم
كسالى واصل فاتوا فايتوا فاعل الاعلال المشهور قوله والرد

الى المنزل الى اخره اي رجوع ضمير مثله الى قوله مما نزلنا اوجه من
رجوعه للعبد مطلقا او اذا كان ظرفا لغوا متعلقا بقوله فاتوا
فلا يكون فيه ترجيح لكون الظرف صفة سورة مستقرا كما قيل لانه
اذا تعلق بقوله فاتوا فضمير مثله للعبد لا للمنزل فكلامه موافق
لما في الكشاف ويرد عليه ما يرد عليه كما ستراه واعلم ان الزمخشري
لما جوز في الوصفية عود الضمير لما وللعبد واقتصر على الثاني في
تعلقه بقوله فاتوا ورد عليه انه لم لا يجوز ان يكون الضمير حينئذ
لما نزلنا ايضا كما جاء ذلك على تقدير كون الظرف صفة كما حكيناه
لك انفا واجاب الفاضل المحقق ومن تبعه بان الامر هنا تعجيزي
باعتبار المأتي به والذوق شاهد بان تعلق من مثله بالاتيان
يقتضي وجود المثل ورجوع العجز الى ان يؤتى منه بشي ومثل النبي
في البشرية والعربية موجود بخلاف مثل القران في البلاغة واما
في الوصفية فالمعجوز عنه الاتيان بالسورة الموصوفة وهو لا يقتضي
وجود المثل بل ربما يقتضي انتفاءه لتعلق امر التعجيز به والحاصل
ان قولك ايت من مثل الحماسة ببيت يقتضي وجود المثل بخلاف
ايت ببيت من مثل الحماسة وقد اجيب عنه بوجوه الاول انه اذا
تعلق بقوله فاتوا فمن للابتدا قطعا اذ لا مبهم حتى يبين ولا سبيل
الى البعضية لانه لا معنى لاتيان البعض ولا مجال لتقدير الباء من
لذكر المأتي به صريحا وهو السورة ومن لابتدائية تعين كون
الضمير للعبد لانه المبدا للاتيان لا مثل القران وفيه ان مبدا
الابتدائية ليس هو الفاعل حتى يخص مبدا الاتيان بالكلام
في المتكلم على انك اذا تأملت فالمتكلم ليس مبدا للاتيان بالكلام
في التكلم على انك اذا تاملت فالمتكلم منه بل الكلام نفسه بل معناه
ان يتصل به الاثر الذي اعتبر له امتداد حقيقة او توهما كالبصرة
للخروج والقران للسورة فاندفع ما قيل ان المعتبر من المبدا هو الفاعلي
والمادي والغائي ذلك الشي او جهة يتلبس بها ولا يصح شي منه
ههنا على ان كون مثل القران مبدا ماديا للاتيان بالسورة

ليس

ليس بابعد من كون مثل العبد مبدا فاعليا له وقد قيل على هذا انه
فرق بين كون المأتي به عرضا يقتضيا للمحل وبين ان يكون جوهرا
لا يقتضيه فانه يجوز ان يقال اتيت من البصرة بكتاب ولا يجوز
اتيت من البصرة بكلام وبسلام على الحقيقة بل ينبغي ان يقال اتيت
من اهل البصرة فلا يقاس مبدائية القران للاتيان بسورة على
مبدائية البصرة للخروج لاستدعا مبدائية القران للاتيان
بسورة منه ان يكون القران متصفا بالاتيان بسورة منه بخلاف
الخروج من البصرة فانه لا يستدعي ان تكون البصرة متصفة بالخروج
وكما ان البصرة لا يجوز ان تكون مبدا للاتيان بالكلام كذلك لا يجوز
ان يكون القران مبدا للاتيان بالسورة الذي هو التكلم بها فما قاله
من ان المبدا الذي تقتضيه من الابتدائية هو الفاعل ليس على
اطلاقه بل هو على تقدير ان يكون المأتي به عرضا كالكلام فاتصاف
المبدا انه لازم كما يلزم ذلك اذا رجع الضمير للعبد وليس بشي كما لا يخفى
الثاني انه اذا كان الضمير لما ومن صلة فاتوا فالمعنى فاتوا من
منزل مثله بسورة فمماثلة ذلك المنزل لهذا هو المطلوب لا مماثلة
سورة واحدة منه بسورة من هذا والمقصود خلافه كما نطقت
به الايات الاخر وفيه ان اضافة المثل الى المنزل لا تقتضي ان يعتبر
موصوفه منزلا الا ترى انه في الوصفية ليس المعنى بسورة من
منزل مثل القران بل من كلام وكيف يتوهم ذلك والمقصود تعجيزهم
عن ان ياتوا من عند انفسهم بكلام من مثل القران ولو سلم فما ادعاه
غير بين ولا مبين الثالث انها اذا كانت صلة فاتوا فالمعنى ائتوا من عند
المثل كما في ائتوا من زيد بكتاب اي من عنده ولا يصح ائتوا من عند مثل
القران بخلاف مثل العبد وهو بين الفساد واعترض على الوجه الاول
الذي ارتضوه بعض الفضلاء المتاخرين بان قوله انه يقتضي وجود
المثل ورجوع العجز الى ان يؤتى منه بشي يفهم منه انه اعتبر مثل
القران كلا ذا اجزاء ورجع التعجيز الى الاتيان بجزء منه ولهذا مثل
بقوله ايت من مثل الحماسة ببيت فان مثل الحماسة كتاب امر

بالاتيان ببيت منه على سبيل التعجيز واذا كان كذلك فلا شك
ان الذوق يحكم بان تعلق من مثله بالاتيان يقتضي وجود المثل
ورجوع العجز الى ان يؤتى بشيء منه واما اذا جعلنا مثل القرآن
كليا يصدق على كله وبعضه وعلى كل كلام يكون في طبقة البلاغة
القرآنية فلا نسلم ان الذوق يشهد بوجود المثل ورجوع العجز
الى ان يؤتى منه بشيء بل الذوق يقتضي ان لا يكون لهذا الكلي فرد غير
القرآن والامر راجع الى الاتيان بفرد آخر من هذا الكلام على سبيل
التعجيز ومثله كثير في المحاورات كمن عنده ياقوتة ثمينة لا يوجد
مثلها يقول في مقام التصلف من يأتي من مثل هذه الياقوتة بياقوتة
اخرى فيفهم منه انه يدعي انه لا يوجد فرد آخر من هذا النوع فظهر
من هذا انه لا يلزم من تعلق من مثله بقوله فأتوا ان يكون مثل
القرآن موجودا فلا محذور ومثال بيت الحماسة غير مطابق للغرض
لان الحماسة مجموع كتاب فلا بد ان يكون مثله كتابا آخر فيلزم
المحذور واما القرآن فمفهوم كلي صادق على كله وابعاضه الى حد
لا يزول عنه البلاغة القرآنية فالغرض منه المفهوم الكلي وهو
نوع من الكلام البليغ فرده القرآن وقد امر بالاتيان بفرد آخر
من نوعه بلا محذور وقد نقح هذا القائل بما ذكره وافرده برسالة
زيف ما فيها بعض اهل عصره وقد قيل على هذا الجواب ايضا ان
قوله ان تعلق من مثله بالاتيان يقتضي وجود المثل الى آخره
فيه انه انما يتم لو لم يكن المثل فرضيا وهو ممنوع الا ترى الى قول
الزمخشري انه لا قصد الى مثل ونظير هنالك واجيب بان الذوق
شاهد عليه وقوله فلا ينافي اقتضاء وجود المثل المحقق بل ينفي الفقد
الى مثل محقق وقريب منه قول ما قيل من انه لم لا يكفي وجود المثل
في زعمهم كما يكفي على تقدير كون من للتبعيض وقيل ان بناء الامر
على المجاراة معهم تهكما او بحسب حسبانهم كقولهم لو نشاء لقلنا مثل
هذا يأباه ما قرر من انه عبر عن اعتقادهم وانكارهم
بالريب اشارة الى انه غاية ما يمكن ولذا نكر وصدر بكلمة الشك

فانه مبني

فانه مبني على تسليمه ولو بغير جد وهو غير وارد لان بناء الجملة على
اعتبار واخرى على آخر تكثيرا للمزايا غير منكر وعندي ان هذا الجواب
وان ارتضاه كثير منهم ليس بسديد لان الامر تعجيزي عندهم وذكر
المثل لما لا مثل له ادخل في التعجيز واقوى كما ذكره الزمخشري في قوله
تعالى في هذه السورة فان آمنوا بمثل ما آمنتم به حيث قال انه
من باب التبكيت لان دين الحق واحد لا مثل له وتابعه المصنف
رحمه الله فلنجعل ما نحن فيه كذلك ثم انه سنح لي هنا ان المراد
التحدي وتعجيز بلغاء العرب المرتابين فيه عن الاتيان بما يضاهيه
فمقتضى المقام ان يقال لهم معاشر فصحاء العرب المرتابين في ان
القرآن من عند الله ايتوا بمقدار اقصر سورة من كلام البشر بحلاوة
بطراز الاعجاز ونظمه وما ذكر يدل على هذا اذا كان من مثله صفة
بسورة سواء كان الضمير لما او للعبد لان معناه ايتوا بمقدار سورة
تماثل في البلاغة كائنة من كلام احد مثل هذا العبد في البشرية
فهو معجز للبشر عن الاتيان بمثله او ايتوا بمقدار سورة من كلام
هو مثل هذا المنزل ومثل الشيء غيره فهو من كلام البشر ايضا فاذا
تعلق ورجع الضمير للعبد فمعناه ايضا ايتوا من مثل هذا العبد
في البشرية بمقدار سورة تماثله فيفيد ما ذكرناه من المقصود
ولو رجع على هذا لما كان معناه ايتوا من مثل هذا المنزل بسورة
ولا شك ان من فيه ليست بيانية لانها لا تكون لغوا ولا تبعيضية
لان المعنى ليس عليه فهي ابتدائية كما ذكره الشيخان والمبدأ ليس
فاعلا بل ماديا فحينئذ المثل الذي السورة بعض منه لم يؤمر
بالاتيان به فلا يخلو من ان يدعى وجوده او لا والاول خلاف الواقع
وابتناؤه على الفرض او زعمهم تعسف لا حاجة الى ارتكابه بلا سبب
والثاني لا يليق بشأن التنزيل لان حاصله ان يأتوا ببعض من شيء
لا وجود له فهذا ما اشار اليه العلامة واما القول بان التخصيص
المذكور ليس بصريح وانما اخذوه من مفهومه والمفهوم غير معتبر
فهو اكتفاء بتخصيص فبعيد عن السياق بمراحل قوله لانه المطابق

المطابق لقوله الى اخره ايد رجوع الضمير للمنزل بوجوه منها انه
الموافق لنظايره من ايات التحدي لان المماثلة فيها صفة للماتي
به فكذا هنا اذا جعل الظرف صفة للسورة والضمير للمنزل ومن بيانية
كما عرفت ومنها ان الكلام فيه لا في المنزل عليه فارتباط اخر الكلام
باوله وترتب الجزا على الشرط انما يحسن كل الحسن اذا كان الضمير
للمنزل فانه الذي سيق له الكلام وفرض فيه الارتباط قصدا وذكر
العبد وقع تبعا فلذا صح عود الضمير له في الجملة مع انه لو عاد الضمير
له ترك التصريح بمماثلة السورة له في البلاغة وهو عمدة التحدي
وان فهم من السياق ومعرفة المقام فسقط ما قيل هنا من انه اذا
رجع الضمير الى العبد لا ينفك الكلام عن المنزل لان المراد بالعبد
العبد المنزل عليه وحاصله كون المنزل بحيث يعجز كل من طولب
بالاتيان بما يداني سورة من سورة ممن هو على حال من انزل عليه ولا
حاجة الى ما اجاب به من انه اراد بالانفكاك انفكاك الضمير فان الضمير
المقدر في صلة الموصول راجع الى المنزل قوله ولان مخاطبة الجم الغفير
الى اخره ووجه الابلغية ظاهر مما قرره المصنف لان امرهم بجملتهم
لان ياتوا الشي من مثل ما اتى به واحد من جنسهم ابلغ من امرهم
بان يجدوا واحدا ياتي بمثل ما اتى به رجل اخر والجم الغفير بمعنى الناس
الكثير جدا من الغفر وهو الستر كانهم يسترون وجه الارض لكثرتهم
واستعمله المصنف مجرورا بالاضافة والمعروف في كلام العرب
استعماله منصوبا على الحال فيقولون جاؤا الجما الغفير وجا الغفير
اي بجملتهم ومثله مما باه الاد بالواو بعد ونحن اكما بيناه في شرح
الدرة وفيه لغات مذكورة في القاموس وقوله بنحو الى اخره اشارة
الى ان المثلية ملحوظة فيه وان رجع الضمير للعبد وكونه من ابنا
جلدتهم معناه من جنسهم ونوعهم في البلاغة واصله ان كل نوع
متشابه البنية وظاهر البدن وهو المراد بالجلدة كما مر وقيل
ان صفة المرء بمنزلة جلده في التلبس والتزيي وليس المقصود
انهم قوم واحد بحسب النسب فانه لا دخل له في هذا المقام وفيه نظر

ولانه

ولانه معجز في نفسه الى اخره هذا رابع الوجوه في كلام المصنف يعني لو
ارجع الضمير اليه اوهم ان اعجازه لكونه من امي لم يدرس ولم يكتب ولم
يتعلم من غيره علما ومعرفة وقوله ولان رده الى اخره اي رد الضمير الى
عبدنا يوهم انه يمكن صدوره من غيره من الخطبا والشعرا واهل الدراسة
وليس بين هذا وما قبله كبير فرق فالظاهر اندراجه فيه وعدهما
وجها واحدا لا وجها خامسا كما قيل فقوله ولا يلايمه الى اخره وجه اخر
مستقل وقد عده بعضهم وجها سادسا والامر فيه سهل قوله
ولا يلايمه قوله وادعوا شهداكم الى اخره ادعوا امر من الدعا وله
معان ذكرها الراغب وهي النداء او التسمية نحو دعوت ابني محمدا
والاستعانة كقوله تعالى اغير الله تدعون والدعا الى الشي الحث على
قصده وقيل انه فسر هنا بالاحضار والاستعانة والمصنف
اشار بقوله استعينوا الى ان الثاني هو المختار عنده والظاهر
انه مجاز او كناية مبنية على النداء لان الشخص انما ينادي للحضور
ليستعان به وفي الاساس دعا بالكتاب استحضره يدعون فيها
بفاكهة والمنادر منه اختصاصه بالمتعدي بالبا ويلايمه بهمزة
بعد الالف وتبدل ياء كثيرا اي يوافقه ويناسبه واصله من لام
الصدع والشق في الانا ونحوه اذا اصلحه ووجه عدم موافقة
رجوع الضمير للعبد لما بعده كما قرره الشراح مما يحتاج الى فضل
تامل كما ذكره المدقق في الكشف لان المراد ان اريد دعا الشهدا
للاستعانة بهم في المعارضة اما حقيقة كما في الوجه الاخير من الوجوه
الستة واما تهكما كما في الوجهين الاولين فلانه انما يلايم الامر
بالاتيان بسورة من مثل القران لا الامر بالاتيان بسورة من واحد
عربي امي اذ لا معنى للاستمداد بطايفة فيما هو فعل واحد وكيف
ولو استعين بالشهدا في ذلك لم يكن الماتي به مما كان مطلوبا منهم
واما اذا اريد به دعاهم ليشهدوا لهم بان ما يدعونه حق كما في الوجوه
الباقية فلان اضافة الشهدا اليهم انما تتضح وتفهم اذا كان الاتيان
بالمثل منهم لا من واحد والا كانوا شهدا له فحقهم ان يضافوا اليه

وان كان للاضافة اليهم وجه صحة ورجوع الضمير للعبد يوهم
ان دعاهم الشهدا ليشهدوا بان ذلك الواحد مثل له لا ان ما اتى به
مثل للمنزل وهذا الايهام مخل بمتانة المعنى وفخامته وترجيح رجوع
الضمير للمنزل بهذه الوجوه يقتضي ترجيح كون الظرف صفة
للسورة ايضا كما قرره السيد وقد اورد هنا امور كثيرة لا طايل
تحتها كما قيل من ان عدم الملايمة ممنوعة لجواز ان يكون الاول
طلبا للاتيان بسورة من مثل المنزل اليه والثاني طلبا له من
الكل على سبيل التنزل قلت فيه بحث لانه قد اشير فيما سلف الى ان
المراد بالسورة الماتي بها سورة تماثل نظم القران لانه هو المتحدى
به لا غيره سوا رجع الضمير الى المنزل او الى العبد اما في الاول فظاهر
مسلم واما الثاني فلانه معلوم من السياق وعنوان السورة
ناطق به فيكون حينئذ قوله فاتوا بسورة من مثله في الوجه
الثاني مشتملا على معناه الاول مع زيادة ذكر الماتي منه ولا يخفى
ان المامور بالاتيان على كل حال وان كان الجميع ظاهرا الا انه ليس
المراد به اتيان بذلك كل فرد فرد بل انهم اذا ارتابوا واتى بمثله واحد
منهم من بين اظهرهم فكانهم اتوا به اجمعين فيجوز ان يكون قوله من مثل
هذا العبد توسيعا للدايرة كانه قيل ليات واحد منكم كاينا من كان
بمقدار سورة ما وقوله وادعوا شهداكم بمعنى احضروا باجمعكم
في وقت الاتيان ليتحقق عجز الجميع والواو لا يقتضي ترتيبا على
ان الوجوه يجوز توزيعها على الاحتمالين ونعد به بالبال كقوله
ايتوني باخ لا يتبادر منه الفعل فهو مويد له ايضا فتدبر قوله
فانه امر الخ امر بصيغة المصدر مرفوع خبر لان والبا متعلقة
به وهو تعليل لعدم الملايمة على غير الاوجه كما سمعته انفا قوله
ليستعينوا بكل من ينصرهم ويعينهم تفسير له بحاصل معناه
على كل الوجوه الاتية وقيل معناه ادعوا حاضريكم ليعاونوكم
على اتيان مثل المنزل او ليشهدوا لكم انكم قادرون على اتيانه
والدعا قيل معناه الحضور وقيل الاستعانة والمصنف

اختار

اختار الثاني وقوله لكل من ينصرهم تعبير عن الشهدا باي معنى كان لانه
جعل الدعا بمعنى الاستعانة وهي انما تكون من الناصر ومعنى النصرة
متحقق في الجميع وقد اشرنا سابقا الى ما فيه فتذكر وجعل ابو البقا
رحمه الله ضمير مثله للانداد وتذكيره كتذكير الانعام ولكونه تكلفا
مخالفا للظاهر لم يلتفتوا اليه اصلا ثم ان المصنف رحمه الله ترك قوله
في الكشاف في تفسير قوله من مثله ولا قصد الى مثل ونظير هنالك
ولكنه نحو قول القبعثري للحجاج وقد قال له لاحملنك على
الادهم مثل الامير حمل على الادهم والاشهب اراد كل من كان على صفة
الامير من السلطان والقدرة وبسطة اليد ولم يقصد احدا يجعله
مثلا للحجاج لانه مع ما فيه من الخفا وعدم المساس لما هنا ليس
تحته فايدة كما يعلم من شروح الكشاف قوله والشهدا جمع
شهيد الى اخره الشهود والشهادة الحضور والمشاهدة وهي تطلق
على التحقق بالبصر او البصيرة وقد يقال لمجرد الحضور نحو ما شهدنا
مهلك اهله اي ما حضرناه فالشهيد كالشاهد بمعنى الحاضر
او القايم بالشهادة وهي قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصر
او بصيرة من شهد كعلم ويتعين فيها لفظ الشهادة شرعا عند
بعضهم وفي المصباح انه تعبدي والقول بانها الخبر القاطع بناء على
ما اشتهر عند الحنفية من تعريفها بانها اخبار بحق للغير على اخر وقد
خالفهم فيه الشافعية فقالوا انها انشا يتضمن الاخبار بالمشهود
به لا اخبار وعزوا الثالث لابي حنيفة وانكره السروجي وقال
لا نعرفه وانما هي انشا عندنا ايضا ولك ان تقول لا خلاف
بينها عند التحقيق واطلاق الشهيد والشاهد على الناصر والمعين
مصرح به في اللغة وكذا على الامام وبه فسر قوله ونزعنا من كل امة
شهيدا لان الشهادة تكون بمعنى الحكم كما ذكره الراغب وبه فسر
قوله شهد الله انه لا اله الا هو والامام كل مقتدى باقواله وافعاله
وتخصيصه بامام الصلاة طارئ في عرف الشرع وبالسلطان في العرف
العام وقال الراغب الشهيد كل من يعتد بحضوره ممن له الحل

والعقد ولذا سموا غيره مخلفا كما قال الشاعر

مخلفون ويقضي الناس امرهم . وهم مغيب في عميا ما شعروا . ومن لم يتفطن لهذا قال محي الشهيد بمعنى الامام في اللغة محل نظر لانه لم يذكر في القاموس مع كمال احاطته واعجب منه انه افترى على صاحب القاموس فانه قال الشاهد من اسما النبي عليه الصلاة والسلام واللسان والملك الى اخره والشاهد والشهيد لا فرق بينهما لمن له بصيرة ولعدم اشتهار هذا لغيره بينه المصنف رحمه الله بقوله وكانه الى اخره وليس هذا مخصوصا به لجريانه بعينه في الناصر والنوادي بالنون والدال المهملة جمع ناد وهو كالندي المجلس العاص اي الممتلي باهله والابرام فصل القضايا على وجه الاحكام واصله فتل الحبل فتلا قويا وقال الراغب المبرم الذي يلح ويشدد في الامر تشبيها له بمبرم الحبل وفي كلام العوام الابرام تحصيل المرام قوله والتركيب للحضور الى اخره الحضور مصدر كالحضر المعاينة حقيقة او حكما وهذا تعليل لقوله كانه او لكون الشهيد بالمعاني السالفة والحضور بالذات والشخص ظاهر كما يقال شهدت كذا اذا كنت عنده وبالبصر هو العلم لانه حصول الصورة او الصورة الحاصلة عند العقل او في السمع وهذا كما في قوله لم تكفرون بايات الله وانتم تشهدون اي تعلمون والشهيد فعيل بمعنى فاعل لانه حاضر ما كان يرجوه في حياته من السعادة الابدية او بمعنى مفعول لان الحور العين تحضره او الملائكة تكريما له وتبشيرا بالرضوان كما قال تعالى تتنزل عليهم الملائكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا والمعروف فيه انه من قتل في حرب الكفار وكانت مقاتلته اعلاء لكلمة الله وهو شهيد الدنيا والاخرة فان لم يقاتل لوجه الله وقتل فهو شهيد الدنيا واما شهيد الاخرة فهو الغريق والمطعون ونحوه مما ورد في الحديث تسميته شهيدا لان له اجره عند الله كما فصل في كتب الحديث قوله ومنه الى اخره من تبعيضية اي مما اخذ من هذه المادة للدلالة على هذا المعنى وقيل انها سببية اي لاجل ان هذا التركيب للحضور ذاتا وتصورا قيل الى اخره

لانه حضر ما يرجوه من النعيم فهو من الحضور بمعنى التصور والملائكة عنده حضور فهو بمعنى مفعول من الحضور الذاتي قوله ومعنى دون ادنى الى اخره دون يكون ظرف مكان في الامكنة المتفاوتة والمتقاربة كعنده الا انه ينبي عن دنو وانحطاط ولذا قيل انه مقلوب من الدنو كما ذكره الراغب ولا يخرج عن الظرفية الا نادرا كقوله الم تربا ان حميت حقيقتي وباشرت حد الموت والموت دونها برفع دون والى ما ذكر من الدنو اشار المصنف رحمه الله بقوله ادنى مكان كما في الكشاف وغيره فبين دون والدنو مناسبة معنوية واشتقاق كبير من غير حاجة لادعاء القلب فيه بل لا يصح لاستوائهما في التصرف وادنى افعل تفضيل بمعنى اقرب واخر المصنف رحمه الله هنا قول الزمخشري ومنه الشي الدون وهو الدني الحقير لما سياتي فلم يتركه كما توهم لان الدنو ليس ماخوذا من دون اذ كل منهما اصل والدني مهموز وليس من تركيب دون بوجه من الوجوه لانه غلط كما ذكر وعن ان الدني في كلام الكشاف كغني محتمل لا مهموز واما دني المهموز كرني فمادة اخرى وهما مادتان مختلفتان لفظا كما في سائر كتب اللغة والذي غره ما في شرح الكشاف الشريفي وهو معترض ايضا قوله ومنه تدوين الكتب الى اخره تبع فيه الزمخشري والذي حقق في كتب اللغة كما في كتاب المعرب ان التدوين ماخوذ من الديوان وهو فارسي معرب الا انه لما شاع قديما تلاعبوا به بتصرفه وقالوا دونه تدوينا والديوان بكسر الدال وفتحها الدفتر ومحله ومنه ديوان الشعر واصله ان كسرى امر الكتاب ان يجتمعوا في مكان للحساب فلما اجتمعوا اطلع عليهم فراى سرعة كتابتهم وحسابهم فقال ديوانه اي هولاء مجانين وشياطين على انه جمع ديو على قياس الفارسية ثم سمي به موضعهم ومنه ديوان الحق للمحشر فلما استعمله العرب كثيرا الحقوه بكلامهم وتصرفوا فيه كما هو دابهم فقوله لانه ادنى الى اخره لا وجه له الا التكلف وقد نبه على هذا في بعض الحواشي قوله ودونك الى اخره اشارة الى ان

اصله خذه من دونك وقال الرضي دونك بمعني خذ واصله دونك زيد
برفع ما بعده علي الابتدا فاقتصر من الجملة علي الظرف وكثر استعماله فصار
اسم فعل بمعني خذ وعمل عمله وقوله من ادني مكان اي اصله خذه من ادني
مكان واقربه ثم عم لكل اخذ كما صرح به النحاة فلا منافات بينهما وقوله
ثم استعير للرتب الي اخره الضمير راجع لدون في اول كلامه لا لما قبله وفي
الكشاف معني دون ادني مكان من الشي ومنه الشي الدون وهو الدني
الحقير ثم قال يقال هذا دون ذاك اذا كان احط منه قليلا فاستعير
للتفاوت في الاحوال والرتب فقيل زيد دون عمرو في الشرف والعلم
ودونك هذا اصله خذه من دونك فاختصر واتسع فيه فاستعمل
في كل تجاوز حد الي حد وتخطي حكم الي حكم قال قدس سره قوله ويقال
الي اخره بيان لاستعمال دون بمعني ادني فكان علي حقيقته الاصلية
وقيل هو اشارة الي استعماله في انحطاط محسوس لا يكون في ظرف كقصر
القامة فهذا اول توسع فيه ثم استعير للتفاوت في المراتب المعنوية
تشبيها بالمراتب الحسية وشاع استعماله فيها اكثر من استعماله في الاصل
ثم اتسع في هذا المستعار فاستعمل في كل تجاوز حد الي حد ولو بدون
تفاوت وانحطاط وهو في هذا المعني مجاز في المرتبة الثانية علي ما ذهبنا اليه
وفي المرتبة الثالثة علي هذا القول وبالجملة هو بهذا المعني قريب من
ان يكون بمعني غير كانه اداة استثنا انتهي وهذا زبدة ما في الكشاف
وشروحه ولا فرق بينه وبين كلام المصنف رحمه الله الا بتغيير يسير
في اللفظ دون المعني وقول الشريف وشاع استعماله الي اخره اشارة الي ان
المجاز المشهور ينزل منزلة الحقيقة حتي يبني عليه تجوز اخر بمرتبة
او مراتب كما قرره اهل المعاني والاستعارة هنا يجوز ان تكون اصطلاحية
ولغوية علي انه مجاز مرسل ثم انه في الكشاف قدم ذكر الدون بمعني الدني
والخسيس علي التجوز فيه والمصنف رحمه الله اخره وجعله مما استعير
للرتب فتوهم بعضهم انه نقض لما في الكشاف ولم يقنع به حتي قال
اذا تاملت تبين لك ان مراد المصنف في هذا المقام الاشارة الي ان ما
في الكشاف خبط وخلط في تقريره ولم يدر ان الذي خبط من انه

خالفه

خالفه لان العلامة قدمه لان النحاة واهل اللغة قالوا ان دون اذا كان
ظرفا لا يتصرف الا نادرا حتي ابطلوا قول الاخفش ان دون في قوله تعالى
ومنا دون ذلك مبتدا بانه تخريج للتنزيل علي ما هو مرجوح وهو غير
لائق وعلي الظرفية لا تدخله ال ومعناه حينئذ ادني مكان واذا كان
بمعني خسيس لم يستعمل قط ظرفا ويعرف باللام ويقطع عن الاضافة
كما في قوله اذا ما علا المرء رام العلا ويقنع بالدون من كان دونا قالوا
وليس لهذا فعل وقيل انه يقال دان يدون منه وبما ذكر علم ان ما في القاموس
من انه يقال هذا رجل من دون ولا يقال دون مخالف للنقل والسماع وان
من اعترض به لم يصب وكلامهم صريح في انه حقيقة بهذا المعني كما في الصحاح
والاساس فذكره معه لاشتراكهما في المادة وتناسبهما في المعني لا انه من
مجازه والمصنف رحمه الله لما راه مناسبا لتفاوت الرتب جعل منه
فيحتاج حينئذ الي ان يقال انه لما كثر استعماله صار حقيقة عرفية
فيه فالحق باسما الاجناس في تنكيره وتعريفه تنبيه وقع في الكشاف
في بعض المواضع تفسير دون بقوله فضلا ولم يتعرضوا له وفي كتاب
الموازنة لابي الحسين الامدي في شرح قول ابي تمام الود للقربي ولكن
عرفه للابعد الاوطان دون الاقرب هذا مما خطي فيه وقد قيل انه اراد
بقوله دون الاقرب فضلا عن الاقرب اي فكيف الاقرب وهذا وان
كان مذهبا للناس حيث يقولون ارضي بارمني بالقليل دون الكثير
واقنع بقرص من شعير دون ما سواه وهو صحيح معروف قلت هذا
فاسد لان معني دون في اللغة التقصير عن الغاية واما ما تاولوه
فهو معني بله وموضوعها دع ودون لا تتضمن هذا المعني ولا تؤديه
انتهي قوله اي لا يتجاوزوا الي اخره تفسير للاية بما يتبين منه
ان دون دالة علي تخطي حكم وهو ولاية المومنين الي اخره وهو ولاية
الكافرين وقد قيل ان تجاوز الله وتجاوز المومنين المراد به غير الله
وغير المومنين لكن لما كان في ذلك تجاوزها عما ينبغي انه غير بما يلزمه
عنه لسا تجاوز ولاية بفتح الواو وكسرها بمعني الموالاة والمصادقة
وتابلين في النظم باني اشارة الي انها ابتدائية كما سياتي ثم وامنه

بصيغة التصغير كما هو معروف هو امية بن ابي الصلت الشاعر
الجاهلي المشهور احد من وحد الله تعالى في زمن الفترة وترك الشرك
وهذا ابتدا شعر له وهو يا نفس ما لك دون الله من واق وما للسبح
بنات الدهر من راق وهو شاهد على كون دون تدل على تخطي حكم
لاخر ومعناه ما لك ان تجاوزت عن الله وحفظه من واق اي حافظ
يقيك ما يضرك وبنات الدهر مصايبه التي تحدث فيها كانه يلدها
كما قيل الليلة حبلى ليست تدري ما تلد وهي استعارة رايعة شايعة كما قال
بنات الزمان مصاباته ۰ وفيها الكريم شديد الثبات ۰
وكنا نهاشل دون طها ۰ ودفن البنات من المكرمات ۰
وقد شبهها بعد التشبيه بالبنات بالحيات على طريق الاستعارة المكنية
واثبت لها اللسع تخييلا وكذا الرقية على نهج قوله تعالى فاذاقها الله لباس
الجوع والخوف وهي في الذروة العليا من البلاغة واشار المصنف رحمه الله
بقوله غيره الى انها قرينة من ادوات الاستثنا كما ستراه وقد مرت
الاشارة اليها ايضا قوله ومن متعلقه بادعوا الى اخره فقد ذكر الشيخان
في تعلق من دون الله ستة اوجه ثلاثة على تعلق من بالشهدا وثلاثة
على تعلقها بادعوا وهي خمسة معنى كما سياتي وقد اختلفا في ترتيبها
فقدم الزمخشري تعلقه بالشهدا لتبادره بقربه وقيل علمانية من باب
الشهادة على معناها الحقيقي واخر ثالث الاول لجواز التعلق فيه بادعوا
غير منبسط بما بعده وما قبله ويقع في محزه وهذا ايضا داير على معنى
الشهيد من كونه بمعنى الحاضر والمعين والناظر او من يودي الشهادة
كما مر وسيتبين لك كل في محله والمصنف رحمه الله عكس ترتيب الكشاف
رعاية لتقديم ما هو اقرب واقوى عنده بحسب المعنى ولنبين لك هذه
الوجوه اولا مراعيا لترتيب الكشاف ثم ينزل كلام المصنف عليه فنقول
انهم قالوا ان الامر على الوجهين الاولين للتهكم وعلى الثالث والرابع للاستدراج
وعلى الاخيرين للتبكيت والتعجيز والظرف على الثاني لغو معمول لتشهد لكم
لانه يكفيه رايحة الفعل وعلى البواقي هو مستقر حال فعلى اول
ثلاثة التعلق بالشهدا معناه ادعوا الذين اتخذتم الهة من دون
الله

الله وزعمتم انهم يشهدون لكم بين يدي الله ودون بمعنى قدام كما في بيت
الاعشى وفي امرهم بالاستظهار بالجماد في معارضة المعجز تهكم الى الغاية
وعبر عن الاصنام بالشهدا ترشيحا للتهكم بتذكير معتقدهم في نفعهم
لهم بالشهادة اي هولاء عدتكم وملاذكم فادعوهم لهذه العظيمة النازلة
بكم وادعوا بمعنى احضروا كناية به او مجاز عن الاستظهار والاستعانة
قيل والمعنى استظهروا في معارضة القران وادعوا اصنامكم الذين تزعمون
انهم يشهدون يوم القيمة لا الله وبين يدي الله انكم على الحق وقال قدس
سره دون على الاول بمعنى التجاوز ظرف مستقر حال مما ذكر عليه
الشهدا اي الذين اتخذتموهم الهة متجاوزين الله في اتخاذها كذلك وزعمتم
انهم شهداوكم يوم القيمة ومن ابتداييه وما قيل من ان المعنى ادعوا اصنامكم
الى اخره بين الفساد يعني ما في شرح السعد مما سمعته انفا فاسد
وقد نوره الحفيد بان قوله لا الله في اكثر النسخ منصوب فهو معطوف
على اصنامكم وهو مفعول ادعوا فيلزمه تعلق من دون بادعوا والمدعى
خلافه ولذا قيل الصواب رفعه عطفا على فاعل يشهدون بغير تاكيد
للفاصل اي يشهدون كاينين في تجاوز الله ومن بمعنى في والكاين في
التجاوز متجاوز فالمعنى متجاوزين الله في حق الشهادة اي متباعدين
عنه في صفتها وهو بحسب المعنى استثنا منقطع من فاعل يشهدون
وهو ضمير الاصنام ولك ان تقول انه على النصب معطوف على اسم ان
فالمعنى انهم يشهدون منفردين عن الله اذ المراد بالتعلق التعلق المعنوي
لا الصناعي كما مر بقي انه قيل ان الله يشهد ايضا كالاصنام في زعمهم كما صرحوا
به والذي في الكشاف في تفسير الاية لا يفهم منها اصلا لانه من دون الله
متعلق بالشهدا الا بما ذكره في تاويله والجواب عن الاول انما عبر مع الله
تعد الفرد لا مطلقا ويقال انهم وان استشهدوا الله فهو لا يشهد لهم وما في
الكشاف بيان لما صدق عليه من الاصنام ومن دون الله من كلام القايل
لا من النظم وثالث الوجوه المتعلقة بالشهدا ما اشار اليه الزمخشري
بقوله ادعوا شهداكم من دون الله اي من دون اوليايه ومن غير المومنين
ليشهدوا لكم انكم اتيتم بمثله على ارخا العنان والايما الى ان شهداهم وهم

ماهم تابي بهم الانفة وتجمح الحمية عن الشهادة بما هو بين
الفساد لظهور بطلانه اي ادعوا روساكم يشهدون انكم اتيتم بمثل القران
متجاوزين اوليا الله المومنين فانهم لا يشهدون فمن دون الله حال من
الشهادة وعلى الاستثنا هو منفصل كما مر وقدر المضاف على هذا
للمقابلة فان اوليا الله في مقابلة اوليا الاصنام وهو استدراج لغاية
التبكيت اي تركنا الزامكم بشهدا الحق الى شهدايكم المعروفين بالذب
عنكم فانهم لا يشهدون لكم ايضا لان ظهور امر الاعجاز يابي اخفاه والظرف
مستقر ومن ابتدايية وعلى ما مر من كون دون بمعنى قدام هو مستعار
في معناه الحقيقي وهو ادنى مكان فقالوا من فيه تبعيضية كما سيجي
في سورة الاعراف قال الفاضل المحقق في شرحه هنا كلمة من
الداخلة على دون انما هي بمعنى في كما في ساير الظروف غير المتصرفة
وهي التي لا تكون الا منصوبة على الظرفية او مجرورة بمن خاصة
وقد تقال انها اذا تعلقت بادعوا لابتدا الغاية لان الدعا ابتدا من الله
واذا تعلق بالشهدا على معنى يشهدون بين يدي الله فللتبعيض كما سيجي
في تفسير قوله تعالى من بين ايديهم ومن خلفهم ان قولهم جلس بين يديه
وخلفه على معنى في لانه ظرف ومن بين يديه ومن خلفه للتبعيض
لان الفعل يقع في بعض الجهتين كما تقول جيته من الليل اي في بعض
الليل وظاهر كلام الدماميني في شرح التسهيل انها زايدة وهو مذهب
ابن مالك والجمهور على انها لابتدا الغاية ولم ينقل عن النحاة التبعيض
والظرفية ففيما ذكره نظر واما على الثلاثة الاخر التي تعلق فيها بادعوا
فاولها على ان المعنى تجاوزوا المومنين وادعوا روساكم ليشهدوا لكم
انكم اتيتم بمثله معنى وهم لا يشهدون وهذا هو الثالث الذي
اشار اليه في الكشاف بقوله ويجوز تعلقه بالدعا في هذا الوجه
الاخير وثانيها يجوز تعلق من دون الله بادعوا في الوجهين الاولين
بمعنى لا تدعوا الله وادعوا اصنامكم او ادعوا بين يدي الله
اصنامكم للاستظهار بهم في المعارضة اما على الثاني فلان الدعا
للاستظهار وانما هو في الدنيا لا بين يدي الله في الدنيا متروا ما على

الاول فقيل لانهم توهموا انهم لو دعوا الله لاعانهم فيحصل غرضهم من
المعارضة وهذا منقوض بالوجه السادس وقيل لان اخراج الله عن حكم
الدعا انما يصح اذا فسر الشهدا بما يتناوله كالحاضرين واما اذا فسر
ادعوا شهداكم من دون الله واريد بالشهدا الاصنام فلا اذ لا دخول
حينيذ الا ترى انك اذا قلت ادعوا من دون زيد العلما لم يصح الا اذا
كان زيد من العلما وهذا ممنوع بالوجه الثالث حيث اريد بالشهدا
اشرافهم وروسا وهم الذين لا يدخل فيهم اوليا الله كذا في شرح الفاضل
وقال قدس سره انما لم يجز تعلقه بالدعا في الاولين لفساد المعنى
فان دعا الاصنام لا يكون الا تهكما ولو قيل ادعوا الاصنام ولا تدعوا
الله ولا تستظهروا به فانه القادر عليه انقلب التهكم امتحانا اذ
لا دخل لاخراج الله عن الدعا في التهكم وكذا لا معنى لان يقال ادعوها
بين يدي الله في القصاد للاستظهار بها في المعارضة التي في الدنيا
ولم يجوز في التعلق بالشهادة كون الشهيد بمعنى الحاضر لانه لا معنى
لادعوا من يحضركم بين يدي الله ولانه تعالى والمومنون حاضرون
فلا يصح اخراجهم عن حكم الحضور والثاني على معنى ادعوا شهداكم
من الناس وصححوا دعواكم متجاوزين الله في الدعا غير مقتصرين
على قولكم الله يشهد ان مدعانا حق كما يقوله العاجز عن البينة
فالامر لبيان انقطاعهم وانهم لا متشبث لهم وهو حال من فاعل ادعوا
وان اعتبر الاستثنا فهو منقطع وثالثها على ان المعنى ادعوا كل
من يحضركم سوى الله القادر فالاستثنا متصل وهذا اخر
الستة وهو ارجحها وهو كقوله تعالى قل لين اجتمعت الانس
والجن الى اخره والامر للتعجيز والارشاد اقول هذا زبدة ما في
شبكة الانظار من مصايد اولي الانظار وفيه بحث من وجوه
الاول ان الشريف ادعى ان ما قاله التفتازاني بين الفساد ولا وجه
له كما سر سوا رفع الله او نصب على انه لو عطف على الاصنام ايضا لا فساد
فيه لما سمعته من ان التعلق معنوي وما عطف على الاصنام الشاهدة
بلا الثانية هو غير شاهد فيؤول المعنى الى تغييبا الشهدا بغير الله

واي فساد فيه ولو جعلت لا بمعنى غير صح ايضا الثاني ان قوله
الحفيدان الاصنام بزعمهم تشهد ايضا لا وجه له لان ما ذكر تهكم بهم
ولذا اخرج الله من شهدائهم لالانهم لا يزعمونه بل لانه لا مساس له بالمقام
وقوله ان ما في الكشاف لا يناسب الاية ليس بشي وانما خفي عليه لانه فسر
الشهدا بما اتخذوه الهة من دون الله وليس في اللفظ ما يدل عليه
نورد عليه ما توهمه حتى احتاج في دفعه لما تكلف ووجهه انهم انما
عبدوا الالهة لانها تقربهم وتقربيهم الى الله انما يكون في الاخرة
اما تزكيتهم عنده وهو عين شهادة انهم على الحق ورجا العفو عنهم
وهم لا يعترفون بانهم عصاة فلزم من عبادة الهتهم التقريب ومن
التقريب التزكية وهذا تفسير له بلازم معناه وبيان للتعلق الجارية
باعتباره فقوله يشهد الى اخره جملة مفسرة للشهادة وهذا ما ينبغي
التفطن له فانه في غاية اللطف والدقة الثالث المراد بالشهدا على الثالث
عصبة الجاثون لحمى ضلالهم لانهم من شانهم الشهادة لهم وترويج
اباطيلهم فجعل ما بالقوة بمنزلة ما هو بالفعل وان كان ممتنعا استدراكا
وهو المراد بارخا العنان الرابع قوله قدس سره وفساد المعنى الى اخره
رد لما قاله الشارح المحقق الا ان قوله انما ذا قيل لهم ادعوا الاصنام
ولا تدعوا الله لا نقلب التهكم امتحانا غير مسلم لانه غاية تهكم وتجهيل اقوى
من ان يقال لهم استعينوا بالجماد ولا تلتفتوا لحضور رب العباد وهو ظلمات
بعضها فوق بعض وقد اطلنا الكلام لان اكثر ما قيل ليس فيه شفا للصدور
وان كان هذا ايضا نفثة مصدور **قوله** والمعنى ادعوا الى المعارضة
الى اخره هذا اخر الوجوه في الكشاف وهو ارجحها وكذا قدمها المصنف
رحمه الله وهو موافق معنى لقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس
والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم
لبعض ظهيرا وعلى هذا الشهدا جمع شهيد بمعنى حاضر وقوله ادعوهم
الى اخره هو الوجه الثاني والتشهيد فيه بمعنى الناصر والمعنى ومن
المتعلقة بادعوا فيها ابتدائية واحضارهم للاستعانة بهم في المعارضة
بان يشاركوهم في الاتيان بمثله على زعمهم وقال رجوتم دون اعانتهم
لان

لان اعانة شهدائهم انما هي بحسب رجائهم وزعمهم والامر للتعجيز والارشاد
وهو المناسب لمقام التحدي فلذا كان ارجح ومن دون الله بمعنى متجاوزين
الله فهو بمعنى غير الاستثنائية كما سر تحقيقه وقوله من انفسكم الى اخره
بيان لقوله من حضركم او رجوتم وقيل انه على البدل وغير الله منصوب
على الاستثناء من من الموصولة وعلى كل حال فهو متعلق بادعوا ومعنى وما
قيل من ان ما ذكره المصنف رحمه الله يدل على تعلق الجار بالشهدا وهو مناف
لمدعاه الا ان يقال انه بيان لحاصل المعنى غني عن الرد ولم يذكر المصنف
رحمه الله الملك واقتصر على قوله من الانس والجن كم متابعة لما صرح به
في النظم كما سمعته ولانه معصوم لا يفعل غير ما يومر فلا يتوهم منه ذلك
حتى يصرح به فلا حاجة الى ان يقال المراد بالجن كل مستور عن الحس فيدخل
فيه الملك كما قيل والحق انه تعجيز للملك ايضا كما صرحوا به واما قول المصنف
رحمه الله تعالى في تفسير قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن لعله
لم يذكر الملائكة لان اتيانهم بمثله لا يخرجه عن كونه معجزا فقد رده في
الفرائد وسياتي تفصيله ثمت **قوله** فانه لا يقدر على ان ياتي
بمثله الا الله علة وسببه مبين لكون المعنى ما ذكر وانهم وا عوانهم
لا محالة عاجزون عنه وضميرانه للشان فتامل **قوله** ادفا دعوا
من دون الله شهدا هذا هو الوجه الثالث في كلام المصنف رحمه الله
وتعلقه بادعوا ومن فيه ابتدائية وقد مر بيان الظرفية والشهيد
فيه بمعنى مقيم الشهادة المعروفة والمعنى ادعوا من فصحائكم
ورؤسائكم من يشهد لكم بان ما اتيتم به مماثله ولا تدعوا الله للشهادة
بان تقولوا الله شاهد وعالم بانه مثله فانه علامة العجز والانقطاع
عن اقامة البينة والمعنى ادعوا الله للشهادة لكن استشهاد غير الله
بالمعنى الحقيقي واستشهاده بقولهم الله شهيد فدعوتهم للاستشهاد
لا للاستظهار والمقصود بيان انهم لم يبق لهم متشبث اصلا وضمير
انه للشان وبما قررناه عرفت ان ما قيل هنا من انه لا يبعد في هذا
الاحتمال ايضا ان يكون من دون الله بتقدير من دون اوليائه لا وجه له
فنا والمبهوت المتحير المدهوش لانقطاعه والديدن العادة كالديدان

وفي شرح ديوان المتنبي للواحدي الديون العادة ورواه الخوارزمي بكسر
الدال الاولى كانه اراد انه معرب ديدن وليس في كلامهم فيعل بكسر
الفا انتهى قوله او شهدايكم الذين اتخذتموهم من دون الله اوليا
او الهة الى اخره هذا اول الوجوه في الكشاف وهو الرابع هنا وشهدايكم بجرور
في النسخ ولذا رسمت همزته بصورة اليا فهو معطوف على ادعوا في قوله
فادعوا يعني ان من متعلقه بشهدايكم وما بعده هو الخامس وهو ثاني
الوجوه في الكشاف وقد مر تحقيقه والفرق بينهما وحال الظرف فيهما
فلا حاجة لاعادته هنا وتفسير الشهدا بالالهة هنا وما عليه وتوجيهه
والامر للاستظهار تهكما والعامل الشهدا انفسه او ما دل عليه واطلاق
الشهدا على الالهة لزعمهم انها شهدا او شفعا لهم عند الله اذ والوهم
واتخذوهم الهة دون الله وقد وقع في النسخ اختلاف هنا ففي اكثرها
شهدايكم الذين اتخذوهم بالجر بدون با وفي بعضها اي الذين اتخذوهم
بزيادة اي التفسيرية بينهما وهو الصواب وعليه دون للتجاوز ظرف
مستقر حال عامله ما دل عليه شهدا وهو اتخذتموهم وفي بعضها او شهدايكم
الذين الى اخره بالجارة في اوله قيل وهو على الاول يحتمل عطفه على قوله
شهدا يشهدون وحينئذ يكون تعلق من بادعوا على حاله والتفاوت
باعتبار المشهود به وهو المماثلة في الاول وما زعموه فيما ينفعهم يوم
القيمة في الثاني ويحتمل ان يعطف على قوله ادعوا ويدل عليه النسخة
الثانية عنوان تعلق من بشهدايكم باعتبار تضمنه معنى الاتخاذ وتقدير
مفعوله اعني اوليا بعيد جدا اذ لا وجه لهذا التضمن الاسبق العلم
بانهم اتخذوا ما زعموا شهادته اوليا او الهة ولا يخفى عليك انه لا يكفي في انتقال
الذهن الى هذا المراد الا ان المصنف رحمه الله تبع الكشاف في هذا التوجيه
اقول لا يخفى ما فيه من العدول عن جادة الصواب اما ما قدمناه من
ان الصواب الاتيان باي التفسيرية فسقوطه ظاهر لان الذين
على النسخة الاخرى عطف بيان مفسر لما قبله فهو غني عن البيان
في شرح كلام الزمخشري وبهذا ظهر لك سقوط ما بعده لابتنائه على
غير اساس فمآل النسخ كلها الى معنى واحد كما لا يخفى قوله او الذين
يشهدون

يشهدون لكم الى اخره قد مر من بيانه ما يغني عن تحمل مؤنة التكرار فيه
وقوله من قول الاعشى الى اخره اي كون من دون بمعنى قدام من قبيل
ما اشتهر في كلام العرب كما في بيت الاعشى والاعشى شاعر مخضرم جاهلي
وهو افعل من العشا وهو نوع من ضعف البصر يمنع الرؤية ليلا واسمه
ميمون بن قيس بن جندل وهو من بكر وايل ادرك زمن النبي صلى الله
عليه وسلم ومدحه بقصيدة لكن سبقت شقوته فلم يات له وقصته
مشهورة والبيت المذكور من قصيدة له في ديوانه مدح بها رجلا يلقب بالمحلق
واسمه عبد الرحيم بن خيثم بن شداد داولها
ارقت وما هذا السهاد المؤرق • وما بي من سقم وما بي معشق • ومنها
تنازعها اليوم الطويل بعسه • مسابيح تشتق الحباب مروق •
وروعة بالطيب صفرا عندنا • لحس الندامى في يد الدرع مفتق •
وساق اذا نشنا كميتا مع عشي • وصهبا ازبادا اذا ما ترفرق •
تريك القذى من دونها وهي دونه • اذا ذاقها من ذاقها يتمطق •
وردي وهي نوقد د ذواتها بعد دونه ومن ذاقها والقذا بفتح القاف
والذال المعجمة مقصور شي قليل من تراب ونحوه يقع في العين او الشراب
ويرسب ويترك في الاناء او الكاس والتمطق تفعل من المطق وهو التذوق
والتصويت باللسان او بمص شفته من لذتها وقد فسر بكل منهما هنا وتريك
بضم التاء لغو فيد من الرؤية البصرية وفيه ضمير مؤنث مستتر يعود
للصهبا وهي الخمر في البيت الذي قبله كما سمعته انشاده وهكذا فسر في شرح
ديوانه وما في شرح الشريف هنا تبعا لغيره من الشراح من انه يصف
الزجاجة بغاية الصفا وانها تريك القذا قدامها والحال انها قدام القذا
والضمير في ذاقها باعتبار ما فيها على قياس قولك شربت كاسا والاول
باعتبار نفسها حذو ابيه حذو الكشف وهو تبع الازهري في قوله لا يريد
ان هنالك قذا وانما يريد ان يصف صفا الزجاجة ويبالغ فيه وعليه
ففيه تجوز واستخدام لطيف لكن ياباه انه لم يسبق للزجاجة ذكر في هذا الشعر
وانما الضمير فيهما للصهبا بمعنى الخمر وهو وصف لها ايضا بغاية الرقة
والصفا كان ما تحتها فوقها وما خلفها قدامها والتبكيت التقريع والغلبة

بالحجة وتريب منه ما قيل انه الاسكات والتهكم الاستهزا وهو المراد
وله معان اخر وهو في قول الحماسي ٭ سرى الليلة الظلما لم تتهكم
بمعنى لم تحطى والتهكم في غير هذا التندم وقيل معنى لم تتهكم لم تتميز
عليهم والتهكم التكذيب على ما فصل في شروح الحماسة وقد مر بيان
ماهنا فتذكر قوله ومن دون الله الى اخره بتقدير مضاف
لمقابل اوليا الاصنام كما يقابل الله اصنامهم والامر كما مر لارخا العنان
والاستدراج الى غاية التبكيت اي تركنا الزامكم بشهدا الا يميلون
لاحد الجانبين كما هو العادة واكتفينا بشهدائكم المعروفين بمعاونتكم
من الفصحا والروسا فان شهدوا لكم قبلنا شهادتهم مع انهم لا يعقلون
ما يشهد العقل بخلافه لبلوغ امر الاعجاز الى حد لا يخفى فالشهدا بمعنى
الروسا وهو ناظر لتفسيره بالامام والظرف حاله معلوم والوجوه مستعار
من الجارحة للروسا والشاهد جمع مشهد وهو المجلس الذي يشهده الناس
ويحضره الكبار وقيل ولما لم يقم قرينة على هذا التقدير ولا ضرورة فيه
ضعفه المصنف رحمه الله وقيل لانه يوذن بعدم شمول التحدي لاوليك
الروسا وليس بشي وقد قيل ان تخصيص التمريض بهذا الوجه مع ظهور
ضعف غيره من الوجوه لا وجه له وهذا الوجه مشترك بين التعلق
بادعوا وبالشهدا عند الزمخشري وبما قصصناه عرفت استيفا المصنف
لجميع الوجوه وان قيل انه ترك سادسها فتنبه قوله انه من كلام
البشر الى اخره اي في انه والجار يطرد تقديره مع ان وان كما لا يخفى
اي كنتم صادقين في انه من كلام البشر او في انكم تقدرون على معارضته
فافعلوا او فاتوا بمقدار اقصر سورة منه وهذا معنى قوله ان جواب
ان الشرطية محذوف لدلالة ما قبله عليه وهو جواب الشرط
الاول وليس الجواب المقدم جوابا لهما ولا متنازعا فيه كما لا يخفى وذكر
التنازع هنا لغو من القول فان قلت لم يذكر فيما سبق ادعاؤهم لانه
في كلام البشر بل ارتيابهم وتبكيتهم فيه والشك من قبيل التصور
الذي لا يجري فيه صدق وكذب بله شك والقول بان المراد ان كنتم صادقين
في احتمال كونه من كلام البشر لا يدفع السوال لان الاحتمال شك حاقيه

من التكلف

التكلف وكذا ما قيل من انهم كانوا منكرين لانه من كلام الله لكن نزل
انكارهم منزلة الشك لانه لا مستند له فلذا صدر بكلمة الشك وكذا القول
بانهم عالمون بانه كلام الله لكنهم يظهرون الريب فقيل لهم ان كنتم صادقين
في دعويكم فاتوا بما يصلح للريب كاقصر سورة قلت المراد من النظم الكريم
والله اعلم الرقي في الزام الحجة وتوضيح المحجة فالمعنى ان ارتبتم فاتوا
بنظيره ليزول ريبكم ويظهر لكم انكم اصبتم فيما خطر على بالكم وحينيذ
فان صدقت مقالتكم في انه مفترى فاظهروها ولا تخافوا فان قلت
لم لم يقل فان ارتبتم وهو اظهر واخصر قلت عدل عنه لابلغيته
بدلالته على تمكنهم وانغماسهم فيه وما قيل من ان تقدير الجواب
كلام نحوي لا يرضاه اهل المعاني وقد جعلوا نحو قوله ٭
كانك كالليل الذي هو مدركي ٭ وان خلت ان المنتاى عنك واسع
من المساواة كلام واه وغفلة عن ان الممنوع تقديرها به ان الوصلية
وهي لا تكون بدون واو ولان الجواب بعينه فيما ذكر تقدم فلا يحتاج
لجواب وما هنا ليس كذلك قوله والصدق الاخبار المطابق
اي الصدق الواقع صفة للمتكلم وفي الصدق والكذب مطلقا ثلاثة
مذاهب مشهورة كما بين في كتب المعاني وثبوت الواسطة بينهما وعدمه
المبني على الخلاف فالظاهر واصحها انه مطابقة الواقع وهو نفس
الامر وقد يعبر عنه بالخارج وان كان قد يخص بالمحسوس فالمراد
بقوله الاخبار المطابق للمخبر عنه في الواقع وتركه لظهوره
قوله وقيل مع اعتقاد المخبر على زنة اسم الفاعل اي الصدق
يتحقق بمطابقة الواقع واعتقاد المخبر انه مطابق له اعتقادا
ناشيا عن دلالة يقينية او عن امارة ظنية بنا على ان الاعتقاد
يطلق على ما يشمل العلم والظن الراجح ويحتمل انه بيان لطريق
الاطلاع على اعتقاده الخفي فاعتباره في الصدق باعتبار ما يظهر
من حاله بالوجه المذكور والظاهر ان هذا مذهب الجاحظ الا انه
يرد على المصنف ان الاستدلال بالاية المذكورة انما هو لمذهب النظام
كما في المفتاح وغيره من كتب المعاني لقوله بانه المطابق للاعتقاد

فقط فانه تعالى كذبهم لعدم مطابقة كلامهم لاعتقادهم وان طابق الواقع وفي شرح التلخيص لابن السبكي ان ابن الحاجب رحمه الله جعل هذه الاية دليلا للجاحظ وتبعه المصنف لانها تصلح له ولذا قيل انه اتجه على السكاكي انه يجوز ان يكون التكذيب لان الصدق مطابقة الواقع مع الاعتقاد وانه لا وجه لترك المصنف التعرض لمذهب النظام مع انه اقرب الى الحق لانه لم يبطل فيه انحصار الخبر في الصادق الكاذب وقال بعض الفضلا مبني ما ذكره المصنف على ان مطابقة الواقع معتبرة في مفهوم الصدق بلا نزاع لكثرة الادلة عليه فلما كذب الله المنافقين علم انه اعتبر معها شي اخر وهو مطابقة الاعتقاد فتامل وقال الراغب الصدق والكذب اصلهما في القول ماضيا كان او مستقبلا وعدا كان او غيره ولا يكونان بالقصد الاول في القول الا في الخبر دون غيره من اصناف الكلام ولذا قال تعالى ومن اصدق من الله حديثا وقوله انه كان صادق الوعد وقد يكونان بالعرض في غيره كالاستفهام لان في ضمنه خبرا والصدق مطابقة القول الضمير والمخبر عنه معا ومتى انخرم شرط من ذلك لم يكن صدقا بل اما الا يوصف بالصدق واما ان يوصف تارة بالصدق وتارة بالكذب على طريقين مختلفين كقول الكافر من غير اعتقاد نشهد رسول الله فان هذا يصح ان يقال صدق لكون المخبر عنه كذلك ويصح ان يقال كذب لمخالفته قوله لضميره وللوجه الثاني اكذب الله المنافقين حيث قالوا انك لرسول الله فقال والله يشهد ان المنافقين لكاذبون انتهى [illegible] ورد بحرف التكذيب الى اخره قد ترجع سمعك فيما مضى ان الشهادة وقولك اشهد بكذا هل هو انشا متضمن للاخبار او خبر صرف وقول المصنف رحمه الله ان الشهادة اخبار ظاهر في الثاني والجمهور وان رجحوا انها انشا قالوا ان المشهود به خبر ولذا قيل في قوله تعالى والله يشهد ان الكذب راجع للمشهود به في زعمهم وصرفه تحويله بالعدول عن الظاهر من تعلقه بقوله انك لرسول الله الى جعله متعلقا بما تضمنه نشهد من دعوى العلم

وليس

وليس كذلك في الواقع فينطبق على مذهب الجمهور وفي المطول ما قيل من انه راجع الى قوله نشهد لانه خبر غير مطابق للواقع ليس بشي لانا لا نسلم انه خبر بل انشا وقيل عليه انه يتضمن الاخبار وان كان انشا لكن المحقق قصد رد من جعل التكذيب راجعا الى صريح مدلول نشهد بزعم انه خبر فان قلت قوله تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم يدل على ان شهادتهم كانت اخبارا عن علم قلت العلم المعتبر في الايمان مشروط كما قيل بالرضى والتسليم وهم لا يقصدون بقولهم نشهد ذلك لانه الذي ينجيهم لا التصديق الخالي عنه ولا يخفى عليك ان قول المصنف ما كانوا عالمين باي نحا ذكر من الجواب فينبغي دفعه بطريق اخر فان قلت اذا كان الكذب في تسمية الاخبار الخالي عن الاعتقاد شهادة لانها في اللغة ما يكون عن علم واعتقاد يكون غلطا كقولك خذا الثوب مكان خذ الكتاب لا كذبا اذ الكذب راجع لما تضمنه من الخبر وهو مواطاة ما نطقوا به لما في قلوبهم قلت هذا وان توهمه بعضهم لا وجه له فان الشهادة تدل على العلم والتحقق سوا كان بطريق الوضع او دلالة الفحوى وسوا كان خبرا صريحا او انشا يلزمه خبر اخر فاذا لم يكن كذلك كان كذبا والتكذيب راجع لمدلوله فجعله غلطا غلط ثم انه قيل على المصنف ان كلامه ظاهر في تقرير مذهب الجاحظ في اعتبار المطابقتين وما استدل به عليه هو دليل النظام على انه مطابقة الاعتقاد فقط الا انه لم يرد مورده بل اراد الرد على الراغب حيث اختار ما يشبه مذهب الجاحظ واستدل عليه بدليل النظام فرده بما رد به الجمهور على النظام فانه قال اما الصدق فانه يحد بمطابقة الخبر المخبر عنه لكن حقيقته وتمامه انه يتحقق فيه ثلاثة اشيا وجود المخبر عنه على ما اخبر عنه واعتقاد المخبر فيه ذلك عن دلالة او امارة وحصول عبارة مطابقة لهما فمتى حصل ذلك وصف بالصدق المطلق ومتى ارتفع ثلاثتها وصف بالكذب المطلق ومتى حصلا اللفظ والمخبر عنه والاعتقاد

بخلاف انه صح ان يوصف بالكذب الا تراه تعالى كذب المنافقين في اخبار
انك لرسول الله لما كان اعتقادهم غير مطابق لقولهم فاذا قال
من اعتقد ان زيدا في الدار زيد في الدار ولم يكن فيها صح ان يقال
صدق اعتقاده او كذب الا ان كلامه مناد على انه يعتبر في الصدق
مطابقة الواقع كالجمهور وانما يعتبر المطابقتين في الكامل بحيث
لا يشوبه كذب بوجه ما وظاهر انه اذا انتفى الاعتقاد لا يكون
كذلك فيجوز ان يتصف بالكذب بحسب الاعتقاد لانه غير مطابق
للواقع وقد اعترف بهذا الجمهور في جواب النظام كما في التلخيص
وشروحه فمراد الراغب بايراده الاية ذكر شاهد على ان الكلام
يوصف بالكذب باعتبار ان اعتقاد المخبر انه غير مطابق للواقع
لا الاستدلال على ان مطابقة الاعتقاد معتبرة في اصل الصدق
كمطابقة الواقع فظهر ان الرد في قول المصنف ورد الى خبر غير واقع
موقعه لانه انما هو رد للنظام لا للراغب فتدبر واخرج راسك من
ربقة التقليد وتمسك بعروة الانصاف والراي السديد واقول
ما اطال فيه من التصنيف مع انه ظاهر التكلف غير صحيح في نفسه
وما نقله من تفسير الراغب مسطور في غيره من كتبه وقد
نقلناه بلفظه في المفردات ليتم تنوير البيان فنقول المذاهب
الثلاثة مشهورة فلا افادة في الاعادة والذي نقله عن الراغب
من الامور الثلاثة المعتبرة فيه ترجع الى مطابقة الواقع والاعتقاد
كما نقلناه لك فان الامر الثالث وهو مطابقة العبارة لا يزيد
في المطابق بالفتح شيا وانما فيه تغاير المطابق والمطابق كما لا يخفى
فمذهب الراغب بعينه مذهب الجاحظ من غير فرق فيرد عليه
ما يرد عليه من غير شبهة وليس مذهبه رابعا كما توهمه الا انه
لما صرح باعتبار الامرين كالجاحظ ان اراد اعتبارهما في حقيقته
فما بعده من اطلاق الصدق على ما فيه احدهما تجوز وان اراد اعتبارهما
في كماله فاطلاق الاخر حقيقة وكلامه كالتوفيق بين المذاهب
والظاهر هو الاول ولو سلم انه مذهب اخر فالمصنف لم يعرض

له فكيف يذكر في كلامه الرد عليه من غير دليل ولا قرينة ومثله تعمية
والغاز لا اختصار وايجاز فاعرفه قوله لما بين لهم ما يتعرفون
به الى اخره في الكشاف لما ارشدهم الى الجهة التي منها يتعرفون امر النبي
صلى الله عليه وسلم وما جاء به حتى يعثروا على حقيقته وسره
وامتياز حقه من باطله قال لهم فاذا لم تعارضوه ولم يتسهل لكم
ما تبغون وبان لكم انه معجوز عنه فقد صرح الحق عن محضه ووجب
التصديق فامنوا وخافوا العذاب المعد لمن كذب انتهى وهو تفسير
لهذه الاية اجمالا على وجه يتبين به ارتباطها بما قبلها وتفريعها
عليها والى ذلك اشار المصنف ايضا مع تغيير ما في التعبير لمعنى
اختاره فما يعرفون به هو والجهة اي الطريقة التي منها التعرف
واحد ويتعرفون اما بمعنى يعرفون معرفة قوية لان صيغة
التفعيل تكون للمبالغة لزيادة البنية كما صرحوا به او المراد
ما يتطلبون معرفته والوصول اليه وعلى هذا اقتصر شراح
الكشاف لان صيغة التفعيل تاتي للطلب الحثيث نحو تعجل
الشي اذا طلب عجلته كاستعجله ومنه ما في الحديث ليس منا
من لم يتغن بالقران عند بعضهم اي ليستغن به ويطلب
الغنا كما ذكره النحاة في معاني ابنية الافعال وقوله وما جاء به
في محل نصب او جر لصحة عطفه على امر وعلى الرسول فان عطف
على الرسول فهو من قبيل اعجبني زيد وكرمه وامر الرسول
وان كان عاما لكل ما جاء به ولغيره من اموره فالمقصود منه هنا
ما جاء به لانه المناسب لما قبله مع ما فيه من البلاغة ولذا اختاره
شراح الكشاف فان عطف على الامر واريد به صدقه في مدعاه
واريد بما جاء به القران الذي ليس من جنس كلام البشر فليس منه
لا قصد من الفرق بين الامرين الا ان الاول ارجح رواية ودراية
لما عرفته فلا وجه لمن لم يرض به الا امتثال خالف تعرف قوله
يتميز لهم الحق عن الباطل احسن من قوله في الكشاف امتياز حقه
من باطله لايهام الاضافة ان في امره باطلا وان كانوا اولوه

بكونه حقا عن كونه باطلا والمراد بباطله ما هو باطل على زعم الكفرة
والرسول في كلامه انسب من النبي ايضا ومعنى الفذلكة كلام اجمالي
يترتب من النتيجة ويضاهيها من قولهم فذلك يكون كذا وهو
اشارة الى توجيه الثاني النظم ووقوعها موقع تفريع النتيجة وحاصل
المعنى على تفصيله وما يقتضيه وهو مما نور به ما في الكشاف واجاد
فيه وقوله عجزتم جميعا اشارة الى لعموم المستفاد من خطاب المشافهة
كما مر واما ذكر الشهدا فلا مدخل له بل هو بالتخصيص انسب فلا وجه
لذكره وقوله يساويه او يدانيه اي يقاربه في البلاغة والاسلوب
والمساواة وان كانت بحسب الاصل في الكمية فالمراد بها المشابهة
التامة بقرينة مقابلة وما ذكرا نشارة لتعميم المماثلة وانه
لا يشترط فيها المساواة وقد صرح الراغب بعموم المثل لجميع وجوه
الشبه القريبة والبعيدة وقيل المداناة من خاف اللفظ وصركه
لان المشبه به يكون اقوى في وجه الشبه واما تعليق الانتفا بعدم
الاتيان بما يساويه فلا يستفاد منه بل ينافي التعليق بالعجز
عن الاتيان بما يدانيه وليس بشي لما عرفته قوله ظهر انه معجز
والتصديق به الخ يعرف امر الرسول صلى الله عليه وسلم من النتيجة
الدال الدال عليه قوله فاتوا الخ والفذلكة من قوله فان لم تفعلوا الى اخره
وهذا اشارة الى ان جزا الشرط بحسب الظاهر وهو قوله فاتقوا
الى اخره كناية عما يلزمه من ظهور اعجازه والزامهم الحجة الموجبة للايمان
به وبما جاء به كما سيصرح به عقبه ولا تقدير في الكلام عند الشيخين
خلافا لمن فهم من كلام المصنف رحمه الله تقديره للجزا جملة
خبرية والزمخشري تقديره جملة انشائية لاختلافهم في وقوع الانشا
جزا فمنهم من اوجب تاويله بما اول به خبر المبتدا ومنهم من لم
يوجبه لعدم الحمل المقتضي له فلما لم يكن هذه الانشائية في موضع
الجزا حقيقة لانتفا الارتباط انفتح باب التقدير فقدر المصنف
ما يصلح للجزائية اتفاقا وجعل المذكور لازما له مترتبا عليه كما اشار
اليه بقوله فامنوا الى اخره وليس قوله ظهر من تتمة الشرط بعدم

عطف

عطفه ولابد لا من قوله عجزتم والجزا فامنوا وقوله فاتقوا متنزل منزلة
وقال قدس سره قول الزمخشري قال لهم الخ بيان لمال المعنى
وتنبيه على ان فاتقوا النار كناية عن التصديق وترك العناد وقد
توهم انه مراده انه تعالى رتب على ذلك الارشاد تكميلا له شرطيتين
احديها محذوفة الجزا والاخرى محذوفة الشرط فقوله فاذا لم تعارضوا
الى اخره معنى قوله فان لم تفعلوا وقوله فقد صرح الخ جواب لهذا
الشرط المحذوف وقوله فامنوا معنى قوله فاتقوا وهو جزاء
لشرط مقدر اي اذا صرح عن محضه فامنوا وليس بشي لان فاتقوا
جواب فان لم الخ وقوله فاذا لم تعارضوه ايما الى ان ان وقعت موقع
اذا وانها للاستمرار دون مجرد الاستقبال كما يجي واذا جعلت قوله
فقد صرح الحق عن محضه الى اخره هو الجزا كان ماله الى ما قال المصنف
وسياتي له تتمة عن قريب قوله فعبر عن الاتيان المكيف
الخ اي كان الظاهر ان يقال فان لم تاتوا بسورة من مثله فعبر عن
الفعل الخاص وهو الاتيان المقيد بسورة من مثله بالفعل المطلق
عن المتعلق العام بحسب الظاهر لله يجازا ايجاز المفعر حيث اوقع
الفعل وحده موقع الاتيان المقيد بسورة من مثله وهو موديك
لمعناه لانه المراد منه والفعل كما قاله الراغب اعم من ساير اخواته
من الصنع والابداع والاحداث كما فصله والمكيف اسم مفعول
من الكيفية التي هي احد الاعراض المعروفة وفسرها في المصباح
بالهيئة والصفة وهي لفظة مولدة من كيف الاستفهامية كالكمية
من كم فان قلت ليس المراد بالفعل المنفي في لم تفعلوا مطلق الفعل
بل الاتيان المقيد بقرينة السياق والسياق فلو قال فان لم تاتوا
الخ فهم المراد قلت فيما عبر به ايجاز وكناية ابلغ من التصريح واخصر
مع ايهام نفي الاتيان بالمثل وما يدانيه وغيره باعتبار ظاهره وان لم
يكن مرادا قوله ونزل لازم الجزا منزلته الى اخره هذا صريح
فيما قدمناه من عدم التقدير على كل تقدير والمراد انه ترتب وجوب
الايمان وترك العناد على عجزهم بعد الاجتهاد التام واتقا النار

لازم له وهو دفع لما يتوهم من ان انتفا النار لازم وواجب مطلقا من غير
توقف على هذا الشرط فما معنى تعليقه بانتفاء تلك الاتيان او ان الشرط
سبب للجزا وملزوم له وليس عدم الاتيان بما ذكر سببا للاتقاء ملزوما
له فكيف وقع جزا له فاجاب بانه كناية عن ظهور اعجازه المقتضي للتصديق
والايمان به او عن الايمان نفسه وقيل انه جعل في الكشاف الاتقا عن
النار كناية عن ترك العناد والمصنف جعله كناية عن الايمان وكلام
حسن الا انه في الكشاف جعل ترك العناد نتيجة للاتقا عن النار
فاتجه عليه انه ليس ذكر الملزوم وارادة اللازم كناية بل العكس وان
اجيب عنه بما فصلوه وفيه بحث **قوله** ايجاز عدل عما في الكشاف
من قوله والفايدة فيه انه جار مجرى الكناية التي تعطيك اختصارا
ووجازة يغنيك عن طول المكنى عنه الا ترى ان الرجل يقول ضربت
زيدا في موضع كذا وشتمته وتكلمت به وبعدة تيفيات وافعال تقول
له بيس ما فعلت ولو ذكرت ما اثبته عنه لطال عليك الخ وقد
اختلفوا كما قاله قدس سره في معنى جريانه مجرى الكناية فقيل اراد
بالكناية الضمير المبني على الاختصار ودفع التكرار لكنه مختص بالاسما
وهنا عبر عن فعل مخصوص بالفعل للاختصار ودفع التكرار
فهو في الافعال بمنزلة الضمير في الاسماء وقيل اراد بالكناية ما يقابل
المجاز لاطلاق اللازم من الفعل وارادة ملزومه وهو الاتيان بالسورة
الا انه حينئذ كناية لاجارية مجراها واعتذر له بان الملازمة ليست
متساوية لان الفعل اعم مطلقا وحصولا لا انتقال منه بمعونة المقام
فلذا جرى مجراها وفيه انه لا يقدح في كونه كناية حقيقة كما اذا جعل الفعل
مطلقا كناية عنه مقيدا بفعل مخصوص وقوله يغنيك عن طول المكنى
عنه يويد الاول اذ ليس مبنى هذه الكناية على الوجازة الا ان
يقال المراد بها المعنيات معا وقد قيل يجوز ان يحذف متعلق الاتيان
او يجعل هو مطلقا كناية عنه مقيدا بما تعلق به فلا استطالة فيه فدفع
الاول بان ايجاز القصر ابلغ والثاني بان الاحتراز عن التكرار اولى
لان ما ذكره اخصر واظهر مما تكلفوه وقالوه **قوله** الكناية

في مصطلح البيان غير خفية وعند النحاة واهل اللغة كما فصله نجم
الايمة الرضي في المبنيات هي ان يعبر عن شي معين لفظا كان او
معنى بلفظ غير صريح في الدلالة عليه اما للابهام على سامع كجاني
فلان وانت تريد زيدا وكنيت وديت وكذا وكذا او الساعة المعبر
عنه كهي للفرح او لاختصار كالضماير ولنوع من الفصاحة
ككثير الرماد للمضاف والمكنى عنه يكون لفظا بحروفه او مرادا به
معناه كقوله كان فعلة لم تملا بواكيها والفاظ الاوزان اذا عرفت
هذا ففيما ذكره الشريف تبعا لغيره هنا نظر لان الكناية لا تختص
بالضماير عند احد فالحمل عليها غير ظاهر والتساوي في اللزوم بان يكون
اللازم لازما مساويا لم يشترطه احد وكان قوله لا يقدح الخ اشارة
لهذا وفيما ايد به الاول نظر ايضا لان الاختصار غير مشروط
في الكناية اللغوية كالاصطلاحية وادعا الاكثرية غير مسلم والقول
بانه قد يكون كذلك لا يجدي نفعا لاستوايهما فيه فقولك فلان
ليس باطول من زيد وكذا نا وبعض الكنايات الاصطلاحية
ايجاز كما صرحوا به والجواب بان المراد المعنيان معا فيه استعمال المشترك
في معنييه وهو في الاصطلاحين ابعد فالاولى ان يقال اراد الاعم
الذي اصطلح عليه اهل العربية كما سمعته انفا من شموله للكناية
البيانية **قوله** تقرير للمكنى عنه بيان لوجه سلوك الكناية وانها
اختيرت هنا لامور كتقرير المعنى اي تثبيته وتبيينه لانه كاثبات
الشي ببينة لما بينهما من التلازم والتهويل وهو التفخيم مع الانذار
والتخويف لانه ان اثبت اتقا النار ترك العناد فقد اقيم العناد
مقام النار كما في قوله تعالى فما اصبرهم على النار لان معناه ما اكثر
عصيانهم وهو من ابلغ الكلام كما قاله المرزوقي رحمه الله وفيه
تصريح بالوعيد وانهم يستحقون النار ويعاقبون بها الزمهم
مع ما فيه من الايجاز فان الجزا الحقيقي كما قاله تقديره ظهر
انه معجز وان التصديق به واجب فامنوا به اطول من قوله
اتقوا النار لان الصفة لا دخل لها في الجزا والكناية كما لا يخفى

وقيل الايجاز من ترك ذكر العناد واقامة النار مقامه فان اصل المعنى
فاتقوا العناد الذي مصير امره عذاب النار وقيل ان قوله مع الايجاز
قيد للاخبار للمجموع وهو رد لما في الكشاف حيث جعل الايجاز وجها
مستقلا وهو لا يصح لانه ان لم يوجد بان الوسايط التي هي مصحح لما في
ارتباط الجزا بالشرط مراده بحسب المعنى وان لم يقدر في العبارة ورد
عليه انه لو قيل فاتركوا العناد كانت تلك الوسايط مرادة ايضا
فلا ايجاز بحسب الكناية الا ان يوجه بما قيل من انه اريد بهذا الكلام
مجموع المعنيين من اتقاء النار وترك العناد معا فيكون مؤخرا
ويسمى الايجاز كالكناية اريد بها معنياها جميعا اقول هذا برمته
ماخوذ من شرح الكشاف الشريفي وقد عرفت انه لا يجري في كلام
المصنف رحمه الله لانه لا يوافقه فيما قدره جزا وجوابا كما مر ولو انه
لم يكن لذكره وجه ايضا سوا كان مستقلا او بطريق التبعية وللمعية
والعجب من هذا القايل انه ذكر هذا بعينه في شرح قوله معجز فاسرع
ما انسى ما قدمه بين يديه وما بالعهد من قدم وقد عرفت ايضا
انه يرد على الزمخشري انه اذا كان ترك العناد لازما كان اطلاق
الاتقاء عليه تعبيرا بالملزوم عن اللازم فيكون مجازا لا كناية
ولذا عدل عنه المصنف رحمه الله وان كان غير مسلم كما فصله قدس
سره وسياتي تحقيقه قوله وصدر الشرطية بان الخ اي هذه
الجملة الشرطية جاءت على خلاف الظاهر ومقتضى الحال كما اشار
اليه بقوله والحال اي وظاهر الحال المناسب للمقام والسياق وكون
ان الموضوعة للشرط تفيد الشك واذا الظرفية المضمنة معنى
الشرط تقتضي الجزم والقطع مما اتفقوا عليه فاذا اخرج كلامهما
عن مقتضاه فلا بد له من وجه والمراد بالوجوب في كلام المصنف
الجزم والقطع فهو بالمعنى اللغوي وفي المصباح وجب الحق يجب
وجوبا وجبة لزم وثبت وهو قريب مما فسرناه به وما قيل من
انه عبر عن الوقوع المقطوع بالوجوب جريا على ما بين المتكلمين
من ان الوجود مسبوق بالوجوب فما لم يجب لم يوجد مما

لا حاجة

لا حاجة اليه ولا يفيد التفسير بل التعقيد ومقابلته بالشك تغني
عن الشرح واصل الشك المستفاد من اداته وحقيقته من
المتكلم فان اعتبر حال المخاطب فعلى خلاف الاصل كما اشار اليه بقوله
او على حسب ظنهم وقوله فان القايل الخ تعليل لاقتضاء المقام الجزم
وعدم الشك وقوله ولذلك الاشارة اما لاقتضاء الحال او لانه تعالى
لم يكن شاكا وان كان غير محتاج الى التعليل لان المراد اظهار نكتة
الاعتراض وقيل معنى ذلك لعلمه كالعلم اي بنفي الاتيان ولا يخفى
انه لا حاجة الى الاستدلال على انه تعالى لم يكن شاكا فالاوجه ان
يصرف الى التصدير الشرطية بان اي لذلك التصدير نفي اتيانهم
فغايته نفي الشك الذي توهم من ساحة سلطان علمه ولكن ان
تقول لن تفعلوا معطوف على لم تفعلوا انتهى ولا يخفى عليك ان
جعل الاشارة للتصدير وان صح في غاية البعد واما العطف الذي
ارتضاه فغير صحيح بحسب العربية ولا بحسب المعنى ولذا لم
يلتفتوا اليه مع ظهوره وهي جملة اعتراضية لا محل لها من الاعراب
ومنها كما في الكشاف نوع من الاعجاز ودليل اخر على اثبات النبوة
لما فيها من الاخبار بغيب لا يعلمه الا الله قوله تهكما بهم مفعول
مفعول له وتعليل لقوله وصدر الشرطية بان اي انه كلام القوي
العزيز العليم بجميع الكاينات قبل وقوعها علما حضوريا
جازما منزها عن الشك فخطابهم بمثله استهزاء منه وتحقيرا
لهم كما يقول الواثق بالغلبة لخصمه ان غلبتك لم ابق عليك وتحقيقا
لهم لشكهم في المتيقن الشديد الوضوح وهو على هذا يحتمل ان
يكون استعارة تبعية تهكمية حرفية كما قيل ولا مانع منه ويحتمل
الحقيقة والكناية كما في غيره مما جاء على خلاف مقتضى الظاهر
وقوله او خطابا الخ اي عبر بذلك نظرا لحال المخاطب لا القايل
كما في الوجه السابق وفي الكشاف يساق القول معهم على حسب
حسبانهم وطمعهم وان العجز عن المعارضة كان قبل التامل
كالمشكوك فيه لديهم لاتكالهم على فصاحتهم واقتدارهم على الكلام

اي ان هذا الكلام بعد قوله وان كنتم في ريب بلا فاصل فلم يجدوا
مهلة التامل حتى يحصل لهم التحقق وانما قال لم يكن محققا ولم
يقل كان مشكوكا لانهم لما لم يحصل مجال للتامل لم يحصل الشك
ايضا ولذا قال الزمخشري كالمشكوك اذ الشك انما يكون بعد
التصدي للتفحص عن حال الشي لكنهم لما كانوا متكلين على فصاحتهم
واقتدارهم على افانين الكلام كان عجزهم بالقياس الى ظاهر حالهم
كالمشكوك فيه لديهم كما قال تعالى لو نشا لقلنا مثل هذا وفيه رمز
الى انهم لو تاملوا لم يشكوا فتامل قوله وتفعلوا جزم بلم الى اخره
جزم بمعنى مجزوم كدرهم ضرب الامير بمعنى مضروب وهو هذا تعليل
وبيان لكون الجازم العامل هنا لم لا ان الشرطية لانه لما اجتمع عاملان
وعملهما نوعا لا يجوز اذ لا يتوارد عاملان على معمول واحد رجحوا الثاني
لانه واجب الاعمال الا في ضرورة او شذوذ او وجود مانع متصل
بالفعل كنون التاكيد والاناث وهي مختصة بالمضارع كاختصاص
حرف الجر بالاسم فكانت جديرة بان تعمل فيه العمل الخاص به ولانها
لا تنفصل عنه الا نادرا بخلاف ان ولانها تنقله الى المضي فلما
اثرت في معناه لقوتها اثرت في لفظه وصارت معه كفعل واحد
ماض فلم يفعل بمعنى ترك وحرف الشرط حينئذ داخل على المجموع
فيعمل في محل فعله ولا يلغى وليس هذا من التنازع في شي وان تخيل
مشابهته له لان ابن هشام في كتبه كغيره صرح بان التنازع لا يكون
بين حرفين لان الحروف لا دلالة لها على الحدث حتى تطلب المعمولات
اقول لكن في شرح الكشاف وفي شرح اوضح المسالك ما نصه اجاز ابن
العلج التنازع بين الحرفين مستدلا بقوله تعالى فان لم تفعلوا الاية
فقال تنازع ان ولم في تفعلوا ورد بان ان تطلب مثبتا ولم
تطلب منفيا وشرط التنازع الاتحاد في المعنى الا ان ابا علي
الفارسي اجازه في التذكرة كما نقله عنه الشاطبي فالحاصل ان لم
جازمة للمضارع وان جازمة للمحل لكثرة عملها فيه في نحو ان جئتني
اكرمتك فتوفر حظها من العمل كما اشار اليه المصنف بقوله ولانها

لما

لما صيرته ماضيا صارت كالجزء منه وحرف الشرط كالداخل
على المجموع اي مجموع لم والفعل فعمله في محله فان قلت هل المحل للفعل
وحده او للجملة او للمحل مع الفعل كما هو ظاهر كلام المصنف قلت
هذا مما لم يصرحوا به وفيه اشكال لانه ان كان للفعل وحده لزم توارد
عاملين في نحو النسوة ان لم يقمن وان كان للجملة يرد عليه انهم لم
يعدوها من الجمل التي لها محل من الاعراب وان كانت للمحل مع الفعل
فلا نظير له وعلى كل حال فالمقام لا يخلو من الاشكال وقد اطال
فيه شارح المغني بما لا طائل فليحرر قوله ولن كلا في نفي المستقبل
الى اخره وقد فرق بينهما بوجوه كالاختصاص بالمضارع وعمل النصب
ونقل عن بعضهم انها قد تجزم ولا يقتضي نفي لن التابيد ولا غيره من
طول مدة او قلتها خلافا لبعض النحاة في ذلك وليس اصلها لا ان
لانه سمع نادرا كما في قوله • يرجى المرء ما لا ان يلاقي •
ويعرض دون ابعده الخطوب • ولا حجة فيه لاحتمال زيادة ان فيه
وقد اورد عليه ان لن تضرب كلام تام وان مع الفعل اسم مفرد غير
تام وتقدير ما يتم به معه تعسف اهون منه القول بانه اصل فلما
غير لفظه غير معناه وصار لمجرد النفي وقيل اصله لا فابدلت الفه
نونا ولما كان هذا كله تكلفا بغير طائل لم يرتضه المصنف رحمه الله
وقال انه بمقتضب اي مرتجل وضع ابتداء هكذا واصل معنى الاقتضاب
الاقتطاع قوله والوقود بالفتح ما يوقد به النار الى اخره المشهور
عند النحاة الفرق بين فعول وفعول بالفتح فالضم فالثاني
مصدر والاول اسم لما يفعل به وقال بعض النحاة قد يكون مصدرا
وحكي عن سيبويه في الفاظ وهي الولوغ والقبول والوضوء والطهور
وزاد الكسائي الوزوع وغيره اللغوب بمعنى التعب وبه قرئ في
سورة ق فتصبر سبعة والمشهور في النصوح انه اسم فيه معنى
الوصفية كالنادرة وقد قرئ بالضم هنا في الشواذ وهي قراءة عيسى
ابن عمر الهمداني وقال ابن عطية الضم والمصدر محكيان في الحطب
والمصدر فان كان اسما لما يوقد به فلا حاجة الى التاويل والا فحمله

على النار مبالغة كرجل عدل او بالتجوز فيه او في التشبيه او
بتقدير مضاف في الاول كذا و وقودها وفي الثاني كاحتراق
وقيل فيه نظر يعني لان الايقاد غير الاحتراق ولذا قيل فيه
مسامحة لانه يقال اتقدت النار ولا يقال احترقت بل الاحتراق
اثره وقريب منه والامر فيه سهل وحكى المصنف عن سيبويه
ان من العرب من جعل المفتوح مصدرا والمضموم اسما على عكس
المشهور وقوله عاليا بمعنى فصيحا يقال لغة عالية وعلوية
وهذه اللغة اعلى اي افصح واصله كما قيل من عليا نجد واعلاه
لفصاحة اهله بالنسبة لاهل تهامة وقوله والاسم بالضم عطف
على قوله المصدر بالفتح ثم اشار الى تاويل المصدر بانه تجوز فيه كما
يقال فخر قومه وهو ظاهر **قوله** والحجارة الى اخره جعل
المصنف رحمه الله فعالة بالكسر جمع الفعل بفتحتين شاذا
وقال ابن مالك في التسهيل انه اسم جمع لغلبة وزنه في المفردات
وهو الظاهر **قوله** والمراد بها الاصنام الى اخره اي انه تعالى
قرنهم بها في الدنيا بتقديره لذلك وفي الاخرة لتفضيحهم ففيه عذابا
روحاني وجسماني والمكانة اصلها المكان وهو محل الكون ثم تجوز
بها للقرب والنزول كما يقال له مرتبة ولمكانتهم باللام وفي
نسخة بالباء والضمير للكفار او للاصنام وهو اظهر لانهم شفعا
بزعمهم والشفيع له مكانة عند المشفوع عنده وحصب
جهنم حطبها الذي يحصب فيها اي يطرح ويرمى كالحصبا والتعبير
به هنا في موقعه وما قيل من ان الحصب الحطب وهو يبقى في
النار زمانا ممتدا بخلاف الموقود وهم لانه توهم ان الوقود ما تورى
به النار ويشعل كالكبريت والحراقة وليس كذلك بل هو ما يوقد به
مطلقا فلا حاجة لما تكلفه في جوابه وتضررهم بما يرجى نفعه
اشد لالمهم وتحسرهم بالحاء المهملة ايقاعهم في الحسرة وهي اشد
الغم والحزن والندم على ما فات تلافيه ووقع في بعض النسخ
كما في الكشاف تخسرهم بالخاء المعجمة من الخسران وهو ظاهر

وقيل

وقيل ان المصنف رحمه الله اشار بقوله عذبوا بما هو منشأ الخ الى
تعذيبهم الجسماني وبقوله او بنقيض الخ الى الروحاني فقد جمع لهم بين
نوعي العذاب **قوله** وقيل الذهب والفضة الخ لان الذهب والفضة
يسمى حجرا كما في القاموس وهو في العرف مختص بما لم يطبع ويسبك
واعدادها بكسر الهمزة مصدر بمعنى جعلها معدة ومتخذة لهم وما
اورد المصنف على هذا التفسير من انه غير مخصوص بهم لوجوده
في مانعي الزكاة من غيرهم فقد اجيب عنه بان هذا التعذيب غير ذلك
لانه بايقادها وجعلها بقدرته مما يشتعل كالحطب وتعذيب مانعي
الزكاة بها باحمائها وكيهم لانهم لما تداووا بجمعها كان اخر دوائهم الكي
كما قال تعالى فتكوى بها جباههم الاية وشتان ما بينهما ولعل هذا
احسن مما قيل من ان جمع المال مع منع الزكاة هو معنى الكنز
وهو في الكفار اكثر واشد لتخليدهم ولا شبهة في ان اغترار المسلمين
بالذهب والفضة ليس كاغترارهم والتخصيص اما من اللام في قوله
اعدت للكافرين او من الكافرين لان ترتيب الحكم على الوصف يشعر
بعليته ماخذه كما مر مرارا **قوله** وقيل حجارة الكبريت الخ مرضه واخره
لضعفه عنده لانه تخصيص بغير دليل وغير مناسب للمقام كما ستسمعه
وتبع فيه الزمخشري وقيل عليه ان القرينة العقلية قائمة عليه
لانه لا يتقد من الحجارة غيره مع انه الثابت في التفاسير الماثورة دون
غيره فانه اخرج مسندا في السنن وصحح روايته عن ابن عباس وابن
مسعود رضي الله عنهم الطبراني والحاكم والبيهقي وابن جرير وابن المنذر
وغيرهم ومثل هذا التفسير الوارد عن الصحابي فيما يتعلق بامر
الاخرة فله حكم الرفع باجماع المحدثين وقد رجحه كثير من المفسرين وعللوه
بانه اشد حرا واكثر التهابا واسرع ايقادا مع نتن ريحه وكثرة دخانه
وكثافته وشدة التصاقه بالابدان فلتخصيصه وجه بل وجوه رواية
ودراية **قوله** اذا الغرض تهويل شانها الى اخره بيانه لان هذا التفسير
مناف لما سيق له الكلام والتهويل اشد التخويف واعظمه والتفاقم
بالفاء والقاف العظم ويخص في الاستعمال بالمكروه وكونه منافيا له

غير مسلم لما عرفته مما في الكبريت من المولم الذي يتم في غيره وكما يكون
حدة النار في ذاتها تكون في مادتها الموقود بها ولانه يلتصق بابدانهم فيكون
اشد عذابا بالمصرح انه يعدهم لان يكونوا حطب جهنم كما قال تعالى
سرابيلهم من قطران وقوله فان صح هذا الخ قد عرفت ان المحدثين
صححوه ولا ينبغي الشك فيه وما اوله به من قوله ان الاحجار الى اخره
لا يخفى بعده فانه يجعل الحجارة مشبهة بالكبريت وليس في العبارة
ما يدل عليه وابعد منه ما قيل ان المراد انها تتقد بنفسها لا براي
الناس والاصنام ابناء الامر الله تعالى والكبريت بكسر الكاف
قال ابن دريد هو الحجارة الموقد بها ولا احسبه عربيا صحيحا وقال
غيره انه معرب والكبريت الاحمر الياقوت او الذهب قوله ولما كانت
الاية مدنية الى اخره هذا ملخص ما في الكشاف وهو توجيه لتعريف
النار هنا وتنكيرها في تلك الاية ووقوع جملة وقودها الناس والحجارة
صلة وهي كما ذكره النحاة واهل المعاني لا بد ان تتضمن قصة معهودة
ومعلومة للمخاطب لانه تعريف الموصول بما في صلته من العهد كما صرحوا
به فان المنكر نزل اولا فسمعوه بصفته فلما نزل هذه بعده جاء
معهودا فعرف وجعلت صفته صلة وقد اعترض عليه كما قاله
الشريف تبعا لغيره بوجوه منها ان سماع هذه الاية واية التحريم
من النبي عليه الصلاة والسلام وهو لا يفيدهم العلم لانهم لا يعتقدون
حقيته ورد بان ادراكهم بالسمع كاف من غير حاجة للجزم به ومنها
ان الصفة كالصلة لا بد من كونها معلومة الانتساب للموصوف لتوهم
الصفات قبل العلم بها اخبار والاخبار بعد العلم بها صفات فيعود
السوال في نار وقودها الى اخره ورد بان الصفة والصلة يجب
كونها معلومتين للمخاطب لا لكل سامع وما في التحريم خطاب للمومنين
علموه بسماعهم منه عليه الصلاة والسلام فلما سمعه الكفار ادركوا
منه نارا موصوفة بتلك الجملة فجعلته صلة فيما خوطبوا به ولما ورد
ان النار وصفتها في الايتين متحدة فلم اختلف لفظها اجاب بان
اية التحريم نكبة عرف الكفار منها نارا موصوفة بما ذكر فلما نزلت

اية البقرة

اية البقرة بالمدينة عرفت اشارة الى معرفتها اولا ورد بان سورة التحريم
مدنية بلا استثنا اتفاقا وقد صرحوا به ثمت وايضا قدموا ما يدل
على عكسه من ان هذه مكية وتلك مدنية لقوله يا ايها الناس ويا ايها
الذين امنوا فيهما وايضا انتساب الجملة الى المنكر اذا كان كما مر معلوما
للمخاطبين المومنين بسماعهم منه عليه الصلاة والسلام كان معهودا
لهم فله ان يعرف واجيب بجواز كون تلك الاية في التحريم وحدها
مكية وما هنا يدل على عدم الاتفاق على خلافه وما مر عن علمه
لم يرتضه كما مر واجيب عن الاخر بقصد التفنن وارادة التهويل
بالتنكير والاشارة الى الحضور في الاذهان بالتعريف ولا يخفى بعده
وعدم مطابقته لكلامه فلعله لا يشترط العلم في صفات النكرات
حتى يلزم كونها معهودة ولذا قالوا وصف النكرة للتخصيص
والمعرفة للتمييز فليس المنكر الموصوف معهودا باعتبار
انتساب صفته اليه بخلاف المعرف اقول اما كون سورة
التحريم وجميع اياتها مدنية فمجمع عليه وقد صرحوا به في هذه
الاية بخصوصها ومثله توقيفي فلا حاجة لما ذكر من الجواب ولذا
نسب بعضهم الزمخشري هنا الى السهو واما منشا ما ذكر
هنا من الاسئلة والاجوبة فمبني على امرين كون الصلة يجب
كونها معلومة معهودة وكون الصفة كذلك وهو مما صرحوا به
الا ان ابن مالك لما قال في التسهيل الصلة معرفة للموصول
فلا بد من تقدم الشعور بها على الشعور بمعناه قال ابو حيان
في شرحه المشهور عند النحويين تقييد الجملة الموصول بها بكونها
معهودة وذلك غير لازم لان الموصول قد يراد به معهود فتكون
صلته معهودة كقوله واذ تقول للذي انعم الله عليه وقوله
الا ايها القلب الذي قاده الهوى افق لا اقر الله عينك من قلب
وقد يراد به الجنس فتوافقه صلته كقوله تعالى كمثل الذي ينعق
بما لا يسمع وقد يقصد تعظيم الموصول فتبهم صلته كقوله
رايت الذي لا كله انت قادر عليه ولا عن بعضه انت صابر

وفي شرحه لناظر الجيش مثله وقال قياس الصفات كلها ان تكون
معلومة لان الصفات لم يوت بها ليعلم المخاطب بشي يجهله بخلاف
الاخبار ومن هنا عرفت ان الفرق بين المعرفة والنكرة ظاهر
واما الفرق بين الصفة والصلة فلم يصف من الكدر ولذا امر قدس
سره بعد ما مر بالتامل ثم ان الظاهر الفرق بين كون الشي معلوما
وكونه معهودا وان العهد اخص من العلم لانه علم سبق له معرفته
المتكلم والمخاطب كما قال تعالى واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم ولذا
فسره الراغب في مفرداته بمراعاة الشي حالا بعد حال فاللازم
في الصفة علم المخاطب او ما ينزل منزلته والا لم تكن مخصصة
ولا موضحة وفي الصلة كونها معهودة او منزلة منزلتها ولما كانت احوال
الاخرة لا نعلم في الدنيا بغير السماع وسماع اهل اللسان من المومنين
لما اخبر به النبي عليه الصلاة والسلام عن ربه محدث عندهم في
اول وهلة جعلها بذلك صح باعتبار وقوعها صفة ولكونها غير معلومة
لهم بتلك الصفة قبل ذكرها نكرت فاذا ذكرت مرة اخرى كانت
معهودة عند المومنين وغيرهم فلا بد من سبق ذكر سواء كانت باية
مكية او مدنية تكرر نزولها اولا ولذا قيل لكونها مكية كناية عن سبق
ذكرها لكنه تعسف لا وجه له واما كونه لا يشترط العلم في صفات
النكرات فمخالف لما صرح به الثقات ولا يخالفه كما توهم ما في الكشاف
في سورة الانعام في تفسير قوله قل هلم شهداكم الذين يشهدون حيث
قال فان قلت هلا قيل قل هلم شهدا يشهدون ان الله حرم هذا
واي فرق بينه وبين المنزل قلت المراد ان يحضروا شهداهم الذين
علم انهم يشهدون لهم وينصرون قولهم فكان المشهود لهم يقلدونهم
ويثقون بهم ويعتضدون بشهادتهم فاضيف الشهدا لذلك وجي
بالذين للدلالة على انهم شهدا معروفون موسومون بالشهادة
لهم وبنصرة مذهبهم انتهى وسياتي ما يتممه ثمة قوله هيئت
لهم الاعداد والعتاد احضار الشي قبل الحاجة اليه وهو عدة
وعتيد ومنه الاستعداد وقوله والجملة استيناف الى اخره هذا

مما

مما اهمله الزمخشري وفي شرح التفتازاني لا يحسن الاستيناف
والحال وعندي انها صلة بعد صلة كما في الخبر والصفة فان ابيت
بنا على انه لم يسطر في كتاب فليكن عطفا ترك العاطف لكن عطف
وبشر على لفظ المبني للمفعول عليه يقوي جانب الاستيناف اقول
في الدر المصون الظاهر ان هذه الجملة لا محل لها لكونها مستانفة
جوابا لمن قال لمن اعدت وقال ابو البقا محلها النصب على الحال
من النار والعامل فيها اتقوا قيل وفيه نظر لانها معدة للكافرين
اتقوا او لم يتقوا فكيف تكون حالا والاصل في الحال التي ليست
موكدة ان تكون منتقلة فالاولى ان تكون استينافا ولا يجوز
ان تكون حالا من ضمير وقودها لانه جامد ان كان اسما للحطب
وان كان مصدرا ففيه الفصل بين المصدر ومعموله بالخبر وهو اجنبي
منه وقال السجستاني اعدت للكافرين من صلة التي كقوله واتقوا
النار التي اعدت للكافرين قال ابن الانباري وهذا غلط لان
التي وصلت بقوله وقودها الناس فلا يجوز ان يوصل بصلة ثانية
بخلاف التي قلت ويمكن ان لا يكون غلطا لانا لا نسلم ان وقودها
الناس والحالة هذه صلة بل اما معترضة لان فيها تاكيدا واما حال
وهذان الوجهان لا يمنعهما معنى ولا صناعة اقول ما قالوه من ان
تعدد الصلة غير جائز غريب منهم فان الامام المرزوقي قال في
شرح قول الهذلي بازي التي تهوي الى كل مغرب اذا اصفر ليط
الشمس حان انقلابها يجوز ان تتم الصلة عند قوله مغرب
ويكون اذا اصفر كلاما اخر يصلح ان يكون صلة بانفراده كان المراد
بازي التي تفعل ذا وهو هويها الى المغارب وتفعل ذا ايضا وهو
انقلابها بالعشيات لكنه لو عطف عليه بالواو كان احسن وابين
ويكون هذا كقولك زيد الذي يشرب ياكل يصلي يصلي وحرف
العطف يحذف من اثنا الصلات اذا توالت والصفات كثيرا
انتهى يعني ان تعدد الصلات والصفات كثير بعاطف وبدونه
الا انه حذف حقيقي فانت تراه كيف اثبت كثرته بدون اختلاف فيه

وناهيك به فقول الفاضل انه لم يسطر في كتاب سهو كان ذلك في الكتاب مسطورا وقوله ان عطف وبشر ينوي الاستيناف ان كان استينافا لغويا فله وجه والا فلا لان السوال انما يتعلق بالنار فلا وجه لعطف بشر المومنين عليه الا بتكلف وفي كون الخبر اجنبيا تردد لبعض الفضلا سيأتي قوله وفي الايتين دليل الخ وقع في نسخة ما يدل بدل دليل وما نقل عليه من انه ليس في الاية امور يدل عليها من وجوه بل امور تدل عليها الا ان يقال لم يتعلق من وجوه بالدلالة بل هو بيان لما ليس بشي لان محصلها التحدي على وجه الجزم وهو امر دال عليها بالطرق المذكوره وجزء الدليل يصح ان يطلق عليه انه دليل والامر فيه سهل وظاهر كلامهم ان الدلالة المذكورة من الثانية فقط ولكل وجهة وسيظهر وجه ما اختاره المصنف والتحدي من قوله فاتوا بسورة والتحريض والحث من قوله وادعوا شهداكم وقوله بالتقريع الى اخره متعلق بقوله بالتحريض والتقريع اللوم الشديد وقد مر بيان ماخذه والوعيد من قوله فاتقوا الى اخره وكون السورة اقصر سورة مع تنكيرها لانه اقل ما يصدق عليه وعجزهم مع بذلهم المهج ادل دليل على ذلك والمهج جمع مهجة والمراد بها النفس هنا والجلا بالكسر والمد ترك الوطن والرحلة قوله والثاني انه يتضمن الى اخره هذا من قوله ولن تفعلوا لنفيها في المستقبل حالا وقد تحقق انتفاوه وهذا وان كان من الاية الثانية لكن لما كان المراد من ولن تفعلوا الاتيان بتلك السورة وهو انما يتضح بقرينة الاولى نسبه اليهما وقد اعترض عليه بان عجز طايفة مخصوصة لا يدل على عجز كل من عداهم في المستقبل نصدق الاخبار انما يعلم بعد انقراض الاعصار كلها وما يعلم فيما ذكره من اشتهارهم بالفصاحة وكونهم فرسان ميدان البلاغة الذين لا يمكن ان يدانيهم احد في ذلك فاذا عجز مثلهم علم عجز غيرهم قطعا واما كونه خطاب مشافهة يختص بالموجودين فاذا انقرضوا علم صدقه فليس بشي ولما ورد عليه انه لا يبلغهم

لاعدم

من عدم العلم بشي عدمه دفعه بقوله فانهم لو عارضوه الى اخره قوله سيما وانطاعنون فيه الى اخره الطعن هو القدح في الشي باسناد ما هو معيب اليه بزعمه والذب بمعنى الدفع ويرد عليه انه حذف لا من سيما واتى بالواو بعدها وقد نص النحويون على عدم جوازه وانه خطا وفي شرح التسهيل للدماميني بعد ما ذكر ان شي بمعنى مثل وما زايدة او موصولة وما بعدها اولى بالحكم وليس بمستثنى خلافا للنحاس والزجاج والفارسي وغيرهم من اهل العربية ووجهه انه يخرج عما قبله من حيث اولويته بالحكم المتقدم ويقال لا سيما والامر كذا تركيب غير عربي وقال ابو حيان ما يوجد من كلام المولدين من قولهم سيما بحذف لا يوجد الا في كلام من لا يحتج بكلامه وسي منصوب على انه اسم لا انتهى اقول هذا محصل ما ذكره في باب الاستثنا وما ذكر من التخطية سبقه اليه كثير من النحاة لكنه غير مسلم اما حذف لا فقد حكاه الرضي وقول الدماميني اني لم اقف عليه لا يسمع مع نقل الثقة واما وقوع الجملة المقترنة بالواو الحال بعده فقد قال ابن الصايغ ومن خطه نقلت انهم منعوه وقد وجدت في كلام السخاوي في شرح المفصل ما يقتضي جوازه قال واذا وقعت الجملة بعد لا سيما كقولك فلان مستحق لكذا لا سيما وقد فعل كذا فما كافة لسي عن الاضافة كربما يود والجملة في موضع الحال انتهى وهو في غاية الظهور واي مانع من حذف لا مع القرينة الدالة عليها وقد ذكروا وقوع الحال بعدها وجوزوا في ما ان تكون كافة كما صرح به المعترض ومع هذا كيف يكون مثله خطا ومن هنا علمت ان قوله قدس سره في شرح قول صاحب المواقف لا سيما والهمم قاصرة قوله فالهمم قاصرة جملة ماولة بالظرف نظرا الى قرب الحال من ظرف الزمان فصح وقوعها صلة لما وهذا من قبيل الميل الى المعنى والاعراض عما يقتضيه اللفظ بظاهره اي لا مثل انتفائه في زمان قصور الهمم انتهى تكلف بارتكاب ما لا يليق بالعربية ولبعض الناس هنا كلام تركه خير من ذكره

والثالث انه عليه الصلاة والسلام الى اخره يعني انه عليه الصلاة
والسلام قد علم من حاله انه اعقل الناس واصدقهم لهجة فاذا
بالغ في دعواهم للمعارضة من غير مبالاة علم بتيقنه لحقية ما عنده
وهذا استدلال مبني على ظاهر الحال لا برهان عقلي حتى يقال
عليه ان عدم شك المدعي في دعواه لا يصير دليلا على صحة مدعاه
لجواز ان يكون جزمه غير مطابق للواقع كما توهم ونحوه ما قيل انه
انما يدل على صحة نبوته لو ثبت عصمته عن الخطا وهو فرع ثبوت
نبوته فاثباته به مصادرة والمصنف رحمه الله تبع الامام فيه
وصاحب الكشاف لم يتعرض له لذلك فتدبر وقوله فتدحض
بدال وحا مهملة وضاد معجمة مرفوع او منصوب وهو اما مضارع
دحض يدحض كسال يسال بصيغة المبني للفاعل او مضارع ادحض
مزيدة مبنيا للفاعل او المفعول والحجة الداحضة الزائلة يقال
ادحضت فلانا في حجته فدحض وادحضت حجته فدحضت وهو
استعارة من دحض الرجل وهو زلقها ثم شاع حتى صار حقيقة
فيما ذكر وقوله دل على ان النار مخلوقة معدة الان وكون النار
والجنة موجودتان الان مذكور في كتب الكلام مقررو المخالف فيه
المعتزلة والكلام فيه مشهور في الكلام وليس المراد بالدليل البرهان
القطعي كما عرفته بل ما يتبادر من النظم بعد تحقق انه كلام الله
فان الاعداد بمعنى التهيئة والادخار انما يستعمل حقيقة فيما
يوجد وان ورد لما سيوجد كقوله تعالى اعد لهم مغفرة الا انه خلاف
الظاهر كجعل الماضي بمعنى المستقبل الذي يخلق يوم الجزا لتحققه
سانحة قوله تعالى اعدت للكافرين كتسميتهم اصحاب النار
فيه ايما الى ان من يدخلها من المومنين لا يخلد فيها ولا يعذب باشد
العذاب لان الطارئ على صاحب الدار ليس مثله في لزوم سكناها
وتلبسه بما فيها لتطفله عليها كما قيل فكم اجد يحوي مفاتيح جنة
ويقرع بالتطفيل باب جهنم ففيه تبشير خفي وارتباط معنوي
بما بعده قوله عطف على الجملة السابقة الى اخره هذا من عطف

القصة

القصة على القصة وهذا كما قيل فيما لها نصة في شرحها طول وتحقيقه
كما قال قدس سره ان العطف قد يكون بين المفردات وما في حكمها من
الجمل التي لها محل من الاعراب وقد يكون بين غيرها كما يكون بين قصتين
بان يعطف مجموع جمل متعددة مسوقة لمقصود على مجموع جمل اخرى
مسوقة لغرض اخر فيعتبر حينئذ التناسب بين القصتين دون
احاد جملها ونظيره في المفردات الواو المتوسطة في قوله تعالى هو الاول
والاخر والظاهر والباطن ليست كالمتقدمة والمتاخرة اذ هي لعطف
مجموع الصفتين الاخيرتين المتقابلتين على مجموع الصفتين
الاوليين المتقابلتين ولو اعتبر عطف الظاهر وحده لم يكن هناك
تناسب ثم ان السكاكي لم يتعرض في كتابه لعطف القصة على
القصة اصلا فالجامدون على كلامه تحيروا فمنهم من ذهب الى تقدير
معطوف عليه ومنهم من اول الخبر بالطلب وما ذكر لا غبار عليه ولا
اشتباه وانما الاشتباه في مثال الزمخشري وهو زيد يعاقب بالقيد
والارهاق وبشر عمرا بالعفو والاطلاق لانه من عطف جملة على
جملة لا قصة على قصة فذهب الفاضل في شرح التلخيص الى ان
مراده ان المقصود فيه الى عطف مضمون جملة على مضمون اخرى
بقطع النظر عن الاخبارية والانشائية وقال انه حسن دقيق
لكن من يشترط اتفاق الجملتين خبرا وانشاء لا يسلم صحته ولم
يرتض به الشريف المرتضى وشنع عليه وقال انما اشار بما ذكر الى
قصتين متقابلتين فكانه قال زيد يعاقب بالقيد والارهاق
فما اسوا حاله وما اخسره فقد ابتلى ببلية كبرى واحاطت به
سيئاته الى غير ذلك مما يناسبه وبشر عمرا بالعفو والاطلاق فما احسن
حاله وما انجاه وما اربحه الى اشيا اخر مناسبة له اقول تبع فيما ذكر
صاحب الكشف والظاهر من كلام الزمخشري خلافه فمراده ان ينظر
الى مضمون الكلام ويقطع النظر عن خواص لفظه في المعطوف
والمعطوف عليه مثلا مع المعنى كما قرره النحاة في نحو لا تاكل السمك
وتشرب اللبن وهذا شي ثالث غير التاويل لانه في التاويل يجعل

لخبر انشا وعكسه بضرب من التجوز وهذا باق علي حاله واذا جاز مثله
في المفردات فهنا بالطريق الاولي وتمثيله في الكشاف ظاهر فيه
واما التقدير الذي ارتكبه فيه فبعيد جدا ولذا قال بعض الفضلا الشاة
انما ذكر المثال شاهدا علي دعوي فيها غرابة فينبغي ان يراعي فيها مطابقة
لمقصوده حتي لا يبقي للخصم مجال وهم فلا ينبغي حذف بعض الجمل
مع ان ملاك الامة كثرتها لما اعترف به فان قلت لو جوزنا هنا
لزم صحة العطف في كل خبر وانشا ولا قايل به لان كل كلام يجوز قطع
النظر عن خصوصه قلت لو التزم هذا لا محذور فيه مع انه قد يقال
لا بد له من اقتضا المقام وكون المتكلم بليغا تمليح خلاف مقتضى
الظاهر ووقع في بعض شروح الكشاف تسميته هنا بالعطف
المعنوي **قوله** والمقصود عطف حال من امن الي الاخر هنا مبني
لان المراد بالجملة في كلامه معناها اللغوي وهو المجموع لا ما اصطلح
عليه النحاة والمراد بالفعل ايضا في قوله لا عطف الفعل لفعل
مع فاعله فانه يطلق كثيرا علي الجملة الفعلية خصوصا اذا كان
الفاعل ضميرا مستترا واما كونه حينئذ مجازا او التاكيد بنفسه
يا باه فانما يراعي مثله في كلام البلغا علي انه غير مسلم كما سياتي بيانه
في تفسير قوله تعالي وكلم الله موسى تكليما والتثبيط المنع والتعويق
والاقتراف الاكتساب ويردي بمعني مهلك والردي الهلاك والتنشيط
التحريك والتحريض وهو ناظر للترغيب كما ان التثبيط ناظر
للترهيب وقوله فيعطف بالنصب لعطفه علي يجب والمعطوف
علي هذا مجموع قوله وبشر الي قوله فيها خالدون او مضمونه والمعطوف
عليه من المجموع او المضمون ايضا الظاهر انه قوله وان كنتم في ريب
الي اخره لا قوله فان لم تفعلوا الي اخره كما قاله التفتازاني ولا قوله اعدت
للكافرين كما قيل حتي يرد عليه انه جواب سوال نشا من قوله
فاتقوا الي اخره والمعطوف لا يشاركه فيه فيدفع بانه مع قطع
النظر عن السوال والجواب وتنظيرها للتقابلين وانما اختير
هذا للقرب ولا يخفى ما فيه وقوله من امر ونهي الظاهر ان يقول

س

من انشا كما لا يخفى **قوله** او علي فاتقوا الي الاخر عطف علي قوله
علي الجملة باعادة الجار لما في حذفه من خفا العطف وقد منعوا هذا
بوجهين الاول ان فاتقوا جواب الشرط وهذا لا يصلح له فكيف
يعطف عليه لانه امر بالبشارة مطلقا لا علي تقدير ان لم تفعلوا
والثاني انه يلزمه عطف امر مخاطب علي امر اخر وهو انما يحسن
اذا صرح بالندا وقد قيل انه ممتنع ورد بقوله تعالي يوسف اعرض
عن هذا واستغفري لذنبك فهو جايز حيث لا لبس كما سياتي **قوله**
لانهم اذا لم ياتوا بما يعارضه الي اخره توجيه لهذا الوجه بما يدفع ما ورد
عليه مما مر انفا وفيه اشارة الي ما قدمه من ان الجزا هو فاتقوا فيه
مقام لازمه وهو ظهر انه معجز والتصديق به واجب فامنوا به
واتقوا العذاب المعد لمن كذب فالمناسبة بين المعطوف والمعطوف
عليه ان كلا منهما يقتضي الكلام فهو من عطف احد المقتضيين
لشي علي الاخر وقريب منه ما قيل من ان تبشير المصدقين
كانذار المنكرين مترتب علي عدم معارضة الكفرة اذ حينئذ
يثبت كون القران معجزا ويتحقق صدق النبي صلى الله عليه وسلم
ويكون تصديقه سببا للبشارة ونيل الثواب كما ان انكاره كان
سببا للانذار والعقاب وايضا مال المعنى فاتقوا النار واتقوا
ما يغيظكم من حسن حال اعدايكم فاتقيم وبشر مقامه تنبيها على
انه مقصود في نفسه ايضا لا لمجرد غيظهم فقط وهذا القدر من
الربط المعنوي كاف في عطفه علي الجزا وان لم يكن في جملة جزاء
ابتدا الا انه قيل ان فيه انفكاك النظم والاستدعا وان سلم
لا يدفع السوال لان الكلام في صحة التركيب وصلاحيته ما عطف
لكونه جوابا كالمعطوف عليه ومجرد ما ذكر لا يتم به المراد وذكر بشر
وارادة واتقوا ما يغيظكم الي اخره لا يصح حقيقة ولانه ليس
مجازا ولا كناية وسياتي ما فيه وما قيل من ان المقصود هنا
العطف اللفظي الذي يحصل به التشاكل لا المعنوي المشترك
في الحكم وهو نظير ما قالوه في قولهم انت اعلم وما الكلام هما

لا ينبغي ان يحل بساحة التنزيل وفي كلام السفاقسي ما هو اغرب
واعجب وحاصل ما ذكر من التوجيه بعد ظهور اتفاقهما في الانشائية
وعدم المانع اللفظي ان ما ذكر من المانع المعنوي مدفوع فان اتقوا
النار وعيد وانذار لمن اعاده الله عن ساطع نور الاعجاز وبشر الى اخره
وعد لمن امن به وبينهما اتم مناسبة بحسب المعنى الا انه ينبو عن
الجوابية اذ لا يرتبط به قولك ان لم تفعلوا فبشر الى اخره ولا يخفى
انفكاكه لكن تبشير من سواهم باختصاصه بالجنة يتضمن
حرمان هولاء منها فيصير التقدير ان لم تفعلوا فاتقوا النار
ولتنعم على غيرهم وتحرموا وايجاد الثاعل لتحبس بلا ازم وان حسن
فقد يغتفر في التابع كما في رب شاة وسخلتها وهذا معنى ما مر
في التوجيه وزادوا عليه انه اذا نظر لمال المعنى اتحد الفاعل
وصار تقديره اتقوا عشرة ما يغيظكم وقولهم انه لا يدل عليه بطريق
من طرق الدلالة ممنوع فانه يدل عليه التزاما فيجوز ان يكون
مجازا او كناية وفي المعنى انه قد علم انهم غير المومنين فكانه قيل فان لم
تفعلوا فبشر غيرهم بالجنات ومعناه فبشر هولاء المعذبين بانهم
لا حظ لهم في الجنة وهذا جواب عن الايراد الاول وهو بعينه
ما ذكره المصنف رحمه الله في جوابه الثاني وفيلان في كلام المصنف
جوابه ايضا بانه انما يلزم اذا تغاير مخاطب الامرين صورة ومعنى
وهو هنا ليس كذلك لانهما متحدان معنى فان المراد بالذين امنوا
الذين عجزوا عن المعارضة فصدقوه وامنوا كما اشار اليه بقوله
ولم يخاطبهم الى اخره فلما اتحدا معنى صح العطف من غير تصريح
بالندا ولا يخفى ما فيه من التكلف والتبرع بما لا يملكه مما لا يتبل
وليس في كلام المصنف ما يدل عليه بل هو صريح في خلافه ثم ان قوله
تغايرا صورة ومعنى غير صحيح فالظاهر ان يقول اذا تغايرا
معنى واتحدا صورة لانه محل الالتباس المقتضي للتصريح بالندا
والحق ان المصنف لم يتعرض له لانه غير لازم اذا تغايرا معنى وصورة
كما في قوله تعالى يوسف اعرض عن هذا واستغفري لذنبك فتامل

فيه

فيه كذلك لان الاول جمع والثاني مفرد وسياتي تصريحهم
بجوازه واختار صاحب الايضاح عطفه على انذر مقدرا بعد جملة
اعدت وقيل انه معطوف على قل مقدرا قبل يا ايها واورد عليه ان قوله
مما نزلنا على عبدنا لا يصلح مقولا للنبي صلى الله عليه وسلم الا بتكلف
وقد تكلف له بانه اجرى على طريقة كلام الملوك او التقدير قل قال الله
الى اخره وقيل بتقدير قل وقيل فان لم تفعلوا ثم انه قيل انه لا نسب في توجيه
العطف على فاتقوا ان يقال ان جزاء الشرط المذكور في الحقيقة فامنوا
على المختار فانتم اتقوا مقامه لنكتة فالمعنى ان لم تاتوا بسورة فامنوا
وبشر بايجاد الذين امنوا منهم بالجنة اي فليوجد منهم الايمان ومنك البشرى
فالذين امنوا وضع موضع الضمير اي وبشرهم بالجنة ان امنوا وفيه
حثهم على الايمان ويجوز ان يكون على نحو قول القايل يا زيد
ان تعرف صنعة الكتابة فاكتب لي هذا الكتاب واعط اجر كتابته
على ان يكون المراد واعط يا عبدي الى اخره وهو بمراحل مما قالوه وما
ذكره اخرا مما يقضي العجب ولولا ان يظن في السويدا رجال ضربت
عنه صفحا **قوله** وانما امر الرسول عليه الصلاة والسلام
الى اخره الخطاب في اصل وضعه يكون لمعين فعلى هذا هو الرسول
وهو الاصل المتبادر ولذا قدموه وقد يترك الخطاب المعين ويجعل
لكل من يقف على الحال لنكتة كالتهويل والتعظيم وغيره مما يليق
بمقامه فان كان الضمير موضوعا للجزئي بوضع كلي كما ارتضاه المحققون
فهو مجاز والا ففي كونه حقيقة او مجازا كلام ليس هذا محله وعلى
العموم فهو كل من يقوم مقامه من العلما او كل من يقدر عليه من امته
ويوافقه قراءة بشر مجهولا ولما خاطب الكفار بالانذار بقوله واتقوا
ولم يخاطب المومنين بالبشارة وجه بانه لتفخيم شانهم فان
من حدث له ما يسره فقد ينادي لا على مسرة قد يرسل اليه الخبر
والثاني فيه تعظيم له كما لا يخفى ومن قال انه لتغيير الاسلوب
لم يات بشي واما كونهم احقا بالبشارة فالظاهر انه على التعميم
ويحتمل تعميمه لان من بشر مثل البشير النذير حقيق بذلك

لانه لا يبشر من لا يستحق لا سيما والامر له رب الارباب ويحتمل
انه انذرهم لعدم قبولهم ذلك من الرسول صلى الله عليه وسلم
والمومنين بخلاف غيرهم من المصدقين المذعنين للحق ثم ان النكات
لا تتزاحم كما قيل فاقسم لكل محل ما يليق به فان للزند حليا ليس
للعنق فقد يكون الخطاب تعظيما كتخصيص الرئيس بعض
جلسائه بالخطاب وقد يكون تحقيرا ولذا عد خطاب الملوك من
ترك الادب فلا وجه لما قيل من ان الله اذا خاطبهم بالبشارة
كان التعظيم فيه اقوى والايذان بانهم احقا بان يبشروا اظهر
والمصنف رحمه الله غير عبارة الكشاف فوقع فيما وقع قوله
وايذانا بانهم احقا الى اخره الايذان الاعلام والاحقا بالمد جمع حقيق
بمعنى حري بالاستحقاق وجدير به ويبشروا مضارع مجهول من بشره بكذا
والمراد بها البشارة ايضا وهي في العرف قول دال على ان ما سره قد حدث
سره كالتهنئة بالاعياد والاولاد كما في قول المتنبي انما التهنيات
للاكفا وقوله فيكون استينافا عينه لانه لا يصح غيره او لا يظاهر
كالحالية وهو استيناف نحوي وقيل بياني بتقدير سوال اي لمن
اعدت او ما اعد لغيرهم وهو تكلف لا حاجة اليه واما كون الواو
استينافية في هذا او فيما قبله فلا وجه له وقيل توجيه العطف
ان يجعل وبشر الذين الى اخره بمعنى اعدت الجنة للمومنين والاولى
انه خبر بمعنى الامر لتوافق القراتان ولا حاجة داعية لما ادعاه
فان قلت الايذان بكونهم احقا بما ذكر انما حصل بتوصيف المبشرين
بالايمان والعمل الصالح والخطاب بالبشارة لا ينافي ذلك التوصيف
قلت امر الرسول صلى الله عليه وسلم ببشارة من اتصف بما
ذكر يدل على تحقق تلك الصفة فيهم وكونهم احقا بذلك حينئذ اظهر
قوله والبشارة الخبر السار الى اخره هذا هو الصحيح وقيل
انها في اللغة مطلق الخبر لكنها غلبت في الخير وقال الراغب البشرة
ظاهر الجلد والادم باطنه وفي كلام ابن قتيبة عكسه وتبعه بعض اللغويين
وبشرته اخبرته بسار بسط وجهه وذلك ان النفس اذا سرت
انتشر

انتشر الدم فيها انتشار الماء في الشجر فيبسط الوجه وغضونه
ولذا سمى الناس السرور بسطا وقالوا في امثالهم البسط صدف
وورد في الحديث فاطمة مني يبسطني ما يبسطها فليست
بعامية كما يتوهم قوله ولذلك قال الفقهاء الى اخره قيل عليه
انه غير عبارة الكشاف وهي البشارة الاخبار بما يظهر سرور
المخبر به ولم يصب فيه لان كون المخبر به غافلا عن الخبر به معتبر
في مفهومها وهو يفهم من عبارته دون عبارة المصنف فان الخبر
الثاني يوصف بانه سار احدث في المخاطب السرور او لم يحدث ثم
انه يعتبر في مفهومها قيدا اخر اهمله الزمخشري وتبعه المصنف
وهو كون الخبر صادقا فالبشارة هي الخبر الصدق السار الذي ليس
عند المخبر علم به وفي شرح تلخيص الجامع اما الصدق فلان البشارة
اسم لخبر يفيد تغيير بشرة الوجه للفرح وهو لا يحصل الا بالصادق
وان حصل فلا يتم بدونه واما اشتراط جهل المخبر به فلان تغير
بشرة الوجه للفرح لا يحصل بما علمه قبله لمشاهدة ونحوها وفي
فتح القدير نحو ما ذكره المعترض وفيه انه ورد على اشتراط الصدق
في البشارة ان تغير البشرة كما يحصل بالاخبار السارة صدقا كذلك
يحصل بها كذبا وقد اجيب عنه بما ليس بمفيد والوجه فيه نقل اللغة
والعرف انتهى اقول لا فرق بين كلام المصنف والزمخشري وكل
منهما يدل على عدم علمه بما اخبر به التزاما لان العاقل لا يطلب
الاخبار بما علمه وتحققه وليس المحل محل فايدة الخبر واما الصدق
فانما لم يتعرضوا له هنا لانه مشترك بين البشارة والاخبار من
تقرير ما يفرق بينهما واما الصدق فقد قال الخبازي في اصوله
انه من الباء فانها في اصل وضعها للالصاق ولا يلتصق الخبر بالمخبر
به ما لم يكن صادقا فلو ذكر بدونها شمل الصادق والكاذب فان كل
خبر فيه احتمال الصدق والكذب وما ذكره المصنف رحمه الله
بعينه في الهداية واحكام الجصاص على انهم لما عللوا عتق الاول
بتغير البشرة بكلامه علم منه انه لم يسبق له علم له على ان

استيفا جميع القيود ليس بلازم لخبير الفقها فلا يضر اهمال بعض
منها حوالة على محله واهله قوله فرادى فيه اشارة الى انهم
لو اخبروه جميعا معا عتقوا كلهم وفرادى جمع فرد على خلاف القياس
وقيل كانه جمع فردان وفردى مثل سكارى في جمع سكران وسكرى
ولانثى فردة وفردى كما في المصباح قوله ولو قال من اخبرنا لخ
هذا ما عليه اكثر الفقها وخالفهم الامام مالك رحمه الله فقال لو
قال من اخبرني عتق الاول فان المراد بالاخبار البشارة كما يشهد به
العرف والجمهور استدلوا بان النبي صلى الله عليه وسلم قال من اراد
ان يقرا القران غضا طريا كما انزل فليقراه بقراة ابن ام عبد فابتدر
ابو بكر وعمر رضي الله عنهما ليخبراه بذلك فسبق ابو بكر رضي الله عنه
وكان سباقا الى كل خير فاخبره بذلك ثم اخبره عمر رضي الله عنه فكان
رضي الله عنه يقول بشرني ابو بكر واخبرني عمر فدل على الفرق
بينهما لغة وعرفا قوله واما قوله فبشرهم بعذاب اليم الخ اي
هو من استعمال ما وضع للخبر السار في الخبر المورث للالم والحزن
ان لم نقل بانه موضوع لمطلق الخبر كما مر وعلى الوجه الاول في كلام
المصنف رحمه الله استعير فيه احد الضدين وهو التبشير
للاخر وهو الوعيد والانذار والعذاب الاليم قرينة لها وعلى
الثاني ففيه تشكيك العبارات هو نوع من خلاف مقتضى الظاهر
يقال له التنويع وهو ادعاء ان للمسمى نوعين متعارفا وغير متعارف
على طريق التخييل ويجري في مواطن شتى منها التشبيه كقوله
نحن قوم ملجن في زي ناس فوق طير لها شخوص الجمال ومنها ان
ينزل ما يقع في موقع شي بدلا عنه منزلته بلا تشبيه ولا استعارة
كما في الاستثنا المنقطع وما يضاهيه سواء كان بطريق الحمل
كما في قوله تحية بينهم ضرب وجيع او بدونه كما في قوله فاعتبوا
بالصيلم وحيث اطلق التنويع فالمراد به هذا وقد جعلوا امثال
اساسا وقاعدة له وليس هذا من المجاز لذكر طرفيه مرادا بهما
حقيقتهما ولا تشبيها لان التشبيه يعكس معناه ويفسده

ومنه

ومنه يعلم انه لا يصح فيه الاستعارة ايضا لابتنائها على التشبيه
وقد صرح به الشيخ في دلايل الاعجاز فقال اعلم انه لا يجوز ان يكون
سبيل قوله لعاب الافاعي القاتلات لعابه سبيل قولهم عتابه
السيف وذلك لان المعنى في بيت ابي تمام انك تشبه شيا بشي
لجامع بينهما في وصف وليس المعنى في عتابك السيف على انك
تشبه عتابه بالسيف ولكن على ان تزعم انه يجعل السيف
بدلا من العتاب الا ترى انه يصح ان تقول مداد قلمه قاتل كسم
الافاعي ولا يصح ان تقول عتابك كالسيف اللهم الا ان تخرج الى باب
اخر ليس غرضهم بهذا الكلام فتريد انه قد عاتب عتابا خشنا مولما
ثم انك اذا قلت السيف عتابك خرجت به الى معنى حادث وهو
ان تزعم ان عتابه قد بلغ في ايلامه وشدة تاثيره مبلغا صار
له السيف كانه ليس بسيف انتهى وقد بسطناه في محل اخر
وليس الشيخ ابو عذرته فانه مصرح به في باب الاستثنا من كلام
كتاب سيبويه وغيره وقد نبه عليه السكاكي ايضا في قسم
الاستدلال وفصله العلامة الزمخشري في تفسير قوله تعالى
يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم كما سياتي
ان شاء الله تعالى وانما حققناه هنا لان كثيرا من المصنفين
لما لم يعرفوه اضطرب فيه كلامهم فتارة تراهم يجعلونه
تشبيها وتارة استعارة حتى ان بعض ارباب الحواشي
اعترض هنا على المصنف رحمه الله في عطفه باو وقال ان
الراغب جعلهما شيا واحدا والمصنف غير كلامه فاخطا فيه
فكان كما قيل اذا محاسني اللاتي ادل بها كانت ذنوبي فقل لي كيف اعتذر
ومن لم يقف على مراده من قال الفرق بين الوجهين في كلام
المصنف ان الثاني لا تهكم فيه وخبط بعضهم في الفرق بينهما
خبط عشوا فلا فايدة في ذكر كلامه قوله تحية بينهم ضرب
وجيع هو من قصيدة طويلة لعمرو بن معدي ذكرت بتمامها في
المفضليات واولها .

امن ريحانة الداعي السميع ، يورقني واصحابي هجوع ،
وسوق كتيبة دلفت لاخرى ، كان زهاها راس صليع ،
وخيل قد دلفت لها بخيل ، تحية بينهم ضرب وجيع ، ومنها
اذا لم تستطع شيا فدعه ، وجاوزه الى ما تستطيع ،
وصله بالزماع فكل امر ، سما لك او سموت له ولوع الخ
والخيل معروفة ولا واحد لها من لفظها والجمع خيول ويطلق على
البراذين والعراب ويتجوز بها عن الفرسان كثيرا وفي الحديث
يا خيل الله اركبي وسميت خيلا لاختيالها والمراد هنا المعنى
المجازي ودلفت بمعنى دنوت وقت مقابلتهم للحرب من دلف
اذا انصب فهو بمعنى شنت الغارة والتحية ما يحيا به احد
المتلاقيين الاخر كالسلام ونحوه وجعل الضرب هنا تحية لما عرفته
واضافه للبين توسعا اي ما يقع بينهم من التحية ويحتمل ان يكون
البين بمعنى الفراق يجعل الضرب بمنزلة سلام الوداع بينهم وهو
حسن قوله من الصفات الغالبة الخ الصالحة في الاصل مونث الصالح
اسم فاعل من صلح الشي صلوحا وصلاحا خلاف فسد ثم غلب على ما ذكره
المصنف رحمه الله فاجروه مجرى الاسما الجامدة في عدم جريه على الموصوف
وغيره من احكام اسما الاجناس الجامدة كما في البيت المذكور والحطيئة
بالحا والطا المهملتين مصغر وفي اخره همزة واسمه جرول بن اوس
ابن جوية بن مخزوم بن مالك الغطفاني والحطيئة من حطانه اذا لطمه
لقب به لقصره وحقارة منظره وقيل ان رجله كانت محطوة اي
لا لحم لها وقيل غير ذلك وكان ادرك خلافة عمر رضي الله عنه ولم يسلم
وبنو لام طايفة من قبيلة طي والبيت المذكور من شعر له وهو ،
كيف الهجا وما تنفك صالحة ، اذا ذكرت بظهر الغيب تاتيني ،
جادت لهم سموع العليا بمجدهم واحرزوا مجدهم حينا الى حين
احمت رماح بني سعد لقومهم ، مراعي الحمر والظلمان والعين
بكل اجرد كالسرحان مطرد ، وشطبة كعقاب الدجن يرديني
مستحصبات زرايا ها جحافلها ، حتى زادهن دونه اطاييه

والمراد

والمراد بالصالحة الوطية الحسنة وتاتيني خبر تنفك وبظهر
الغيب متعلق بذاي ملتبسة بظهر الغيب والظهر مقحم مبالغة
وهو استعارة بمعنى خلف الغيب وفيه مبالغة ايضا وسبب هذا
الشعر ان زيد الخيل الطائي اسره فاطلقه منه اوس بن حارثة
ابن لام الطائي فبعد ما من عليه دعاه بعضهم الى هجا اوس
ورغبه فيه فابى وقاله وهذا هو الاصح المذكور في شرح ديوانه
وفي كامل ابن الاثير ان النعمان دعا بحلة من حلل الملوك وقال للوفود
وفيهم اوس احضروا في غد فاني ملبس هذه الحلة اكرمكم فلما كان
الغد حضروا الا اوسا فقيل له في ذلك فقال ان كان المراد غيري
فاجمل الاشيا ان لا احضر وان ما ما لحقت فحضر وخلعها عليه
فحسده بعض قومه فقال للحطيئة اهجه ولك ثلثمائة من الابل
فقاله قوله وهي من الاعمال ما سوغه الشرع الى اخره التسويغ
تفعيل من ساغ الشي اذا سهل دخوله في الحلق قال تعالى ولا يكاد
يسيغه ثم تجوز به عن الاباحة وعدي بالتضعيف فيقال سوغته
اي ابحته لما في الاباحة من التسهيل وشاع حتى صار حقيقة
فيه ولذا قيل لو اكتفى المصنف بقوله ما حسنه الخ لكفى اذ لا تحسين
بدون التسويغ فلا يدخل فيه المباح ولذا قال شراح الكشاف هي ما يصلح
لترتب الثواب لكنه ذكره للتوضيح لانه كالجنس وما بعده كالفصل
وعدل عن قول الزمخشري الصالحات كل ما استقام من الاعمال
بدليل العقل والكتاب والسنة لابتنايه على الاعتزال
في الحسن والقبح كما لا يخفى ولذا خصه بالشرع وقوله وتانيثها
الى اخره الحصلة والخلة بفتح الفايهما بمعنى الخصلة الواحدة
الا انها غلبا فيما يحمد والعطف باو وان كانا مترادفين لجواز
التاويل بكل منهما وارادته اذا التا فيه ليست للنقل الى الاسمية
لانه قد يوصف به قوله واللام فيها للجنس زاد في الكشاف
انها اذا دخلت على المفرد كان صالحا لان يراد به الجنس الى ان
يحاط به وان يراد بعضه الى الواحد منه واذا دخلت على المجموع

صلح ان يراد به جميع الجنس وان يراد بعضه الا الي الواحد منه لان
وزانه في تناول الجمعية في الجنس وزان المفرد في تناول الجنسية
والجمعية في جمل الجنس لا في وحدانه والمصنف رحمه الله لم يتعرض
لهذا التفصيل ولم يذكر احد وجه تركه له وهو يحتمل انه لقصد الاختصار
فقط ومخالفته وله كما وقع في بعض الحواشي وسيقرع سمعك عن
قريب فاللام هنا للجنس لانه اصل معناها الوضعي اذا لم يكن عهد
والاستغراق انما يفهم من المقام بمعونة القراين ثم اذا فهم منه واريد
فهل بين استغراق المفرد والجمع فرق ام لا فان قيل استغراق الجمع يتناول
كل جماعة جماعة كان استغراق المفرد اشمل وان قيل بتناوله احاده
تساويا في الاثبات والفرق بينهما في النفي ظاهر على ما فصل في شرحي
التلخيص والمفتاح ولصاحب الكشاف فيه كلام يحتاج تنشرة التامل
وسياتي ان شا الله تحقيقه في اخر سورة البقرة فان قلت اذا كان
الجمع المعرف باللام يصلح لان يراد به الجنس كله وان يراد بعضه الا الي
الواحد فالمراد بالصالحات حينيذ اذ لا يجوز ان يراد به جنس الجمع
مطلقا والا لكفى الاقل من الاثنين او الثلاثة ولا ان يراد الجنس
كله اذ لا يتاتى ان ياتي به كل احد وان قصد التوزيع عاد المحذور
وانه يكفي من كل واحد اعمال ثلاثة بل الاقل منها على انقسام الاحاد على الاحاد
قلت ليس المراد الاقل ولا الكل على ما ذكر بل بينهما اعني جميع ما يجب
على كل مكلف بالنظر الى حاله فيختلف باختلاف احوال المكلفين
من الغنى والفقر والاقامة والسفر والصحة والمرض فمعنى قوله
عملوا الصالحات ان كل واحد عمل ما يجب عليه على حسب حاله وفيه
شايبة توزيع كما قرره الشريف في شرحه وحاصله انه للاستغراق
بان يعمل كل ما يجب عليه منها ان وجب قليلا كان او كثيرا فدخل فيه من
اسلم ومات قبل ان يجب عليه شي او وجب شي واحد ومثله ليس توزيعا
بالمعنى المشهور وهو انقسام الاحاد على الاحاد كركب القوم دوابهم
فانه يطلق ايضا على مقابلة اشيا باشيا اخذ كل منها ما يخصه
سوا الواحد الواحد كما في المثال المذكور والجمع الواحد كدخل الرجال
مساجد

مساجد محالهم او العكس كلبس القوم ثيابهم ومنه قوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم وايديكم وسماه قدس سره شايبة التوزيع فمن اعترض
على قوله ان قصد التوزيع عاد المحذور بانه توزيع بالمعنى الثاني
بغير محذور فقد غفل عن مراده وتغافل فاذا عرفت هذا ففي
الكشاف هنا مخالف لما تقرر في الاصول وما بني عليه من الفروع
من ان ال الجنسية اذا دخلت على الجمع تسلبه معنى الجمعية
بدليل مسالة لا اتزوج النسا ولا اشتري العبيد لاستلزامها عدم
الفرق بين المفرد والجمع المحلى باللام وقد فرق بينهما فان قيل فما
فايدة حينيذ في الجمعية التزموه او قالوا جمع اولا ثم ادخل عليه ال
معها تسلب المفرد الافراد ايضا فالظاهر ان المصنف انما ترك
ما في الكشاف لمخالفته بحسب الظاهر لما تقرر في الاصول والاستعمال
قوله وعطف العمل على الايمان مرتبا بصيغة اسم الفاعل والحكم
هو البشارة على ظاهر كلام المصنف وهي وان تقدمت لكن تعليق
الحكم على المشتق وما في معناه يشعر بان مبداه علة وسبب له فهي
متقدمة بالذات كما مر مرارا او كون الجنة المبشر بها لهم وقوله اشعارا
بالنصب على انه علة للعطف اي عظيمة للاعلام بما ذكر وفي تفسير
السمرقندي هذه الاية حجة على من جعل جميع الطاعات ايمانا
حيث اثبت الايمان بدون الاعمال الصالحة لعطفها عليه فان قيل
انكم تقولون ان المومنين يجوز دخولهم الجنة بدون الاعمال الصالحة
والله تعالى جعل الجنة مقيدة بشرط الايمان والاعمال الصالحة
فيكون ما قلتم خلاف النص وهو سوال المعتزلة قيل البشارة
المطلقة بالجنة شرطها اقتران الاعمال الصالحة بالايمان ونحن
لا نجعل لاصحاب الكباير البشارة المطلقة بل تثبت بشارتهم
مقيدة بمشية الله تعالى وجاز ان يكون العمل الصالح عمل القلب
الاخلاص في الايمان فلا تنفي حجة على خروج الاعمال وهذا معنى
قول المصنف السبب في استحقاق هذه البشارة الى اخره ولم
يرد ان الايمان المجرد لا ينجي ولا ان الاعمال توجب الثواب بل ان الجمع

بينهما مقتضى لتفضل الله بمقتضى كرمه وتركه لخلاف ذلك كما عليه
اهل السنة وقوله عبارة عن التحقيق هو مصدر حققه
اذا صدقه كما في القاموس فعطف التصديق عليه تفسيري
واقرار المتمكن شرط كما مر فلا منافاة بينه وبين ما مر في تفسير
قوله يؤمنون بالغيب كما توهم قوله ولذلك قيل لما ذكر امرين الى اخره
اي لكونهما كالاساس والبنا لا لكونه لاغنا الى اخره لان الظاهر حينئذ
ان يقول ذكر بالافراد وهو ظاهر لان العمل لا يعتد به بلا ايمان
والاس لا يناسب انفراده والغنا بفتح الغين المعجمة والمد النفع
والفايدة وهذا مصروع وقع موزونا اتفاقا وقد قيل على هذا
ان الايمان موجب للنجاة من العذاب المخلد البتة فان اراد انه
لا ينجي مطلقا فممنوع وان اراد خروجه عن الايمان اللغوي فقليل
الجدوى وليس النزاع فيه مع ان الظاهر حمله على المعنى الشرعي
ما لم يصرف عنه صارف وهذا ذهول عما مر ثم انه اي صارف اقوى
من العطف المقتضي للمغايرة اذ لا وجه لعطف الشي على نفسه
ولا الجزء على كله ومثله كاف فلا يرد عليه شي مما في بعض الحواشي
وفي قوله الاصل اشارة الى انه قد يقع العطف على خلاف الاصل
لنكتة كما في عطف جبريل على الملايكة وهو اشهر من ان يذكر
ان لهم بان لهم لتعدي البشارة بالبا فحذفت لاطراد حذف الجار
مع ان وان بغير عوض لطولهما بالصلة ومع غيرهما فيه اختلاف
بين البصريين والكوفيين مشهورة وفي محله بعد الحذف قولان
فقيل نصب بنزع الخافض كما هو المعروف بامثاله وقيل جر
لان الجار بعد الحذف قد يبقى اثره نحو الله لافعلن بالجر مع حذف
الهمزة وتفصيلها كما بينه النحاة لكنه هنا مقصور قوله وهو
مصدر جنه اذا ستره الى اخره الجن بفتح الجيم وتشديد النون
ومداره بمعنى لا ينفك عنه وتوصيف الشجر بانه مظلل لاظهار
معنى الستر فيه والالتفاف اتصال بعضها ببعض كما تلتف وقوله
للمبالغة تعليل للتسمية بالمرة دون المصدر والصفة ومنه

الجن

الجن لمقابل الانس لاستتارهم عن العيون وكذا الجنون لستره
العقل والمجن للترس وغيره قوله كان عيني الى اخره هو من قصيدة
طويلة لزهير بن ابي سلمى يمدح بها ممدوحه هرم بن سنان المشهور ادلها
ان الخليط اجد البين فانفرقا … وعلق القلب من اسماء ما علقا
وفارقتك برهن لا فكاك له … يوم الوداع فامسى الرهن قد غلقا ومنها
كان عيني في غربي مقتلة … من النواضح تسقي جنة سحقا ومنها
ان يلق يوما على علاته هرما … تلق السماحة منه والندى خلقا
وليس مانع ذي قربى ولا رحم … يوما ولا معدما من خابط ورقا
الى اخره وهو شاهد لاطلاقه على الشجر بدون الارض وقد تطلق عليها
وقال الراغب الجنة كل بستان ذي شجر يستر باشجاره الارض
وقد تسمى الاشجار الساترة جنة وعليه حمل قول زهير وفي الكشاف
الجنة البستان من النخل والشجر المتكاثف المظلل بالتفاف اغصانه
قال زهير الى اخره وعيني فيه تثنية عين بمعنى الجارحة والغرب
الدلو الكبير والمقتلة بصيغة المفعول من تفعل القتل بمعنى
الناقة التي كثر استعمالها حتى سهل انقيادها والنواضح جمع ناضح
وهو البعير الذي يستقى عليه ويستعمل في اخراج الما من الابار
والسحق بضمتين جمع سحوق وهي النخلة الطويلة المرتفعة
جدا وخصها لاحتياجها لكثرة الماء فهو ادق وابلغ هنا فقول بعض
الادبا انه حشو لاجل القافية لا فايدة فيه لا وجه له وقال شراح
الكشاف انه بالغ في تذراف الدموع فاختار الغرب وهو الغرب
الدلو العظيمة وثناها تنبيها على دوام الانسكاب تبعا فيها في المجي
والذهاب اذ لا تزال تنصب واحدة وترسل اخرى وذكر المقتلة
لانها تخرج ملأى ووصفها بانها من النواضح المتمرنة على هذا العمل
واورد الجنة الدالة على الكثرة والالتفاف والنخل المفتقرة لكثرة
السقي لا سيما السحق منها والمعنى كما في شرح الديوان انه يقول لما بينت
منهم لم املك دموعي فكانها من كثرتها تسيل من دلوي ناقة مذللة

للعمل لا ترى شيا مما في الدلو بل تخرجها تامة مملوة وقال قدس سره
كان الظاهر ان يقول كان عيني غربا مقتلة لكنه اتى بكلمة في كانه
يدعي ان ما ينصب من الغربين منصب من عينيه ولم يزد على
هذا فكانه تجريد كما في قولهم في الله كاف وبه صرح الطيبي ولا
يخفى ان التجريد لا يصرح به باداة التشبيه لانه من التشبيه
البليغ عندهم والتصريح بالتشبيه فيه لا نظير له ومن حسن
الخيالات ما قيل هنا من ان المراد بالنخل الطوال خيالات قامات
الاحبة فكان عينيه تسقي تلك الخيالات فتنامى وتختل قوله
ثم البستان لما فيه الى اخره معطوف على قوله الشجر والبستان
يطلق على الارض التي فيها الاشجار وعلى الاشجار وحدها وورد
في شعر الاعشى بمعنى النخل خاصة كما ذكره الجواليقي في كتاب
المعرب وقد عربته العرب قديما واستعملته بهذين المعنيين واصله
بالفارسية بوي ستان وبوي الرائحة الطيبة وستان بمعنى
المكان والناحية فخفف بحذف اليا والواو وخص بارض الاشجار
التي تتعطر بورود النسيم بطيب الازهار ثم عرب ونقل بهذا المعنى
ثم توسعوا فيه فاطلقوه على الاشجار نفسها وقول بعض
المتاخرين انه من اللغات المشتركة فانه في العربية ارض ذات
حائط فيها اشجار وفي الفارسية مركب من كلمتين ومعناه التركيبي
ناحية الرائحة وقد وهم فيه صاحب القاموس حيث قال انه معرب
بوستان انتهى وهم من ان اخته خالته ظاهر لمن عنده ادنى شمة
من الانصاف فهو ليس الحامل عليه الا محبة الخلاف ومثل البستان
في معنييه الجنة فتطلق على الارض باشجارها وعلى الاشجار وحدها
كما ذكره المصنف رحمه الله وعدل عن قول الزمخشري الجنة البستان
من النخل والشجر لما فيه من الايهام والاقتصار على احد معنييه
لا لما قيل من انه قصد الرد عليه حيث استشهد بالبيت على تسمية
البستان بالجنة واعجب منه متابعة الشراح له انتهى وقال قدس

سره

سره اطلق الشاعر الجنة على النخيل ولا ينافيه قول الزمخشري
الجنة البستان الى اخره اذ لا يعلم منه انها نفس الاشجار او الارض
التي فيها او مجموعهما وفيه نظر لان بيان البستان بقوله من النخل
والشجر يعين ما اريد به من احد معنييه فان قيل من اين له انه
لا بيانية فارتكاب لما هو في غاية البعد من غير حاجة اليه
وقوله لما فيه الخ بيان للمناسبة في اطلاقه او للعلاقة فان كان
اسما للارض فقط فمن اطلاق الحال على المحل وان كان للمجموع
فمن اطلاق الجزء على الكل وفيه يحتملهما والمتكاثفة بمعنى المتلاصقة
الملتفة لكثرتها مستعار من الكثافة المقابلة للطافة والرقة
يقال ماء كثيف وشجر كثيف كما قال امية وتحت كثيف الماء في باطن
الثرى ملائكة تنحط فيه وتصعد قوله ثم دار الثواب لما فيها
الى اخره دار الثواب هي الدار الاخرة وهي في مقابلة الدنيا التي هي دار
التكليف والنار التي هي دار العقاب وهو منقول اليها لانه حقيقة
شرعية وهو المتبادر منها حيث ذكرت وبين المناسبة بينه
وبين المنقول عنه بوجهين والجنان بالكسر جمع جنة بمعنى
ارض ذات اشجار وحدائق او اشجار او لما فيها من النعيم الذي
لا عين نظرت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر مما هو مغيب
ومستور عنا الآن فلذا سميت جنة لاستتار ما فيها وان كانت
موجودة الان وافنان يكون جمع فنن بمعنى غصن وجمع فن
بمعنى ضرب ونوع وهذا هو المراد هنا والغالب فيه جمعه على فنون
والجنة من الاسماء الغالبة على الدار الاخرة الا ان غلبتها لم تصل الى
حد العلمية لانها تعرف وتنكر وتجمع ويوصف بها اسم الاشارة في نحو
تلك الجنة وانما جمعت بهذا المعنى لانها كما تطلق على المجموع تطلق
على كل منها وعلى القدر المشترك بينهما ولولاه لم تصح الجمعية
هنا والى هذا اشار المصنف رحمه الله بقوله وجمعها الى اخره وايده
بالنقل عن سيد المفسرين ابن عباس رضي الله عنهما فيها جنان على
مراتب متفاوتة بحسب استحقاق اصحابها وتفاوت رتبهم في

في الشرف كالانبيا عليهم الصلاة والسلام وهو ظاهر والعمال جمع عامل
والمراد به من عمل الصالحات من خيرة خلقه وفيما نقله عن بن عباس
رضي الله عنهما من انها اشارة الى وجه اختيار جنات فانه جمع دلة
على الصحيح كامر على جنان كما قيل وما نقله عن بن عباس رضي الله
عنهما انكره السيوطي رحمه الله وقال انه لم يوجد في شي من كتب الحديث
قيل وفي قوله افنان الى اخره اشارة الى ان تنكير جنات للتنويع ويحتمل
ان يكون للتعظيم اي جنات لا يكتنه وصفها **قوله** واللام تدل
على استحقاقهم الى اخره يعني انها لام استحقاق والله تعالى لا يجب عليه
شي فهو جار على عوايد احسانه وفضله في الاثابة بوعده الذي
لا يخلفه وقوله لا لذاته ليس لبيان معنى اللام الموضوعة لمطلق
الاستحقاق بل لبيان انه مراد منه احد فرديه والضمير المضاف
اليه ذاته راجع لما وهو رد لما في الكشاف من اشارته لمذهب المعتزلة
القايلين بان الثواب مستحق لذات الايمان والعمل على ما تقرر في الاصول
وقد مر قول المصنف رحمه الله في تفسير قوله لعلكم تتقون **قوله**
ان العبد لا يستحق بعبادته ثوابا وهو كاجير اخذ الاجر قبل العمل
قوله ولا على الاطلاق بل بشرط ان يستمر الى اخره فيه تسامح
والمراد انه يموت على الايمان لان تخلل الردة لا يمنع دخول الجنة وهذا
مما اتفق عليه الماتريدية والاشاعرة فان حصول المراتب الاخروية
مشروط بالموت على الايمان بلا خلاف وقيل انما الخلاف في التصديق
والاقرار اذا وجدا من العبد هل يصح ان يقول انا مومن حقا ولا يقول
انا مومن ان شا الله كما هو مذهب الحنفية الماتريدية لانه ان كان
للشك فهو كفر وان كان لاحالة الامور الى مشيئة تعالى او للشك
في العاقبة والمال لا في الحال او للتبرك والتبري عن تزكية نفسه
فالاولى تركه لايهامه الشك وخلاف المراد وينبغي ان يقوله
كما ذهب اليه الاشعرية لان العبرة بالخاتمة وهذه المسالة
تسمى مسالة الموافاة عندهم كما سياتي ان شا الله **قوله** روى
الماتريدية استدلالا لما قالوه حديثا هو من قال انا مومن ان شا الله
فليس

فليس له في الاسلام نصيب وهو حديث موضوع باتفاق المحدثين
كما فصله في كتاب اللالي المصنوعة في الاحاديث الموضوعة وقد
صح عن ابي هريرة رضي الله عنه ان من تمام العبد ان يستثني
اورده الجوزقاني وصححه وابطل به ما خالفه وقال الاستثنا في الايمان
سنة فمن قال انا مومن فليقل ان شا الله وهو ليس استثنا
شك ولكن عواقب المومنين مغيبة عنهم ثم ورد حديث جابر
رضي الله عنه وهو انه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكثر من
قوله يا مقلب القلوب ثبت قلوبنا على دينك مع احاديث اخر استدل
بها على سنية الاستثنا وبطلان ما يخالفه وللعلامة بن عقيل
رحمه الله تاليف مستقل فيه ليس هذا محل الاستيفا ما فيه **قوله**
فاوليك حبطت الى اخره هذه الاية تدل على ان الموت على الكفر
محبط للعمل ولا خلاف فيه لاحد كما اتفق عليه شراح الكشاف هنا
وانما الخلاف في احباط الكباير بدون التوبة وفي شرح الكشاف
للتفتازاني قال الامام القول بالاحباط باطل لان من اتى بالايمان والعمل
والعمل الصالح استحق الثواب الدايم فاذا كفر بعده استحق العقاب
الدايم ولا يجوز وجودهما جميعا ولا اندفاع احدهما بالاخر اذ ليس زوال
الباقي بطريان الطاري اولى من اندفاع الطاري بقيام الباقي والخلاص
ان لا يجب عقلا ثواب المطيع ولا عقاب العاصي واجيب بمنع عدم
الاولوية فان الطاري اذا وجد امتنع عدمه مع الوجود ضرورة
امتناع الوجود والعدم ووجوده يستلزم عدم الباقي اعني العدم
بعد الوجود وهو ليس بمحال والباقي منقوض بانتفا الشي بطريان
ضده كالحركة بالسكون والبياض بالسواد وايضا الاحباط مما
نطق به الكتاب فكيف يكون باطلا واعترض عليه بان مراد الامام
ان ابطال حكم احدهما بحكم الاخر ليس اولى من الاخر لا ابطال الذات
بالذات الا انه اذا بطل الاصل بطل الحكم المترتب عليه ثم ان مراده ان
القول بالاحباط نقلا كما في الكشاف باطل فلا ينافي منطق الكتاب
بعينا هو مخصوص او ماول وليس هذا كله كلاما محررا فمن اراد تحريه

وتحريره فلينظره ثم ان احباط الاعمال بالكفر مطلقا مذهب ابي
حنيفة استدلالا بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله
ومذهب الشافعي انه لا يكون محبطا الا بالموت على الكفر لقوله تعالى
فيمت وهو كافر فيحمل المطلق على المقيد على اصله وقوله ولعله
لم يقيده الى اخره اي استغنى بتلك الايات الدالة على الاحباط بالشرك
المقتضي لعدم استحقاق الجنة **قوله** اي من تحت اشجارها
الى اخره العادة الالهية جارية بانخفاض مكان المياه الجارية
كما قيل فالسيل حرب للمكان العالي فان اريد بالجنة الاشجار
فذاك مع ما فيه قريب في الجملة وان اريد بها الارض فلا بد من
التاويل بتقدير مضاف اي من تحت اشجارها او يعود الضمير
اليها باعتبار الاشجار استخداما ونحوه وقيل ان تحت بمعنى
جانب صرح به ابن عطية وقال هو كقولهم داري تحت دار فلان
وضعفه بعضهم وقال ابن الصايغ رحمه الله لما كانت تجري من
تحت الاشجار المظللة قيل من تحتها او انها لما سقتها صدق انها
جرت من تحتها وقال صاحب التقريب معناه من تحت اشجارها
او منازلها ويحتمل ان منابعها من تحت الجنات وقد قال ابو البقا
من تحت ارضها فلا وجه لمنع ابن الجوزي له وقال ابو علي من تحت
ثمارها وهو بعيد وقال الغزنوي من تحت او امرها اهلها كقوله
وهذه الانهار تجري من تحتي **قوله** كما تراها جارية تحت الاشجار
الى اخره عدل عن قوله في الكشاف كما ترى الاشجار النابتة على
شواطيها الى ما هو اظهر وان وجه بانه قصد تشبيه الهيئة بالهيئة
فلا يضره تقديم بعض المفردات على بعض او تاخيره والشاطي
مهموز الاخر كالساحل وزنا ومعنى وجمعه شواطي ومسروق بزنة
المفعول علم لمسروق بن الاجدع التابعي ولمرزوق بن المرزبان
المحدث وما روي اثر صحيح اخرجه ابن المبارك وهناد في الزهد
وابن جرير والبيهقي في البعث والاخدود كما في الصحاح شق
مستطيل في الارض والاثر مويد لكون المعنى تجري من تحت

اشجارها

اشجارها **قوله** واللام في الانهار للجنس الى اخره اللام عبارة عن
ال المعرفة تفسيرا بالجزء لزيادة همزة الوصل عند الجمهور
وسقوطها واراد بالجنس العهد الذهني المساوق للنكرة وفي الكشف
اي غير منظور فيه الى استغراق وعدمه كما هو مقتضاه مثل
اهلك الناس الدينار والدرهم اي الحجران المعروفان من بين
ساير الاحجار وكما تستعمل للعموم في المقام الخطابي ولا اقل ما هو
مقتضاه في المقام الاستدلالي قد تستعمل من غير نظر الى
الخصوص كما في المثال وكما في هذه الاية وهو كثير ايضا وهو رد
على الطيبي رحمه الله حيث قال في تقرير معنى الجنس هنا وقول
الزمخشري انه للحاضر في الذهن انت تعلم ان الشي لا يكون
حاضرا في الذهن الا ان يكون عظيم الخطر معقودا به الهمم اي
تلك الانهار التي عرفت انها النعمة العظمى واللذة الكبرى وان الرياض
وان كانت انيقة لا تبهج الانفس حتى يكون فيها الانهار فان
احدا لم يشترط ما ذكره في العهد الذهني كما اتفق عليه اهل المعاني
والعربية وكيف يتاتى ما ذكره في نحو ادخل السوق واشتر
اللحم وانما غره فيه قوله الحاضر في الذهن وهو انما قصد به
بيان الفرق بينه وبين النكرة وانما نبهناك عليه لان من
ارباب الحواشي من لم يتنبه له فاتبعه فيه وانما ذكره الزمخشري
نكتة لذكرها لا توجيها للتعريف وهذا هو الذي عناه الفاضل
الشريف بقوله العهد التقديري ولما كان الجنس يطلق في كلامهم
على ما يشمل الاستغراق والحقيقة اوضحه المصنف رحمه الله
بقوله كما في قولك لفلان بستان فيه الماء الجاري وما قيل هنا
من انه يحتمل الاستغراق على ان المعنى يجري تحت الاشجار جميع
انهار الجنة فهو وصف لدار الثواب بان اشجارها على شواطي
الانهار وانهارها تحت ظلال الاشجار ابرد من مياه الحيوان
لمن رزقه الله ذلك الحيوان **قوله** او للعهد والمعهود الخ
الاية المذكورة من سورة القتال وهي مدنية على الاصح وقيل

انها مكية ولهذا قال الشيخ بها الدين بن عقيل رحمه الله هذا يتوقف
على تقدم نزول اية القتال على هذه وقد قال عكرمة ان البقرة اول
سورة نزلت بالمدينة ولذا قال الفاضل التفتازاني انما يصح هذا لو ثبت
سبقها في الذكر ومع ذلك فلا يخفى بعد مثل هذا العهد وتبعه الفاضل
الشريف قدس سره وفي حواشي ابن الصايغ هذا انما يتمشى على تقدير
ان يكون فيها انهار الاية سبقت في النزول هذه الاية وهو قول الضحاك
وسعيد بن جبير في انها مكية واما على قول ابن مجاهد انها مدنية فانما
يتمشى على تقدير ان يكون فيها انهار الى اخره سبقت في النزول هذه
الاية والاحسن الذي يتغير كما سياتي وترك المصنف رحمه الله الوجه
الثالث في الكشاف وهو ان الالف واللام فيه عوض عن الاضافة
لما فيه مما سياتي تحقيقه **قوله** والنهر بالفتح والسكون الى اخره
قد كثر مثله في فعل الذي عينه حرف حلق واختلف النحاة
فيه فقيل انه لغة ولا يختص به بل يكون في غيره كنفس ونفس
وذهب البغداديون الى انه اتباع وهو مقيس فيه وايد بانه سمع
من بعض بني عقيل نحو وهو ولو كانت لغة قلبت الواو الفا
فلم تقلب لعروضها وفيه كلام في خصايص ابن جني وقال الزمخشري
ان الفتح فيه افصح وهو في الاصل بمعنى الشق ما طلق على المشقوق
وهو المكان ولذا فسره المصنف بالمجرى والجد وله اصغر الانهار
كالقناة والبحر اعظمها وقوله كالنيل والفرات هما نهران عظيمان
مشهوران وهو يحتمل ان يكون تمثيلا للنهر او للبحر ان لم نقل
انه مخصوص بالملح كما هو المشهور في الاستعمال قال الراغب اعتبر
من البحر تارة ملوحته فقيل ماء بحر اي ملح وابحر الماء ملح قال وقد
عاد ما الارض بحرا وزادني الى مرضي ان ابحر المشروب العذب وقال
بعضهم البحر يقال في الاصل للملح دون العذب وبحران تغليب
وقوله والتركيب للسعة اي اصل معنى ن ه ر دائر على السعة
يقال انتهر النهر اذا اتسع ويرد عليه النهر بمعنى الزجر فانه لم يلاحظ
فيه معنى السعة اللهم الا ان يقال انه زجر بليغ كما فسر به
الراغب

الراغب فقيه سعة معنوية **قوله** والمراد بها ماؤها الى اخره
ضميرها للانهار المذكور في النظم والمفهوم من المقام والاضمار هنا
تقدير المضاف كما في نحو اسال القرية من مجاز النقص والمقدر
اما مياه او ما كل نقوطا هر عبارة المصنف رحمه الله فتانيث
تجري رعاية للمضاف اليه القايم مقامه او رعاية للفظ الجمع لانه
مونث ان كان مجازا للمجاورة او لذكر المحل وارادة الحال او الاسناد
مجازي من غير تجوز في الظرف ولا تقدير كما في اسناد الاخراج
الى الارض لكونها محلا للمخرج قيل ولاسناد الجري للانهار نكتة
خاصة يعرفها الخاصة وهي ان انهار الجنة ليست الا المياه لجريها
من غير اخدود ولا يخفى انه انما يتمشى على احد التفسيرين ولو
تعين هنا لكان كلامه في محله **قوله** صفة ثانية لجنات الخ
ذكر فيها ثلاثة اوجه وترك رابعا سياتي ولذا لم يذكر الحصر الذي في
الكشاف واذا كان صفة فهي في محل نصب وح لم يعطف للاشارة
الى استقلال كل من الجملتين في الوصفية لانها صفة واحدة
واذا كانت خبر مبتدا مقدر فتقديره هم اي الذين امنوا الى اخره
او هي اي الجنات وفي شرح الفاضل التفتازاني ولا بعد رشانها
اي هذا اللفظ بل هي او هو بمعنى القصة او الشان وها هنا
بحث وهو ان الجملة المحذوفة المبتدا اما ان تجعل صفة او
استينافا فاعتبار الضمير لغو فليكن بدون اعتبار الحذف
كذلك ورد بان الربط المعنوي حاصل اذ الجملة عبارة عن الشان
الذي هو مبتدا فلا فرق بين الشان وبين هي ومثله في عدم
الاحتياج الى العايد ما ذكره النحاة في قولهم مقولي زيد منطلق
وفيه نظر وسياتي ما فيه في سورة يس وما ورد من التقدير
نقله في الكشف عن بعض الشراح ومرضه لانه خلاف
الظاهر وما قيل من انه على الخبرية اما ان يقال انه لا يجب
كون الخبر محمولا على المبتدا او يجب لكن يكون ذلك تحقيقا
او تاويلا من تسويد وجه القراطيس بما لا حاجة اليه وقيل

انه على هذا التقدير صفة مقطوعة ولم يتنبه له شراح الكشاف
مع جلالة قدرهم فاعترضوا عليه بانا نعود الى الجملة المحذوفة
المبتدا فان جعلت صفة او استينافا كان تقدير الضمير مستدركا
وان جعلت ابتدا كلام كان فليكن كذلك بلا خلاف ومنهم من
تمسك في دفعه بان تقديرهم يقوي الاستيناف وتقديره هي يقوي
الوصفية ومما يتعجب منه ما في شرح التفتازاني فانه قال
لا تحتاج الجملة التي هي خبر عن لفظ الشان الى عايد كضمير الشان
وتقديره لهم على انه ضمير القصة لا يصح لانه يختص بجملة العمدة
فيها مونث فالواجب ضمير الشان هو انتهى ولا يخفى ما فيه لان
قطع النعت الذي منعوته نكرة وهو جملة خلاف الظاهر
حتى منعه بعض النحاة وان كان الاصح خلافه وكون تقديرهي
مشروط بما ذكره اهل المعاني الا ان الاصح خلافه كما في شرح
التسهيل وسياتي تفصيله في محله واما ما قيل من ان المقدر
ضمير الشان لا ضمير الذين امنوا ولا الجنات لان كلما ظرف
زمان لنصبه على الظرفية فلا يصح ان يكون خبرا عن جنة
وتقدير المبتدا على تقدير كونه كلاما ابتدائيا غير وصف ولا
استيناف استحساني يراعى جزالة المعنى وليس بلازم
وهم لان كلما وحده ليس خبرا بل متعلق بقالوا كما سياتي والجملة
خبر وما ذكره لا يغني شيا واجاز ابو البقا كون هذه الجملة حالا
من الذين او من جنات لوصفها المقرب لها من المعرفة وهي كما قال
ابو حيان حال مقدرة لانهم وقت التبشير لم يكونوا مرزوقين
على الدوام والاصل في الحال المصاحبة قوله او مستانفة كانه
الى اخره قدره تبعا للزمخشري سوالا عن فواكه الجنة فقوله تعالى
ولهم فيها ازواج الى اخره زيادة في الجواب ولو قدر لهم في الجنات
لذات كما في هذه الدار ام اتم وازيد كان اصح واوضح والاستيناف
ارجح الوجوه عندهم كما ذكره صاحب الكشف وغيره وهذا مبني
على ان معنى من قبل من قبل الدنيا وهو قول مجاهد وعن ابن
عباس

عباس رضي الله عنهما والضحاك ومقاتل انه في الاخرة على معنى رزق
الغداة كرزق العشي وذهب ابو عبيدة الى ان معناه تخلف الثمر
الخبيثة مثلها والخلد بفتحتين البال والقلب والنفس فكل منها
صحيح هنا وازيح بزاي معجمة وحاء مهملة مجهول ازاحه وفي
قوله ودفع الى اخره استعارة تبعية او مكنية كانه جعل ما خطر للسامع
من التردد مما يقع في الدار الدنيا ونحوها من العباد كما يقال لما لا شبهة
فيه لا غبار عليه فقوله ازيح ترشيح ومثله في اللطف قوله بن سنا الملك
كنست فوادي من حصى ولحسنه كانت المكنسة قوله وكلما نصب
على الظرف الى اخره قال النحاة انها منصوبة على الظرفية بالاتفاق
وناصبها قالوا الذي هو جواب معنى وجاتها الظرفية من جهة ما فانها
اما مصدرية او اسم نكرة بمعنى وقت وكونها شرطية ليس بالوضع
وانما طرا عليها في الاستعمال لان ما المصدرية التوقيتية شرط
من حيث المعنى فلذا احتاجت لجملتين مرتب احديهما على الاخرى
ولا يجوز ان تكون ما شرطية كما فصله في المغني وشروحه واما
افادتها للتكرار فقد مر في قوله تعالى كلما اضاء لهم مشوا فيه ولما
كان معنى الشرطية طارئا عليها لم يختلفوا في عاملها كما اختلفوا في
عامل الاسما الشرطية هل هو الجزا او الشرط ورجح الرضي انه الشرط
ولم يرجحه هنا كما توهمه بعضهم وقال فان قيل يجب الفرق بين
كلما وكلمات الشرط في الحكم بان العامل في كلما الجزا والعامل في غيرها
الشرط قلنا قد فرق الرضي بينهما بان كلما مضافة للجملة التي تليها
والمضاف اليه لا يعمل في المضاف بخلاف كلما الشرط وفيه كلام ذكرناه
في حواشي الرضي ليس هذا محله ومما فصلناه لك عرفت ان ما قيل
من ان كلما مركب من كل وما الشرطية فلذا صار اداة تكرار ليس
بمرضي ورزقا مفعول ثان لرزقوا لانه يتعدى لمفعولين
فيقال رزقه الله مالا بمعنى اعطاه وليس مفعولا مطلقا
موكدا لعامله لانه بمعنى المرزوق اعرف والتاسيس خير
من التاكيد وتنكيره للتنويع او للتعظيم اي نوعا له بذا

غير ما تعرفونه وقد جوز فيها المصدرية وكونه مفعولا مطلقا والاول
ارجح قوله ومن الاولى والثانية للابتدا الى اخره لما منعوا تعلق
حرفي جر بمتحدي اللفظ والمعنى بعامل واحد حقيقة وجوزوا غيره
مما تعلقا به وقد اختلفا لفظا ومعنى كمررت بزيد على الطريق
او اختلفا معنى لا لفظا نحو ضربته بالعصى بسبب عصيانه او عكسه
نحو ضربته لتاديبه بسبب سوء اخلاقه وما في الاية بحسب الظاهر
يتراى مخالفته لذلك اشاروا الى دفعه بانه غير مخالف لما ذكر لانه
لا يخالفه الا اذا تعلقا به من جهة واحدة ابتدا من غير تبعيضه وما
نحن فيه ليس كذلك وفي الكشاف هو كقولك كلما اكلت من بستانك
من الرمان شيا حمدتك فموقع من ثمره موقع قولك من الرمان كانه
قيل كلما رزقوا من الجنات من اي ثمرة كانت من تفاحها او رمانها
او عنبها او غير ذلك رزقا قالوا ذلك فمن الاولى والثانية كلتاهما
لابتدا الغاية لان الرزق قد ابتدى من الجنات والرزق من الجنات
قد ابتدى من ثمرة وتنزيله منزلة ان يقول رزقني فلان فيقال
لك من اين فتقول من بستانه فيقال من اي ثمرة رزقك من بستانه
فتقول من الرمان وتحريره ان رزقوا جعل مطلقا مبتدا من
ضمير الجنات ثم جعل مقيدا بالابتدا من ضمير الجنات مبتديا من ثمرة
وقرره شراحه بانه لما توهم ان حرفي الجر في منها ومن ثمرة متعلقان
برزقوا وهما بمعنى ولفظ واحد ومما تقرر عندهم انه لا يجوز مثله
الا على الابدال والتبعية ولا مجال له هنا فدفعه بوجه حسن وبالغ
في تقريره الاول وصرح بانهما للابتدا الا ان الاولى متعلقة
بالرزق المفهوم من رزقوا مطلقا والثانية به مقيدا بكونه من
الجنات فليس مما منع في شي لانه اعتبر فيه الفعل اولا مطلقا
ثم قيد بقيد يقتضيه سوال ثم قيد ذلك الفعل المقيد بقيد اخر
يقتضيه سوال اخر فاتضح اتضاحا تاما ان كل واحد من الفعل
المطلق والمقيد بالقيد الاول يصح ابتداوه من المقيد بالفعل الذي
تعلق به والثمرة على هذا النوع فانه لا يصح الابتدا من فرد الا بكون

بعضه

بعضه مرزوقا وهو ركيك جدا وكلا الظرفان على هذا الوجه لغو
بلا اشتباه والمصنف رحمه الله ذهب الى الاطلاق والتقييد مع جعلهما
حالين متداخلين وحينئذ فتعلقهما متعدد فلا يلزمه المحذور
المذكور لما قالوه بل لشي اخر وهو ان الشي الواحد لا يكون له مبدان
ولذا قال واصل الكلام ومعناه الى اخره ولا يخفى انه لا وجه له لان المبدا
كما مر معناه ما يتصل به الامر الذي اعتبر له امتداد محقق او متوهم
وللشي اتصالات شتى كاتصاله بالمكان في نحو سرت من البصرة وبالزمان
في اول يوم وبالفاعل وبالكل الماخوذ منه بل المكان المحدود المربع مثلا
ابتدا من كل حد من حدوده الاربعة فالابتدا في منها مكاني وفي من
ثمرة كلي كما في اعطى من المال وكل لي من الصبرة اذا لم ترد التبعيض
الا تراك لو قلت ما قرات النحو من كتاب سيبويه من المبرد من
اول سنة كذا صح بلا مرية فاذا لم يتحد المتعلق لا مانع صناعي
ولا معنوي فان كلام المصنف المتادي من غير داع لا يخلو من الخلل
ولذا قيل انه لم يقف على مراد الزمخشري وتوهم من تقديره السوال
انه ظرف مستقر عنده وسياتي لنا كلام فيه وقد قيل عليه
ايضا ان المشهور ان من الابتدائية والتبعيضية لغوان والتبيينية
مستقرة وهذا مخالف له وفيه بحث لان ما ادعاه وان سبق اليه
غير مسلم والظاهر خلافه فيكفي تصحيح الابتدائية فيهما اختلاف
المبدا ثم ان قول الشريف تبعا لغيره من الشراح انه لا مجال للتبعيض
والابدال في الاية الكريمة فيه ان المعرب جوز فيه ان يكون بدل
اشتمال ولا حاجة الى الضمير لظهور الارتباط مع انه مخصوص بابدال
المفردات وقال في البحر من في قوله منها لابتدا الغاية وفي من ثمرة
كذلك لانه بدل من قوله منها اعيد معه حرف الجر وكلتاهما متعلق برزقوا
على جهة البدل وهذا البدل من بدل الاشتمال قوله كلما رزقوا
مرزوقا الى اخره اشارة الى ان ما مصدرية حينية ومرزوقا اشارة
الى ان الرزق بمعنى المرزوق مفعول به ومبتديا بكسر الدال
على زنة اسم الفاعل ولو فتح صح فقيد الرزق بكونه مبتديا

من الجنات وابتداؤها منها بابتدائه من ثمراتها فهو ظاهر وقوله
فصاحب الحال الى آخره اشارة الى انها حال متداخلة وقد قيل عليه
انه لا وجه لجعل الثمرة مبدأ لابتدائه الرزق لا مبدأ نفسه
فالوجه ان تجعل الحال مترادفة وفائدتها ان تكون الجنات
مبدأ الرزق يحتمل ان يكون باعتبار غير الثمرة مما فيها فالثانية
تعين المراد الا انه على ما ذكره يظهر كونه قيدا للمقيد بخلافه على
الترادف وفي قوله واقعتان موقع الحال مسامحة ظاهرة لان الحال
متعلق الجار والمجرور او هما لا الحرف ومستكن بتشديد النون
اسم فاعل يقال اكتن واستكن اذا استتر والتخفيف من السكون
بعيد واعلم ان الظاهر ان جعل المتعلق الواحد في حكم المتعدد لا يختص
بصورة التقييد والاطلاق بل يجري في كل ما يشبهه بحسب التأويل
كما في قولهم لم ار رجلا احسن في عينه الكحل منه في عين زيد فان
في تعلقتا باحسن فيها لان معناه زاد حسن الكحل في عين زيد
على حسنه في عين غيره فهو بحسب التأويل متعدد وله نظائر
اخر ليس هذا محلها وانما المراد التنبيه على انه ليس مخصوصا
بما ذكره كما يوهمه كلام الكشاف وشروحه فتدبر فان قلت لم سال
عن قوله من ثمرة وبينه في الجواب تعلق الظرفين واي حاجة
الى ذكر متعلقين حتى يحتاج الى التأويل ولو قيل كلما رزقوا من
ثمرها افاد ما ذكر من غير ارتكاب لمشقة التأويل وتكرار
من واعجاز التنزيل يأبى زيادة ما يحوج للتأويل قلت الذي لاح
لي بعد التأمل الصادق ان تعليق الرزق بمحله وتعقيبه
بثمرة منكرة يقتضي عمومه لكل ما فيها كما قال تعالى ولهم فيها
من كل الثمرات ولولا ذكرها لم يعد هذا النظم مع ما فيه من الايضاح
بعد الابهام والتفصيل بعد الاجمال الذي هو اوقع في القلوب
واليه اشار العلامة بما ذكره من السؤال فالحاصل ان تعلق
منها يفيد ان سكناها لا تحتاج لغيرها لان فيها كل ما تشتهيه الانفس
وتعلق من ثمرة يفيد ان المراد بيان الماكول على وجه يشمل جميع
الثمرات

الثمرات دون بقية اللذات المعلومة من السابق واللاحق وفيه اشارة
ايضا الى انه عامة ماكولهم الثمار والفواكه لانهم لا يمسهم فيها جوع ولا نصب
يحوجهم الى قوت به قوام البدن وبدل ما يتحلل ومن هنا خطر بالبال
ان المصنف رحمه الله لم يعدل عما في الكشاف غفلة عن مراده
بل مآل انه فهم منه انه اراد توضيح المعنى وتفسيره لا توجيه
التعلق النحوي وتقريره او بيان انه لا حاجة داعية له اذا حملت
من فيهما ابتدائية لانه يجوز تخريجه على وجه آخر اسهل منه واما
تخصيصه السؤال بقوله من ثمرة فلان السؤال نشأ من تكرر
من فيه قوله ويحتمل ان يكون من ثمرة الى آخره هذا هو الوجه
الثاني في الكشاف وهو ان تكون من الاولى ابتدائية كما فهم من عدم
تعرض المصنف رحمه الله لها والثانية في قوله من ثمرة مبينة
للمرزوق الذي هو مفعول ثان والظرف الاول لغو والثاني
مستقر وقع حالا من النكرة لتقدمه عليها والثمرة يجوز حملها
على النوع وعلى الجناة الواحدة ولم يلتفتوا الى جعل من الثانية
تبعيضية في موقع المفعول ورزقا مصدر مؤكد لبعده مع ان
الاصل في من الابتدا والتبعيض ولا يعدل عنهما الا لداع قوي كما
في قوله تعالى اخرج به من الثمرات رزقا لكم وقوله كما في رايت منك
اسدا صريح في ان من التجريدية بيانية وقد قيل عليه انه حينئذ
يفوت من المبالغة المقصودة في التجريد لان الاجمال والتفصيل
يفيد المبالغة في التفسير لا الصفة التي تقصد بالتجريد بلوغها
الغاية في اصل النعت والصحيح انها ابتدائية اي رايت اسدا كائنا
منتزعا منك ومن قال جعل هذا البيان على ذلك المنهاج مبني
على ان من البيانية عنده راجعة الى ابتدا الغاية فلا بد
من اعتبار التجريد بان ينتزع من المخاطب اسد ومن الثمر
رزق لم يات بشيء يعتد به الا ترى انه جعل البيانية قسما
للابتدائية وانه لا قرينة على انتزاع الرزق من الثمرة بل هي
نفسها رزق وقد تبع فيه من قال ليت شعري اذا احل من على

البيان لم لم يجعل من التجريد مع ان البيان محمل المبين على المبين اظهر
فان رزقا تفسره الثمرة فليس من التجريد في شي والقول بانه
لا منافاة بين التجريد والبيان مفتقر الى البيان اقول هذا محصل ما قاله
الشراح وسياتي في اول سورة آل عمران تفصيله والذي حملهم على
الاعتراض هنا ان المبين لما اتحد مع المبين في الجملة لم يكن ابلغ من
حمله عليه في نحو زيد اسد مع ان عبد القاهر وغيره من اهل
المعاني صرحوا بان التجريد ابلغ من التشبيه البليغ والجواب
عنه ان من البيانية تدخل على الجنس المبين به لكونه اعم واعرف
بالمعنى الذي وقع فيه البيان وهنا بالعكس وجعل الشخص جنسا
مبينا به ومنتزعا منه ما هو الاعم الاعرف كان ابلغ بمراتب
من التشبيه البليغ ولو كان معكوسا فلو قلت رايت منك اسدا
جعلت زيدا جنسا شاملا لجميع افراد الاسد وخواصه بل اعم
واشمل لانتزاعك الجنس منه وهذا لا يقرب به الحمل في انت
اسد ولو قيل رايت زيدا من اسد ورد ما ذكره قدس سره
وغيره وليس مما نحن فيه وكذا في نحو رايت منك عالما في التجريد
غير التشبيهي وهذا شرح نظر العلامة وهو دقيق انيق فلا
حاجة الى جعله مبنيا على رجوع من الثانية الى الابتدائية
ولا الى الجواب عما اورد على التفتازاني فان مراده بالبيانية ما يكون
للبيان وان كان فيها معنى الابتدا وبالابتدائية التي تتصرف
الى الابتدا فيصح جعله قسيما له على انه لو سلم لم يفد شيئا لان
مذهب القاضي رحمه الله كما صرح به في منهاجه ان جميع معاني من
ترجع للبيانية عكس مذهب الزمخشري ثم ان من الابتدائية
يكون المبتدا فيها مغايرا للمبتدا منه نحو سرت من البصرة ولدخولها
غالبا على المكان ونحوه تدل على انه مباين له وعلى المغايرة التي هي
مبنى التجريد مع ان بيانه قاصر على احد قسميه غير شامل لنحو
رايت منك عالما وادعا عدم بلاغته ظاهر السقوط مخالف لكلام
القوم والرضي جعل من فيه تعليلية ولكل وجهة قوله

مقدم

متقدم الى آخره رد لما قيل من انها كيف تكون للبيان وليس فيها
ما تبينه بانه مبني على جواز تقديم المبين على المبين وانه يكفي
تقدمه ولو تقديرا كما ذهب اليه كثير من النحاة وان منعه وضعفه
آخرون واما جعلها على تقدير البيان ظرفا لغوا متعلقا برزقوا
فوهم لاتفاقهم على ان من البيانية لا تكون الا ظرفا مستقرا كما هو
معروف عند النحاة وبه جزم السعد في مواضع من شرح الكشاف
كما سياتي قوله وهذا اشارة الى آخره اي لفظ هذا وهو دفع لما يتوهم
من انه كيف يكون هذا المرزوق عين ما في الدنيا وما بعده في الجنة
وقد فني واكل بان الاشارة الى النوع والمعنى ان نوع هذا وذاك متحد
وكون هذا وضع للاشارة الى المحسوس فالامور الكلية لا تحس ليس
بكلي مع انه يكفي احساس افراده كما في المثال المذكور ومن الناس من
ذهب الى وجود الكلي في ضمن افراده على ما فيه او هو اشارة الى الشخص
وفيه تقدير اي مثل الذي رزقنا او يجعل عينه مبالغة وقد رجح كونه
اشارة الى عين الثمرة بان هذا اذا لم يذكر معه الوصف يكون اشارة
الى المحسوس دون الكلي وفي قوله المعنى المشاهدة ابهام وجريانه
بفتحات مصدر جرى الماء جريا وجريانا ووقع في نسخة بدله
جزئياته جمع جزئي والاولى اولى واستحكم بمعنى قوي وتم يقال
احكمته فاستحكم اذا اتقنته قوله جعل ثمر الجنة من جنس
ثمر الدنيا الى آخره هذا معنى ما في الكشاف وقد قيل عليه انه جيد
لو لم يقل اذا رأى ما لم يالفه نفر عنه طبعه فان بطلانه ظاهر
فان لكل جديد لذة والحديث المعاد مثل في الكراهة وليس بشي
وقد وقع مثله في شرح المفتاح وذكروا ان كون النفس تحب
ما الفته وهو يقتضي تكرره معارض لما اشتهر كما في المثل اكره من
معاد وقد جمع بينهما بان الاول فيما يستطاب وتطلب زيادته
والثاني فيما ليس كذلك وقد وقع التصريح بهذا في كلام الفصحا والشعرا
قديما الا ترى قوله • لكل جديد لذة غير انني وجدت لذيذ الموت غير لذيذ
وقول المعري ردي حديثك ما امللت مستمعا ومن يمل من الانفاس

ترديدا وقول بن سهل يستكره الخبر المعاد وقداري خبر الحبيب على الاعاده اطيبا يحلو على ترداده فكانه شجع الحمام اذا ترددا طربا ومثله كثير في كلامهم فلا وجه لما اورده الفاضل والقياس على الحديث المعاد قياس مع الفارق فانه معاد بعينه وما نحن فيه ليس كذلك والحق انه يختلف بحسب الاحوال والمقامات الا ترى ان ابا عمرو ابن العلا نظر الى فتى عليه ثياب شهرة فقال يا بني من المروة ان تاكل ما تشتهي وتلبس ما يشتهيه الناس ونظمه الثعالبي في كتاب المروة فقال رحمه الله تعالى

ان العيون رمتك اذ فاجاتها ۔ وعليك من شهر الثياب لباس

اما الطعام فكل لنفسك ما اشتهت ۔ واجعل ثيابك ما اشتهته الناس

وبهذا احاص شابه دفع الاعتراض قوله ويتبين لها مزيه الى اخره قد علمت ما فيه وانه ظاهر الاندفاع وان قيل في دفعه ايضا انه جيد في غير الطعام فان التجربه والوجدات شاهد عدل بان ما لم يعهد منه وان حسن شكله لا يباشره عاقل لاحتمال ضرره وقيل انه في بادي النظر وقيل التجربة والمزية الفضيلة ولا سني منه فعل الا انه ذكر في حواشي الجوهري انه يقال امزيته عليه اي فضلته وفي الاساس تمزيت عليه وتميزته فضلته وكنه النعمة حقيقتها او غايتها او وجهها والمشهور الاول الا ان بن هلال قال في كتاب الفروق كنه الشي على قول الخليل غايته ويقال هو في كنهه اي في وجهه قال وان كلام المرء في غير كنهه لكالنبل يهوي ليس فيها نصالها وقال بن دريد كنه الشي وقته يقال اتيته في غير وقته ويكون الكنه للقدر ايضا يقال فعل فوق كنه استحقاقه فليس الكنه من الحقيقة في شي والناس يظنونها سواء انتهى وهو لا فعل له ايضا واثبته بعض اللغويين فقال يقال منه اكنهه وقوله لذتك اي غير مالوف قوله او في الجنة الى اخره عطف على قوله في الدنيا اي من قبل هذا الرزق الا المرزوق في الجنة يعني ان ماكولات الجنة متحدة الشكل متفاوتة اللذة

والطعوم

والطعوم فاذا قدم اليهم شي اخر منها ظنوه مكررا والطعام بمعنى المطعوم بمعنى الماكول مطلقا فيتناول الثمار وغيرها ففيه اثبات للشي بما هو اعم منه او يخص بالثمار بقرينة المقام ولا حاجة الى ان يقال انه للتمثيل فان الصحفة لا يوضع فيها الثمار لانه غير مسلم والصحفة بفتح الصاد المهملة وسكون الحا المهملة كالقصعة الاتية جمع صحاف وقوله حكي عن الحسن الى اخره اثر اخرجه بن جرير عن يحيي بن ابي كثير بهذا اللفظ وقوله روي الى اخره اخرجه ايضا بن جرير موقوفا وفي المستدرك من حديث ثوبان مرفوعا لا ينزع رجل من اهل الجنة من ثمرها شيا الا خلق الله مكانها مثلها وقال انه صحيح على شرط الشيخين وقوله فلعلهم الى اخره لا يابى هذا قوله من قبل لان معناه قبل هذا الزمان او الوقت وعلى تفسير المصنف من قبل الرزق او المرزوق الذي اشار اليه بقوله من قبل هذا لان قبل مبنية على الضم لحذف المضاف اليه الذي هو هذا ونية معناه وان لم يتخلل بينهما زمان وليس معنى رزقنا اكلنا لتقدم الرزق على الاكل وعلى الاثر الاول هو متشابه الصورة مختلف الطعم وعلى الثاني متشابه الصورة والطعم فتامل قوله والاول اظهر الى اخره اي كون المراد بالقبلية في الدنيا اولى من كونها ما تقدم في الاخره لان كلما تفيد العموم وعلى الثاني لا يتصور قولهم لذلك في اول ما قدم اليهم ويفوت موقع الاستيناف المبني على السوال عن وجه التشابه بينهما وان قيل ان الاظهر تعميم القبلية لما يشمل قبلية الدنيا والاخرة وقال المصنف اظهر ولم يقل ان التفسير هو الاول كما قاله الزمخشري لان هذا الوجه ظاهر ايضا حتى قيل انه يتجه على الاول انه يلزم منه انحصار ثمار الجنة في الانواع الموجودة في الدنيا والاليق ان يوجد فيها ذلك مع غيره من الانواع التي لا عين رات ولا اذن سمعت كما ورد في الحديث وقال السيوطي بحث عندي ان الثاني ارجح لان فيه توفية بمعنى حديث تشابه ثمار الجنة وموافقته لقوله بعده متشابها فانه في رزق الجنة

الظهور واعادته الى المرزوق في الدارين لا يخفى ما فيه من التكلف كما سياتي وقوله كلما رزقوا منصوب على الظرفية فان مره معناه فعلة واحدة وليس باسم زمان لكنه شاع بمعنى وقت واحد فاعطي له ولما يضاف اليه حكم الظرفية كما قاله المرزوقي **قوله** والداعي الى ذلك الى اخره الداعي هو المقتضي لخطور ما ذكر في الذهن من قولهم هذا الذي الى اخره كانه دعاه للحضور بحضور في كل مرة من مرات تناولهم وفرط استغرابهم اي عده غريبا عجيبا عدا مفرطا وتبجحهم بجيم وحا مهملة افتخارهم وابتهاجهم باظهار المسرة بما وجدوه بين الرزقين والتشابه البليغ في صورة اما التشابه النوعين المستلزم للتشابه بما صدق عليه او للتشابه الفردين على ما مر من تفسير هذا فسقط ما قيل من انه يقتضي ان يكون قولهم هذا الذي رزقنا من قبل من التشبيه البليغ واصل معناه هذا مثل الذي رزقنا كما في الكشاف وهو مخالف لقوله وهذا اشارة لنوع ما رزقوا لانه ليس مبنيا على المبالغة في التشبيه اذ معناه هذا نوع ما في الدنيا والتفاوت مع التشابه منشا للاستغراب والتعجب كما لا يخفى فلا وجه لما قيل من ان جعل التشابه البليغ داعيا لما ذكر ظاهر واما التفاوت العظيم ففي مدخليته في ذلك وان دفعه بما يؤول الى ما ذكرناه وهذا اشارة الى سبب قولهم هذا ليتم القابل فمن قال انه لا حاجة اليه لم يصب وقد نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انهم يقولونه على سبيل التعجب وفي الاستغراب اماله ومن الغريب ما قيل من ان هذا اشارة الى اعترافهم باعادة اشجار الدنيا وثمارها كاعادة انفسهم فيكون تعجبا من قدرته تعالى او الى ان ارض الجنة قيعان ينبت فيها اعمال الدنيا كما ورد في الاثر فثمرة النعيم ما غرسوه في الدنيا ولا يخفى بعده **قوله** اعتراض يقرر ذلك الى اخره كذا في الكشاف وفي شرح الفاضل له هذا على تجويز الاعتراض في اخر الكلام والاكثرون يسمونه تذييلا والعلامة يجعل الاعتراض

شاملا

شاملا للتذييل كما يعرفه من يتتبع كلامه فلا يرد الاعتراض عليه بان الاشبه انه تذييل وهو ان يعقب كلامه بما يشتمل معناه توكيدا لا محل له من الاعراب ولا مشاحة في الاصطلاح وايهام انه اصطلاح القوم كما قاله ابن الصايغ غير مسلم وهذا اذا كان ما بعده جملة مستانفة بناء على جواز اقترانه ويسمونها الواو الاستينافية وقد جوز في هذه الجملة ايضا الاستيناف والحالية بتقدير قد وكلام النحاة لا ياباه لان تقدير قد مع واو حالية في الماضي كثير وانما كان هذا مقررا ومؤكدا لما قبله لما صرح به المصنف رحمه الله انفا من انه يدل على التشابه البليغ صورة ويظهر من تقريره تقريره فتذكر **قوله** والضمير على الاول الى اخره اي الضمير المفرد المجرور في قوله به على اول التفسيرين المذكورين انفا وهو ان يراد بقوله من قبل في الدنيا لما رزقوا في الدارين ولا اضمار فيه قبل الذكر لدلالة مجموع قوله هذا الذي رزقنا من قبل على ما رزقوا في الدارين على هذا الوجه كما مر تقريره وهذا معنى قوله في الكشاف فان قلت الام يرجع الضمير في قوله واتوا به قلت الى المرزوق في الدنيا والاخرة جميعا لان قوله هذا الذي رزقنا من قبل انطوى تحته ذكر ما يرزقوا في الدارين والحاصل انه جواب عن سؤال هو ان التشابه يقتضي التعدد وتوحيد ضميره به ينافيه بانه راجع الى موحد اللفظ متعدد المعنى وهو الجنس المرزوق في الدنيا والاخرة جميعا كانه قيل اتوا بذلك الجنس متشابه الافراد واوردوا عليه ان المرزوق فيهما جميعا غير ماتي به في الاخرة واجيب بان المعنى اتوا به في الدارين لا في الجنة وجمعا في سلك تغليبا او ان المراد من الاتيان اتمامه ولا يخفى انه تعسف والذي ارتضاه في الكشف ان المراد من المرزوق في الدنيا والاخرة الجنس الصالح التناول لكل منهما لا التقيد بهما وقال ابو حيان ما ذكره الزمخشري غير ظاهر الاية لان ظاهر الكلام يقتضي ان يكون الضمير عايدا على مرزوقهم في الاخرة فقط لانه هو المحدث والمشبه بالذي رزقوه من قبل ولان هذه الجملة انما جاءت محدثا بها عن الجنة واحوالها وكونه مخبرا عن المرزوق

في الدنيا والاخرة انه متشابه ليس من حديث الجنة الا بتكلف الى اخره
قوله ونظيره قوله تعالى ان يكن غنيا الى اخره الذي تقرر في كتب
العربية ان الضمير الذي مع او يفرد لانها لاحد الشيئين الا انها اذا كانت
للاباحة يجوز في الضمير بعدها الافراد والتثنية لان الاباحة لما جاز
فيها الجمع بين الامرين صارت او فيها كالواو فتقول جالس الحسن
او ابن سيرين وباحثه ويجوز وباحثهما وعلى هذا قوله في سورة النسا
كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين
ان يكن الخ وقد قال ارباب الحواشي تبعا لشراح الكشاف ان التنظير
بهذه الاية لما نحن فيه باعتبار ارجاع الضمير باعتبار المعنى دون
اللفظ فانه عكس ما نحن فيه اذ ثني الضمير فيها نظرا لما دل عليه الكلام
من تعدد الجنسين مع انه مرجعه احد الامرين غنيا او فقيرا وضمير
يكن مفرد والمعنى يكن المشهود عليه غنيا او فقيرا فترك افراد الضمير
لئلا يتوهم ان اولويته بالنسبة الى ذات المشهود عليه فنبه على انه
باعتبار الوصفين ليعم المشهود عليه وغيره وفيما نحن فيه افرد الضمير
مع ان ظاهر المرجع اثنان وفي النظير ثني مع ان ظاهر المرجع واحد
ولك ان تقول انه لا حاجة لما ذكروا انه نظير له من غير ارتكاب لما ذكر
فانه كما افرد ضمير به ثم عقب بما يدل على التعدد من قوله متشابها
افرد ايضا في النظير ضمير يكن باعتبار المشهود عليه وعدد ما بعده
في المعطوف وضميره من غير حاجة للعدول عن الظاهر الا ان
يقال انه من تلقي الركبان فانه انما يحتاج للتاويل بعد مجي او فتدبر
قوله اي بجنسي الغني والفقير فالضمير راجع لما دل عليه
المذكور وهو جنسا الغني والفقير لا اليه والا لوحد ويشهد له
انه قري فالله اولى بهم كذا قاله المصنف رحمه الله في سورة النسا
وفيه كلام سابق فان اردته فارجع اليه قوله وعلى الثاني الى الرزق
الى اخره اي ضمير به على تقدير كون معنى من قبل هذا في الجنة
راجع الى الرزق والمعنى اوتوا بالمرزوق في الجنة متشابه الافراد
ولما كان التشابه في الصفة وصفات ما في الجنة مغايرة لما في الدنيا

كما قال

كما قال ابن عباس رضي الله عنهما انها لا تشبهها وانما يطلق عليها
اسماؤها اجاب بان الصورة من جملة الصفات فكما يصح اطلاق
الاسم يصح اطلاق التشابه لانه لا يشترط فيه ان يكون من جميع
الوجوه وحينئذ يحتمل هذا ان يكون على الحقيقة والمجاز كما يطلق
على صورة الفرس انها فرس والسؤال وارد على الاحتمال كما يشهد
له قوله بين ثمرات الدنيا والاخرة وقيل انه ظاهر على الاحتمال الاول
ولا وجه له غير النظر لظاهر ما ذكر وما روي عن ابن عباس رضي الله
عنهما اخرجه البيهقي وغيره قوله هذا وان للاية محملا اخر
الى اخره اي الامر هذا او هذا او اخذ هذا فاسم الاشارة في محل رفع او نصب
ويحتمل ان يكون هذا اسم فعل بمعنى خذ وذا مفعوله من غير تقدير
لكنه مخالف للرسم اي ان الاية تحتمل تفسيرا اخر بان يكون ما رزقوه
قبل هو الطاعات والمعارف التي يستلذها اصحاب الفطرة والعقول
السليمة وهذا اخر لما مشابه لها فيما ذكر من اللذة كالجزاء الذي في ضده
في قوله ذوقوا ما كنتم تعملون اي جزاءه فالذي رزقنا مجاز مرسل
عن جزائه وثوابه باطلاق اسم المسبب على السبب او هو استعارة
بتشبيه الثمار والفواكه بالطاعات والمعارف فيما ذكر وهو الظاهر
من كلام المصنف رحمه الله وقوله في ضده ذوقوا مع بدله ولا ياباه
كما قيل قوله من قبل لانه في الجنة لا في الدنيا حتى تثبت له القبلية
لان التجوز في هذا الذي رزقنا وتعلق القبلية به شي اخر مبالغة
يجعل تقدم سببه واستحقاقه بمنزلة تقدمه كما يقول الرجل
لمن احسن اليه استغنيت حين قصدتك واما تقدير المضاف
وان كان اظهر فلا يحمل عليه ما قاله المصنف الا بتعسف فلا
حاجة الى ما تكلفه من حمل الرزق مجازا عن الاستحقاق او يقال
هو من تسمية موجب الشي باسمه فانه لا يسمن ولا يغني من جوع
وانما جعل المصنف رحمه الله الشبه معنويا في الشرف لا في الصورة
لان المعارف والاعمال اعراض لا صورة لها وشرف امور الجنة
كلها مما لا شبهة فيه فمن قال لا نسلم تشابه مستلذات الجنة للاعمال

في الشرف لم يصب والمراد بالطبقة في قوله علوا لطبقة المرتبة والمنزلة
مستعارة من طبقات البيت والقصر واصل الطبق الشيء على مقدار
شيء اخر كالمطابق في المصباح قوله مما يستقذر من النسا الى اخره
مستقذر بمعنى مكره ولما كان القذر قد يختص بالنجس ولذا قال
الازهري رحمه الله القذر النجس الخارج من بدن الانسان عطف عليه
قوله ويذم عطفا تفسيريا ليتضح المراد منه وقوله مما الى اخره متعلق
بقوله مطهرة في النظم وقوله كالحيض الى اخره بيان لعمومه لكل
ما يذم به والدرن والدنس بمعنى الوسخ والطبع بالسكون الجبلة
التي خلق الانسان عليها والطبع بالفتح الدنس مصدر وشيء طبع
كدنس وزنا ومعنى والطبيعة الخلق ومزاج الانسان المركب من الاخلاط
ودنس الطبيعة بمعنى فساد الجبلة فسوء الخلق عطف تفسير له او
هو امر مغاير له ووقع في نسخة بدل الطبيعة الطبع وهما بمعنى هنا
لا بمعنى الدنس فالحيض مثال للقذر الحسي كالنفاس والمذي وغيره
مما لا يكون لاهل الجنة ودنس الطبيعة والطبع اي ما يجتنب ما تاباه
الطباع السليمة كالفجور والفحش وسوء الخلق كبذاءة اللسان ونحوه
مما يكدر المعاشرة والازدواج وقوله فان التطهير الى اخره لف
ونشر على وجه يندفع به ما يرد على ما قرره من انه يلزم فيه الجمع
بين الحقيقة والمجاز ولذا قال الفاضل في شرح الكشاف معنى
تطهيرهن عما ذكر انها منزهة عن ذلك مبراة منه بحيث لا يعرض
لهن فلا التطهير الشرعي بمعنى ازالة النجس الحسي والحكمي كما في
الغسل عن الحيض ليلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز نعم في اطلاق
تشبيه الدنس والطبع بالاقذار والاحداث وتبع فيه المدقق
في الكشف حيث قال ان شيوع الاستعمال في عرف العامة والخاصة
في القسمين يدل على انه للقدر المشترك حقيقة فلا نسلم انه حقيقة
في الطهارة عن النجاسات وما يشبهها من المستقذرات الحسية
وفيه بحث لانه في عرف الشرع حقيقة في ازالة النجاسة الحسية
او الحكمية كالجنابة وفي عرف اللغة وعرف الاستعمال يتبادر الذهن

منه

منه الى الطهارة عن النجاسة وهي تدل على انه مجاز في النزاهة
على قدر الاخلاق ودنس الطباع فالظاهر ان المراد بالتطهير التنزيه
والخلو وانه يشمل القسمين بعموم المجاز او بالجمع بين الحقيقة والمجاز
على راي المصنف بلا تكلف ولذا قال الراغب التطهير يقال في
الاجسام والاخلاق والافعال جميعا فيكون عاما لهما لقرينة مقام
المدح لا مطلقا منصرفا الى الكامل وكمال التطهير انما يحصل بالتعميم
كما قيل فان المعهود من ارادة الكامل ارادة اعلى افراده لا الجميع قوله
وهما لغتان فصيحتان يعني ان صيغة جمع المونث السالم والضمير
العائد اليه مع الفعل يجوز ان يكون مفردا مونثا ومجموعا مونثا فتقول
النسا فعلت وفعلن ونسا قانتات وقانتة نظرا لظاهر الجمع وتاويله
بالجماعة وقوله يقال للنسا فعلت وفعلن قال في المفصل عن ابي عثمان
المازني العرب تقول الاجذاع انكسرن لادنى العدد والجذوع انكسرت
وما ذاك بصريح لازب وفي شرحه لابن يعيش انهم يونثون الجمع الكثير
بالتاء والقليل بالنون وفيه اقوال اقربها ما ذهب اليه الجرجاني وهو ان
التانيث لمعنى الجماعة والكثرة اذهب في معنى الجمعية في القلة والنا
حرف يختص بالتانيث فجعلت علامة فيما كان اذهب في معنى الجمعية
والنون فيما هو اقل حظا في الجمعية لان النون لا ترد للتانيث خصوصا
وانما ترد على ذوات صفتها التانيث والذي عندي في ذلك ان بنا القلة
قد جرت عليه كثير من احكام الواحد من ذلك جواز تصغيره على لفظه
كاحمال ومنها جواز وصف المفرد به كبرمة اعشار ومنها عود الضمير
عليه مفردا كقوله تعالى ان لكم في الانعام لعبرة نسقيكم مما في بطونه
فلما غلب على القلة احكام المفرد عبروا عنها في التانيث بالنون المختصة
بالجمع لئلا يتوهم فيها الافراد وقال الرضي جمع ضمير جمع القلة وهو النون
لانك لو صرحت بعدد القلة اي من ثلاثة الى عشرة كان مميزه جمعا
نحو ثلاثة اجذاع وجعل ضمير جمع الكثرة ضميرا لواحده المستكن في نحو
انكسرت لانك لو صرحت بعدد الكثرة لما فوق العشرة كان مميزه
مفردا نحو ثلاثة عشر جذعا وفيه كلام في حواشي الرضي قوله واذا

العذاري بالدخان تلفعت الي اخره هو من قصيدة لسلمي بن ربيعة الضبي الحماسي اولها .

حلت تماضر غربة فاحتلت . فلجا واهلك باللوي فالحلت . و منهما
ومناخ نازلة كفيت وفارس . نهلت قناتي من مطاه وعلت .
واذا العذاري بالدخان تقنعت . واستعجلت نصب القدور فملت .
دارت بارزاق العفاة مغالق . تبدين من قمع العشار الجلت .

وهي قصيدة مشهورة ذكر بعضها في الحماسة قال المرزوقي انه عدد خصال الخير المجموعة فيه بعد ان نبه علي انه لا يقوم مقامه احد والعذاري جمع عذرا وهي البكر واصلها عذاري بتشديد اليا فاليا الاولي مبدلة من المدة قبل الهمزة كما تبدل في سربال فيقال سرابيل ثم حذفت احدي اليائين وقلبت الكسرة فتحة تخفيفا فانقلبت اليا الفا يقول اذا ابكار النساء صبرن علي دخان النار حتي صار كالقناع لوجهها لتاثير المعبود فيها ولم تصبر علي ادراك القدور بعد تهياتها ونصبها فتشوت في الملة بفتح الميم وهي الرماد قدر ما تعلل نفسها به من اللحم لتمكن الحاجة والضر منها ولاجداب الزمان واشتداد السنة علي اهلها احسنت وجواب اذا في البيت بعده وخص العذاري بالذكر لفرط حيائهن وشدة انقباضهن ولتصونهن عن كثير مما يتبذل فيه غيرهن وجعل نصب القدور مفعول استعجلت علي المجاز والسعة ويجوز ان يكون المراد استعجلت غيرها بنصب القدور او في نصبها فحذف وتقنعت من القناع وهو ما يستر به الراس وملت فعل ماض من الملة بالفتح ومعناه ظاهر وقد قرره في الكشف بما لا مزيد عليه والشاهد في قوله تقنعت بافراد ضمير العذاري واستشهد له دون الجمع لانه المحتاج للاثبات لجري ذلك علي الظاهر كما اشار اليه والافراد علي تاويل الجماعة والمعني جماعة ازواج مطهرة لان الاكثر خصوصا في جمع العاقلات القلة او الكثرة فعلن ونحوه وجماعة لفظ مفرد وان كان معناه الجمع قوله ومطهرة بتشديد الطاء الي اخره معطوف علي مطهرات

في قوله

في قوله وقرى مطهرات وفي الكشاف قرا زيد بن علي مطهرات وقرى عبيد بن عمر مطهرة بمعني متطهرة وفي كلام بعض العرب ما احوجني الي بيت الله فاطهر به اطهره اي فاتطهر بطهره فهو في هذه القراة بتشديد الطا المفتوحة وبعدها ها مكسورة مشددة ايضا واصله متطهرة فادغمت التا فيه في الطا بعد قلبها والفعل اطهر واصله تطهر فلما ادغمت التا في الطا اجتلبت همزة الوصل والمصدر اطهر بفتح الطا وضم الها المشددتين واصله تطهر فادغم واجتلبت له همزة الوصل وهو معروف في كتب الصرف قوله والزوج يقال للذكر والانثي الي اخره ويكون ايضا لاحد المزدوجين ولهما معا والمراد الاول والا فصح ما ذكر ويقال زوجة في الناس في لغة قليلة وقوله ابلغ من البلاغة لا من المبالغة وان صح وهو دفع لما يلوح في بادي النظر من ان تلك ابلغ منها لاشعارها بان الطهارة ذاتية لا بفعل الغير لان المطهر هو الله ولا يكون ذلك الا بخلق الطهارة العظيمة وما يفعله العظيم عظيم كما قيل علي قدر اهل العزم تاتي العزائم قوله فان قيل الي اخره يعني انه يكفي في صحة الاطلاق الاشتراك في بعض الصفات ولو في الصورة فانها من الصفات ايضا وقد قيل عليه انه مبني علي ان فقد فوايد الشي ولوازمه تستلزم رفع حقيقته ولا وجه له والقول بان تسمية نعم الجنة باسماء نعم الدنيا علي سبيل المجاز والاستعارة لم يقل به احد من اهل اللغة والعربية وقوله لا يشاركها في تمام حقيقتها غير مسلم ايضا مع انه مخالف لما قدمه من قوله ان التشابه بينهما حاصل في الصورة التي هي مناط الاسم فانه صريح في ان اطلاق اسم الثمار علي ما في الجنة لما بينها من الفواكه المطعومة حقيقة وهذا مخالف له وقد وقع ما يشبه هذا لبعضهم حيث قال اعلم ان امور الاخرة ليست كما يزعم الجهال فانكر عليه غاية النكير حتي جرهم ذلك الي التكفير نلت كون امور الاخرة ليست كامور الدنيا من جميع الوجوه مما لا شبهة

فيه كما اشار اليه سيد البشر صلى الله عليه وسلم بقوله ما لا عين رات ولا اذن سمعت ثم انه اذا اشبه شي شيا بحسب الصورة والمنافع الا ان بينه وبينه تفاوتا عظيما في اللذة والجرم والبقا وغير ذلك فاذا راه من لم يره قبله ولم يعرف له اسما فاطلق عليه اسم ما يشابهه قبل ان يعرف التفاوت حق معرفته هل يقال ان ذلك الاطلاق حقيقة نظرا للصورة وظاهر الحال ام لا نظرا للواقع فالظاهر انه حقيقة عند من لم يعرفه وعند من عرفه مجاز استعارة او مشاكلة الا ترى ان من راى بعض انواع القراصيا الرومية من لم يعرفها فسماها سمسا لانها مثله صورة فتلك التسمية عنده وعند من سمعه من اهل جلدته حقيقة وعند غيره مجاز ونظيره جبريل عليه السلام اذا اتى النبي صلى الله عليه وسلم في صورة رجل فاطلق عليه الانسان من راه ولم يدر انه ملك فهو حقيقة واذا قاله النبي صلى الله عليه وسلم فهو مجاز عنده والقول بانه لا يعرفه اهل العربية لا وجه له وليس هذا ما قاله بعض المتصوفة فانه سم في دسم وبهذا عرفت كلام المصنف وان اول كلامه لا يعارض اخره ومن لم يذق لم يعرف **قوله** الخلد والخلود في الاصل الثبات الى اخره في شرح العلامة للكشاف هذا مذهب اهل السنة وهو عند المعتزلة الدوام وهو امر لغوي لا دخل للمذهب فيه فمراده ان المعتزلة قالوا ان ذلك حقيقته التي لا يعدل عنها بغير داع ليبنوا عليه ما ورد في الايات والاحاديث من خلود فسقة المومنين وغيرهم يقول حقيقته المكث الطويل دام او لم يدم فتفسيره في كل مكان بما يليق به فان قلت قوله في الكشاف الخلد الثبات الدايم والبقا اللازم الذي لا ينقطع قال تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد الى اخره معارض لقوله في الاساس خلد بالمكان واخلد طال به الاقامة وما بالدار الا صم خوالد وهي الاثافي وخلد في السجن وخلد في النعيم بقي فيه ابدا خلودا وخلدا وخلده واخلده ومن المجاز فلان مخلد للذي ابطا عنه الشيب والذي

لا يسقط

لا يسقط له سن لخلاده على حالته الاولى وثباته عليها وكذا قيل انه مما يقضي منه العجب وفي بعض شروح الكشاف ان ما في الاساس رد لما قيل لاهل السنة قلنا لا خلاف في استعماله لمطلق الثبات دام او لم يدم وللدوام وللبقا الطويل المنقطع وانما الخلاف في انها الحقيقة الذي يحمل عليه عند الاطلاق ويفسر به لانه الاصل الراجح الذي لا يعدل عنه بغير داع في قوة الخطا عند اهل اللسان فما في الكشاف يدل على انه حقيقة في طول مدة الاقامة مطلقا وان صدق على الدوام وغيره المتبادر منه اكمل فرد به وهو الدوام وقد نقل عنه انه من الاسما الغالبة فيه وهو معنى شرعي فيحمل عليه عند الاطلاق ولذا استدل بالاية فلا يعارضه ما في الاساس كما لا يخفى وهو في غير الاقامة مجاز وان كان فيه معنى الثبات وقوله الاثافي بتخفيف اليا وتشديدها الاحجار التي توضع عليها القدر وسميت خوالد لانها تبقى في الديار بعد ارتحال اهلها وقوله وللجز الى اخره معطوف على مقول القول وهو خبر مقدم وقوله خلد بفتحتين بزنة حسن عدا موخر وهو القلب الذي سمي الانسان حيا ما دام لانه اشرف الاعضا الرييسة وقوله الذي يبقى الى اخره وان صدق على غيره لا يلزم اطلاقه عليه لان القياس لا يجري في اللغة **قوله** والاصل ينفيهما الى اخره اي القاعدة المقررة تدل على هذا النفي لان المجاز والاشتراك لا يرتكب الا بدليل لاحتياجهما للقرينة فاذا وضعه لهما على العموم يحمل عليه واستعمال العام في بعض افراده من حيث انه فرد منه لم يقصد بخصوصه ليس بمجاز كما توهمه بعضهم ولا يختص ايضا بالمتواطي فما قيل انه من باب استعمال الكلي المتواطي في واحد من جزئياته كقولك لقيت اليوم انسانا تريد به زيدا غير صحيح وقوله كاطلاق الجسم للانسان وفي نسخة على الانسان فانه باعتبار انه جسم حقيقة وباعتبار انه انسان مجاز يحتاج للقرينة كما تقرر في الاصول وقوله نحو قوله وما جعلنا لبشر من قبلك

الخلد هو في اكثر النسخ وسقط من بعضها وهو مثال لما نحن فيه
ورد لما في الكشاف وغيره من الاستدلال به على ارادة الدوام
لتعينه للنفي لانه لم يرد على انه مخصوص معناه الحقيقي بل على
انه عام اريد به خاص بقرينة كما اشار اليه بقوله لكن المراد الى اخره قوله
لغوا قيل عليه لما كان استعماله في غيره مجازا مشهورا يكون التاكيد
لدفعه ومثله كثير في كلام البلغا فكيف يكون لغوا ويدفع بان المراد
انه زايد على ما سبب القايل فيه من غير زيادة معتد بها قوله
عند الجمهور لما يشهد له من الايات والسنن الدالة على ابدية اهل
الجنة فيها وهو رد على الجهمية الذاهبين الى ان الجنة والنار يفنيان
واهلها بعد تمتع اهل الجنة بقدر اعمالهم وعذاب اهل النار بقدر
سياتهم وفي تفسير السمرقندي الذي دعاهم الى هذا انه تعالى
وصف نفسه بانه الاول والاخر والاولية تقدمه على جميع
المخلوقات والاخرية تاخره ولا يكون الا بفنا ما سواه ولو بقيت
الجنة واهلها كان فيه تشبيه بين الخالق والمخلوق وهو محال
ولانه تعالى لا يخلو من ان يعلم عدد انفاس اهل الجنة ام لا والثاني
جهل والاول لا يتحقق الا بانتهايها وهو بعد فنايهم ولنا ان هذا
النص وغيره دال على الخلود والتابيد وعضده العقل لانها دار
سلام وقدس لا خوف ولا حزن لاهلها والمرء لا يهنا بعيش يخاف زواله
كما قيل والبوس خير من نعيم زايل والكفر جريمة خاصة فجزاه عقوبة
خالصة لا يشوبها نقص ومعنى الاول والاخر ليس كما في الشاهد لانه
صفة كمال ومعناه لا ابتدا لوجوده ولا انتها له في ذاته من غير استناد
لغيره فهو واجب الوجود مستحيل العدم وبقاء الخلق ليس كذلك فلا
يشبهه شي من خلقه وعلمه تعالى لا يتناهى فيتعلق بما لا يتناهى الى اخر
ما فصله قوله فان قيل الايات مركبة الى اخره لا اقتران الخلود
بمعنى الدوام هنا كما قررناه لكن اورد شبهة ترد عليه ودفعها ونبه
على انها ساقطة لانها في غاية الضعف في اخر كلامه فلا يرد عليه ما قيل
من انه لا حاجة هنا للسوال والجواب لابتنايه على اصل فلسفي

غير مناسب

غير مناسب للمقام وما ذكر اشارة الى ما قرره الاطبا من ان تكون البدن
من رطوبة معها حرارة تؤثر فيها بالتنضيج والتغذية ودفع الفضلات
فاذا دام التاثير كثر التحلل فضعف الحرارة بنقصان مادتها كضعف
نور السراج بقلة الدهن ولا تزال كذلك حتى تفنى الرطوبة الغريزية
فتنقطع الحرارة ايضا والمراد بالكيفيات المتضادة الامزجة والكيفية
معروفة والضدان امران وجوديان متعاقبان على موضوع واحد
بينهما خلاف او غاية الخلاف والاستحالة التغير والانتقال من شي
الى اخر بتبدل صورته كاستحالة الخمر خلا وكون التضاد مؤديا للانفكاك
وهو تفرق الاجزا وانفكاك بعضها من بعض باختلال ما يربطها ويكون
سببا لبقايها فاذا لزم هذا كل بدن لزم عدم وجوده واستحالة بقايه
وخلوده كما هو مذهب الجهمية وقوله في الجواب بعيدها بناء على انه
تعالى اذا احياها بعد الموت اعادها بعينها لا بامثالها على ما عرف في
الكلام وقوله معمورها اي يعرض لها ويتعاقب عليها بان يعرض لها
التغير وتبدل الاحوال قوله بان يجعل اجزاها الى اخره هذا هو اعتدال
المزاج الذي ذكره الاطبا وقالوا انه ماخوذ من التعادل الذي هو التكافؤ
لا من العدل في القسمة اي التساوي في القوى لا في المقدار قالوا لانه قد
يوجد الشي مغلوبا في مقداره غالبا في قوته فتمكن وجود المزاج الحاصل
من التساوي المقدار المختلف الكيفية وقيل الذي امتنع وجوده
هو المتكافي في المقدار والكيفية معا لانه لا يكون حينيذ غالبا
قاسرا للمركب على التماسك والتقرر فيستدعي كلا التفرق والتلاشي
والميل الى مركزه وقوله متقاومة بالقاف والميم مفاعلة من القيام
وفي المصباح تقاومه اي تقوم مقامه وفي نسخة بدله تتفاوت
بالفاء والتا المثناة الفوقية من قولهم تفاوت الشيان اذا اختلفا وتفاوتا
في الفضل تباينا فيه تفاوتا بضم الواو كما في المصباح ايضا والنسختان
متقاربتان معنى لان المراد ان كيفيتها متباينة وقواها متساوية
والقوة كما مر مبدا التغير والتاثر من اخر في اخر فايدة التفاوت
تفاعل بضم العين وهي الواو مصدر بمعنى المفاعلة وفي ادب الكاتب

انه يجوز فيه كسر الواو وفتحها على خلاف القياس ولا نظير له
وقوله متعانقة من العناق وقوله متلازمة عطف تفسير له وكذا ما
بعده وقد قيل عليه ان محصل كلامه انه يلتزم وجود مركب من العناصر
على اعتدال حقيقي ولا يقنع بذلك بل يدعي كونه محسوسا هذا وقد انه
اذا اعاد تلك الاجزا بحيث يكون المقادير الحاصلة من الكيفيات الاربع
في تلك الاجزا متساوية بحسب احكام محالها وسقا وتنفي انفسها
بحسب الشدة والضعف حتى يحصل منها كيفية عديمة المثل الى الطرفين
المتضادين ويكون على حاق الوسط بينهما فلا محالة في صيرورة هذا
المزاج الحاصل من تفاعل تلك الكيفيات المتكافيات في المقدار والكيفية
معا مزاجا معتدلا حقيقيا ومثل هذا المزاج وان وقع الاختلاف
بين العقلا في امكان وجوده لا خلاف لاحد في امتناع وجوده في زمن
يسير لسرعة التحلل او لسرعة تفرق الاجزا لانه لا يكون جزء غالب
قاسر المركب على التماسك والتقرر لتداعيه الى التفرق والميل الى
المركز كما في شرح المواقف وما ثبت بالبرهان امتناع بقاء وجوده
كيف يمكن اعادته وخلوده فقوله كما يشاهد الى اخره ان كان مثالا
لعدم الانفكاك فمسلم لكنه لا يفيده وان كان لوجود المعتدل الحقيقي
فلا وهو جواب جدلي والحق عنده هو قوله هنا الى اخره قوله واعلم الخ
لم يذكر الملابس لانها ليست من المعظم عنده لان المراد به ما به بقاء الشخص
او النوع او ادخلها في المساكن تغليبا كما جعل البيت لباسا في عكسه
وفي المعظم اشارة الى لذات اخر كالاصوات الحسنة لم يلتفت اليها
والملاك بكسر الميم وفتحها ما يقوم به الشي وقوله كل نعمة الى اخره
اشارة الى ان قوله وهم فيها خالدون تكميل في غاية الحسن ونهاية الكمال
لان النعم وان حلت والترفه وان عظم لا يتم ويكمل اذا تصور زواله
وانقطاعه وقوله منغصة بالغين المعجمة والصاد المهملة اي مكدرة
وقوله غير صافية الى اخره تفسير له والشوب الخلط وقوله ليس فيه شايبة
ماخوذ منه ومعناه ليس فيه شي يختلط به وان قل كما قيل ليس فيه
علقة ولا شبهة فهو فاعل بمعنى مفعول كعيشة راضية قال في

المصباح

المصباح كذا استعملوه ولم اجده في اللغة وقال الجوهري الشايبة
واحدة الشوايب وهي الادناس والاقذار وقوله بشر المؤمنين اي بالجنات
وهو ظاهر اي انه افعل تفضيل من الهاء وهو الحسن اي احسن والمراد
بقوله مثل انه ذكر ما يماثلها في الصورة بما عرفوه في الدنيا لانه على
صورته وان كان اجل واعظم لذة وليس المراد انه تشبيه او مجاز كما مر
تقريره في قوله واتوا به متشابها وما قيل من ان البشارة على طريقة
اهل الشرع والتمثيل على طريقة الحكما فانهم يقولون المراد بالجنات
التي تجري تحتها الانهار والازواج ورزق الثمرات لذات عقلية شبهت
بالحسيات ولو قال المصنف رحمه الله او مثل كان اوضح تعسف
لا حاجة اليه لما قررناه لك والله اعلم تم الجزء الاول
من حاشية المرحوم شهاب افندي على تفسير البيضاوي
ويليه الجزء الثاني اوله قوله لما كانت الايات
السابقة الى اخره على يد الفقير الحقير
المسكين العاجز المذنب المقصر
محمد درويش سما السمرجي بلدا
الشافعي مذهبا الرفاعي
خرقة الشاذلي
طريقة
الازهري
وطنا
اللاتي
حرفة
غفر الله
له
ذنوبه
من فضله
امين

ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا ما بعوضة
قوله لما كانت الاية

494